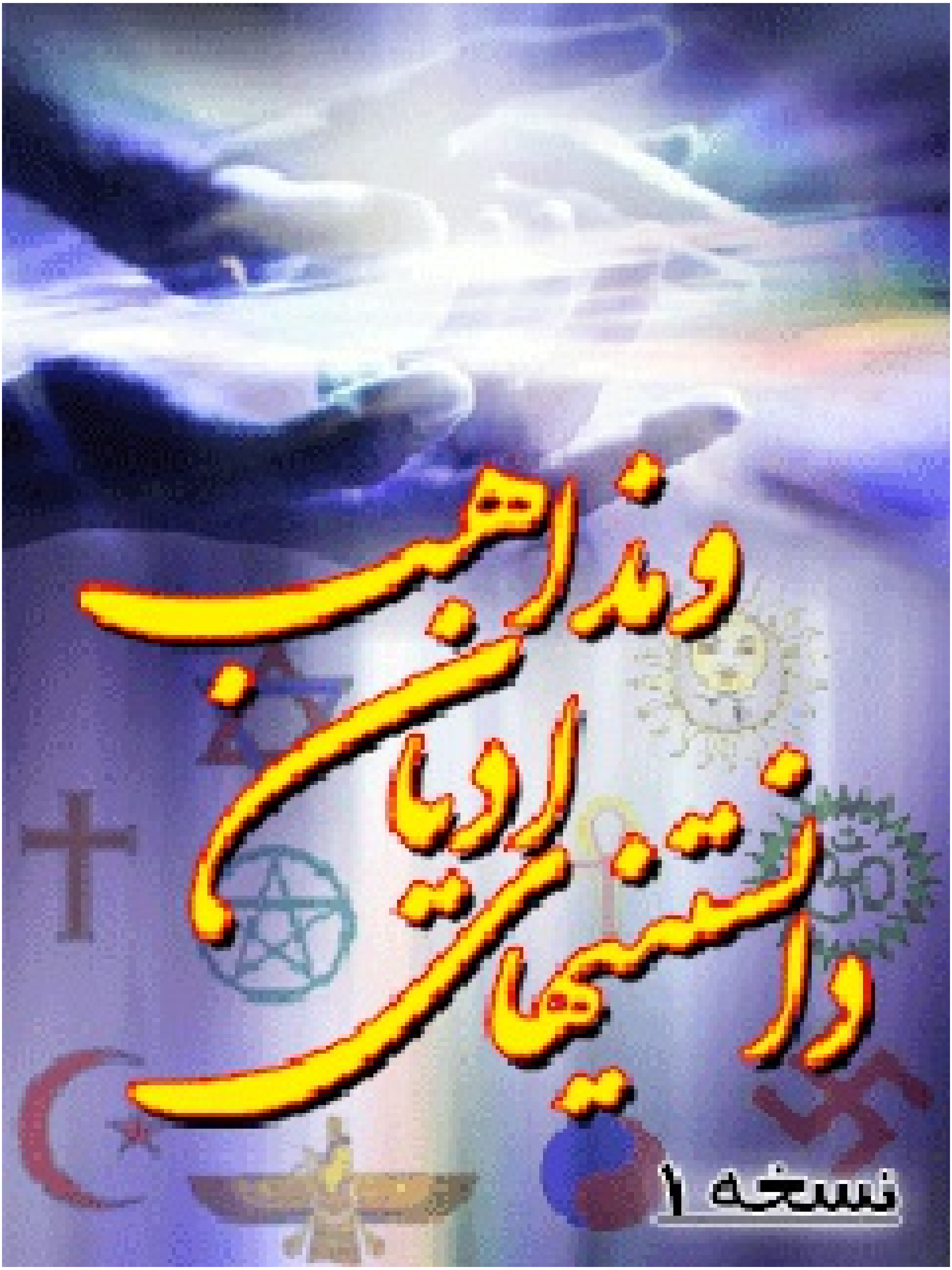

دانشنامه ادیان ومذاهب
نسخه ۱

بسم الله الرحمن الرحیم

دانستنی های ادیان و مذاهب

نویسنده:

واحد تحقیقات مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

ناشر چاپی:

مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

دانستنیهای ادیان و مذاهب

مشخصات کتاب

سرشناسه: مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان،۱۳۸۸

عنوان و نام پدیدآور: دانستنیهای ادیان و مذاهب/ واحد تحقیقات مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان.

مشخصات نشر: اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۸۸.

مشخصات ظاهری: نرم افزار تلفن همراه و رایانه

وضعیت فهرست نویسی: فیپا

موضوع: ادیان -- تاریخ

۱- اسلام و ادیان

دین، تاریخ و علل پیدایش آن

آیا دین اجل و پایان دارد؟

آیا دین اجل و پایان دارد؟

من امشب می‌خواهم در جواب یک سؤال بحث کنم.آن سؤال این است: این دنیای ما دنیای تغییر و تحول است.در این دنیا و از این اموری که ما به چشم خود می‌بینیم، هیچ چیزی نیست که برای همیشه باقی بماند، همه چیز عوض می‌شود، کهنه می‌شود، برچیده می‌شود، دوران عمرش منقضی می‌شود و به نهایت می‌رسد، آیا دین نیز همین طور است؟ آیا دین در تاریخ بشر دوره بخصوصی دارد که اگر آن دوره بخصوص گذشت، دین هم حتما و به حکم «جبر» باید برود و جای خود را به چیز دیگری بدهد؟ یا اینطور نیست؟ برای همیشه در میان مردم باقی خواهد بود، هر اندازه علیه دین نهضت و قیام بشود باز دین به شکل دیگر ظاهر می‌شود.

اینکه عرض کردم «به شکل دیگر» مقصودم این است که بعد از مدت موقتی دوباره باز می گردد، رفتنی نیست.

ویل دورانت که شخصا لا دین است، در کتاب درسهای تاریخ ضمن بحث درباره «تاریخ و دین» با نوعی عصبانیت می گوید: «دین صد جان دارد، هر چیزی اگر یک بار میرانده شود برای همیشه می‌میرد مگر دین که اگر صد نوبت میرانده شود باز زنده می‌شود» (۱).این را که «دین مردنی نیست» می‌خواهم بر پایه علمی برای شما بیان کنم که طبق قانون طبیعت چه چیز در دنیا از میان رفتنی است و چه چیز برای همیشه باقی خواهد ماند.البته نمی‌خواهم راجع به اشیاء خارج از اجتماع بشر صحبتی کرده باشم، بحثم فعلا راجع به پدیده‌های اجتماعی است، راجع به آن چیزهایی است که در زندگی اجتماعی ما هست، ببینیم طبق قانون خلقت چه چیزهایی برای همیشه باقی خواهد ماند و چه چیزهایی از میان می‌روند و زمان آنها را فرسوده و کهنه می کند.

معیار جاودانگیها

پدیـده‌های اجتماعی در مـدتی که باقی هسـتند حتما باید با خواسـته‌های بشـر تطبیق کنند، به این معنی که یا خود آن پدیده‌ها خواسته بشر باشند و یا تامین کننده خواسته‌های بشر بوده باشند، یعنی یا باید بشر خود آنها را بخواهد، از عمق غریزه و فطرتش آنها را بخواهد، و یا باید از اموری باشـند که و لو اینکه انسان از عمق غریزه آنها را نمی‌خواهد و خودشان مطلوب طبیعت بشر و هـدف تمایلاـت بشـر نیسـتند امـا وسـیله می‌باشـند یعنی وسـیله تـامین خواسـته‌هـای اولیه بشـر می‌باشـند و حاجتهـای او را بر می‌آورند.

در میان خواسته‌های بشـر باز دو جور خواسـته داریم: خواسـته‌های طبیعی و خواسته‌های غیر طبیعی، یعنی اعتیادی. خواسته‌های طبیعی آن چیزهـایی است که ناشـی از ساختمـان طبیعی بشـر است، یـک سلسـله امور است که هر بشـری به موجب آنکه بشـر است‌خواهان آنهاست، و رمز آنها را هم هنوز کسـی مـدعی نشـده که کشف کرده است.مثلا بشـر علاقمند به تحقیق و کاوش علمی اسـت، همچنیـن بـه مظاهر جمـال و زیبـایی علاـقه دارد، به تشـکیل کـانون خـانوادگی و تولیـد نسـل بـا همه زحمتهـا و مرارتهـایش علاقمنـد است، به همـدردی و خـدمت به همنـوع علاقمنـد است.امـا چرا بشـر علاقمنـد به تحقیق است؟ این حس کـاوش و حقیقت جویی چیست؟ چرا بشـر علاقمنـد به جمـال و زیبایی است؟ چرا وقتی مجلس جشـنی مثل این مجلس ترتیب داده می‌شود هم هیئت مدیره آن جشن و هم حضار، از اینکه وضع سالن مرتب و مزین باشد خوششان می‌آید و لذت می‌برند؟ چرا به تشکیل کانون خانوادگی علاقمند است؟ چرا در انسان حس همدردی و ترحم نسبت به دیگران وجود دارد؟ اینها یک سلسـله سؤالاـتی است که وجود دارد.ما خواه جواب این «چرا»ها را بـدهیم و خواه نتوانیم بـدهیم چیزی که برای ما قابل تردید نیست این است که این خواسته‌ها طبیعی است.

غیر از این خواسـته‌هـای طبیعی احیانـا یـک سلسـله خواسته‌های دیگری هم در میان بسـیاری از افراد بشـر هست که «اعتیادات» نامیـده می‌شونـد.اعتیادات قابل ترک دادن و عوض کردن است.اکثریت قریب به اتفاق - شایـد بیش از صـدی ۹۹ و یا هزاری ۹۹۹ - مردم عادت به چای دارند، عده کثیری به سـیگار عادت دارند و از آنها کمتر به مشروب و تریاک عادت دارند، از آنها کمـتر بـه هروئیـن عـادت دارنـد.اینها کـم کم به صـورت خواسـته در می‌آیـد و انسـان به همـان انـدازه که یـک امر طـبیعی را می‌خواهـد، این امری را هم که طبیعت ثانوی او شـده است، می‌خواهـد اما این خواسـته‌ها مصـنوعی است لـذا قابل ترک دادن است، قابـل این است که این فرد را به طوری که به کلی آن کار را فراموش کنـد، ترک دهنـد، یا نسل آینـده را طوری تربیت کنیم که اساسا فکر این چیزها را هم نکنند.

اما امور طبیعی اینطور نیست، قابل ترک دادن نیست، جلوی یک نسل را اگر بگیریم نسل بعـدی خودش به دنبال او می‌رود. به عنوان مثـال: در اوائـل کمونیسم، تنهـا موضوع اشتراک مـال مطرح نبود، موضوع از میان رفتن اصول خانوادگی هم در بین بود تحت عنوان اینکه «اختصـاص» هر جا که باشـد سـبب بـدبختی بشـر است، چه به صورت مالکیت مال و ثروت و چه به صورت اختصـاص زن و شـوهری.ولی این موضـوع نتوانست در دنیـا جـایی برای خودش بـاز کنـد، چرا؟ برای اینکه علاـقه به تشـکیل خانواده علاقه فطری است، یعنی هر فردی در طبقه خودش مایل است زن داشـته باشد و آن زن انحصار به خودش داشـته باشد برای اینکه فرزنـدی که از این زن پیـدا می‌کنـد فرزنـد خود او باشـد، یعنی علاقه به فرزنـد، علاقه به اینکه وجودش در نسـلش ادامه پیـدا کند، یک علاقه فطری است، انسان فرزند را امتداد وجود خود می‌داند، گویی انسان با داشـتن فرزند، وجود خود را باقی می‌پنـدارد، وقتی فرزنـد نـدارد خودش را منقطع و بریـده فرض می‌کند، همچنانکه انسان می‌خواهد با گذشـته خودش نیز ارتباط داشـته باشـد، می‌خواهـد پدر خودش را بشـناسد، تبار خودش را بشناسد.بشـر نمی‌تواند اینطور زندگی کند که نداند از لحاظ نسلی از کجا آمـده است؟ از کـدام مادر؟ از کدام پدر؟ و همچنین نمی‌تواند طوری زندگی کند که نفهمد چگونه و به

چه شکلی وجودش امتداد پیدا می کند و از این افرادی که بعد به وجود آمده‌اند کدامیک از اینها فرزند اویند؟ نه، اینها بر خلاف خواسته طبیعی بشر است، لهذا دنیا دیگر زیر بار این حرف نرفت، این حرف مسکوت ماند.یک بار در دو هزار و سیصد سال پیش افلاطون این پیشنهاد را کرد منتها برای یک طبقه نه عموم طبقات (طبقه حاکمان فیلسوف و فیلسوفان حاکم) و آن را تنها راه جلوگیری از سوء استفاده‌ها تشخیص داده بود، اما بعد خود افلاطون از این پیشنهاد خود پشیمان شد، بعد در قرن نوزدهم و اوائل قرن بیستم دوباره این پیشنهاد شد و این بار نیز بشر آن را قبول نکرد، چرا؟ چون بر خلاف طبیعت است.

حکما قاعده‌ای دارند، می گویند: «القسر لا یدوم» یعنی یک امر غیر طبیعی دوام پیدا نمی کند، هر جریانی که غیر طبیعی باشد باقی نمی‌ماند و تنها جریانی که طبیعی باشد قابل دوام است.مفهوم مخالف این سخن این است که جریانهای طبیعی قابل دوام است، امکان بقاء دارد، ولی جریانهای غیر طبیعی امکان دوام ندارد.

علیهذا اگر دین بخواهد در این دنیا باقی بماند باید دارای یکی از این دو خاصیتی که عرض کردم بوده باشد: یا باید در نهاد بشر جای داشته باشد، در ژرفنای فطرت جا داشته باشد، یعنی خود در درون بشر به صورت یک خواسته‌ای باشد، که البته در آن صورت تا بشر در دنیاست باقی خواهد بود، و یا لا اقل اگر خودش خواسته طبیعی بشر نیست، باید وسیله باشد، باید تامین کننده خواسته یا خواسته‌های دیگر بشر باشد، اما این هم به تنهایی کافی نیست، باید آنچنان وسیله تامین کننده‌ای باشد که چیز دیگری هم نتواند جای او را بگیرد، یعنی باید چنین فرض کنیم که بشر یک رشته احتیاجات دارد که آن احتیاجات را فقط دین تامین می کند، چیز دیگری غیر از دین و مذهب قادر نیست آن احتیاجات را تامین کند، و الا اگر چیزی در این دنیا پیدا شد که توانست مثل دین یا بهتر از دین آن حاجت و آن خواسته را که دین تامین می کرده است تامین کند، آنوقت دین از میان می‌رود، خصوصا اگر بهتر از دین هم تامین کند.در پیشرفت تمدن چقدر چیزهاست که به چشم خودمان می‌بینیم زود به زود عوض می‌شود، یک چیزی می‌آید و فورا جای آن را می گیرد.یک مثال محسوس عرض کنم، خیلی ساده: تا چند سال پیش همه ما جوراب نخی می‌پوشیدیم، یکمرتبه این جورابهای نایلونی آمد.تا آمد بلادرنگ جورابهای نخی از بین رفت و حتی کاسبها و آن کسانی که کارشان و شغلشان کار جوراب نخی فروشی بود اگر به کار دیگری تغییر شغل ندادند همه از بین رفتند، چون بشر عاشق چشم و ابروی جوراب نخی نیست، جوراب می‌پوشد برای اینکه جوراب داشته باشد، پوششی برای پا داشته باشد، می‌خواهد دوام داشته باشد، قشنگ و زیبا باشد، لطیف باشد، وقتی یک چیزی آمد که دوامش از این بهتر و خودش هم لطیف‌تر و صرفه‌اش نیز بیشتر است، این باید برود دنبال کارش زیرا زمانی خواسته‌های بشر را تامین می کرد و تا آن زمان هم جا داشت، حالا چیز دیگری پیدا شده که آن خواسته را خیلی بهتر از آن تامین می کند.چگونه است که وقتی چراغ برق آمد چراغ موشی را باید از سرویس خارج کرد؟ صنار هم آن را نمی‌خرند؟ بشر چراغ موشی را برای چکار می‌خواست؟ آن را برای حاجتی می‌خواست.چراغ برق آمد، هم نورش از آن بهتر بود و هم دود نمی کرد، پس دیگر چراغ اولی را می‌اندازد دور، باید برود، چون خواسته‌ای را که او تامین می کرد برق خیلی بهتر از آن تامین می کند.اما اگر چیزی باشد که در اجتماع بشر آنچنان مقام و موقعیتی داشته باشد که هیچ چیز دیگر قادر نباشد جای آن را بگیرد، آن خواسته‌ای را که او تامین می کند، هنری که او دارد، کاری که او دارد، هیچ چیز دیگر نتواند کار او را انجام دهد، نتواند هنر او را داشته باشد، ناچار باقی می‌ماند.شما در این شرکت نفت‌خودتان اگر در جایی کارگری داشته باشید و کارگری بهتر از او پیدا کنید، خیلی دلتان می‌خواهد آن کارگر اول خودش استعفا داده کنار رود و آن کسی که بهتر است بیاید جای او را بگیرد، اما اگر کارگر اولی هنر نحصر به فردی داشته باشد امکان ندارد بگذارید برود، نازش را می کشید و نگهش می‌دارید.

پس دین اگر بخواهد باقی باشد یا باید خودش جزو خواسته‌های بشر باشد، یا باید تامین کننده خواسته‌های بشر باشد آن هم

بدین شکل که تامین کننده منحصر به فرد باشد.
اتفاقا دین هر دو خاصیت را دارد، یعنی هم جزو نهاد بشر است، جزو خواسته‌های فطری و عاطفی بشر است و هم از لحاظ تامین حوائج و خواسته‌های بشری مقامی را دارد که جانشین ندارد و اگر تحلیل کنیم معلوم می‌شود اصلا امکان ندارد چیز دیگری جایش را بگیرد.

فطری بودن دین

قرآن راجع به قسمت اول که دین را خدا در نهاد بشر قرار داده این طور می‌فرماید: فاقم وجهك للدین حنیفا فطرة الله التی فطر الناس علیها (۲).
توجه خویش را به سوی دین حقگرایانه پایدار و استوار کن.همانا این فطرة الله را که همه مردم را بر آن آفریده، نگهدار.
علی (علیه السلام) نیز انبیاء را این طور تعریف می‌کند: «خدا انبیاء را یکی پس از دیگری فرستاد تا اینکه وفای آن پیمانی را که در نهاد بشر با دست‌خلقت بسته شده از مردم بخواهند، از مردم بخواهند به آن پیمانی که با زبان بسته نشده و روی کاغذ نیامده بلکه روی صفحه دل آمده، روی عمق ذات و فطرت آمده، قلم خلقت او را در سر ضمیر، در اعماق شعور باطن بشر نوشته است، به آن پیمان باوفا باشند» (۳)
غرضم استشهاد نبود که از راه استشهاد به قرآن مدعای خود را اثبات کرده باشم بلکه خواستم عرض کنم که این نظریه را برای اولین بار قرآن ابراز داشته است که دین جزو نهاد بشر است، و قبل از اسلام چنین تزی در جهان وجود نداشت.تا قرن هفدهم و هجدهم و نوزدهم میلادی، بشر در این زمینه‌ها هزار گونه فکر می‌کرد، در حالی که اکنون می‌بینیم کاوشهای روانی، هماهنگ با قرآن می‌گوید: «فطرة الله التی فطر الناس علیها».

پی نوشتها

۱.درسهای تاریخ، بخش دین و تاریخ/ص ۶۶.
۲.روم/۳۰.
۳.نهج البلاغه، خطبه اول.
کتاب: مجموعه آثار ج ۳ ص ۳۸۳
نویسنده: استاد شهید مطهری

نظریات درباره علل پیدایش دین

نظریات درباره علل پیدایش دین

راجع به اینکه دین چگونه در میان مردم پیدا شد و آیا از میان خواهد رفت‌یا نه، حرفها و فرضیه‌ها آنقدر زیاد است که اگر بخواهیم همه آنها را برشماریم وقت زیادی می‌گیرد، به اجمال برایتان عرض می‌کنم: زمانی آمدند گفتند دین مولود ترس است، بشر از طبیعت می‌ترسیده، از صدای غرش رعد می‌ترسیده، از هیبت دریا می‌ترسیده، و نتیجه ترس سبب شده که فکر

دین در سر مردم پیدا شود.یکی از حکمای قدیم روم به نام «لوکرتیوس» گفته است: «نخستین پدر خدایان ترس است» (۱). در زمان ما هم بوده و هستند کسانی که همین فرضیه قدیمی و کهنه را تایید می‌کنند و مکرر در سخنان خود به عنوان یک فکر تازه آن را بازگو می‌نمایند.

بعضی گفتند علت پیدایش دین جهل و نادانی بشر است، بشر می‌خواسته حوادث جهان را تعلیل نماید و برای آنها علت ذکر کند و چون علتها را نمی‌شناخته است، علت ماوراء طبیعی برای حوادث فرض کرده است.

بعضی دیگر گفته‌اند علت اینکه بشر به سوی دین گراییده علاقه‌ای است که به نظم و عدالت دارد، وقتی که در دنیا از طرف طبیعت یا اجتماع بی‌عدالتی می‌بیند، برای اینکه تسکینی جهت آلام درونی خود پیدا کند دین را برای خویشتن می‌سازد.

صاحبان فرضیه‌های فوق گفتند: علم را توسعه بدهید، دین از میان می‌رود.چنین فرض کردند که با توسعه علم، خود به خود دین از میان می‌رود، عالم شدن مساوی است با بی‌دین شدن.

بعضی آمدند برای پیدایش دین یک علت دیگر فرض کردند و گفتند دین وسیله‌ای است برای کسب امتیاز در جامعه‌های طبقاتی.این فرضیه مارکسیستهاست.گفتند بشر در ابتدا زندگی اشتراکی داشته است، آن وقتی که زندگی ابتدائی و قبیله‌ای بوده است، در آن زمان اساسا دینی وجود نداشته، به علل خاصی مالکیت پیدا می‌شود، جامعه طبقاتی به وجود می‌آید، فئودالیسم به وجود می‌آید، بعد از فئودالیسم کاپیتالیسم پیدا می‌شود، طبقه حاکم به وجود می‌آید و طبقه محکوم، مظلوم و رنجبر و زحمتکش، بالاخره در جامعه فئودالیستی و کاپیتالیستی طبقه حاکمه برای اینکه منافع خود را حفظ کند دین را اختراع می‌کند تا طبقه محکوم در مقابل او قیام نکند، دین وسیله‌ای است، افساری، پوزبندی است برای طبقه مظلوم و محکوم از طرف طبقه ظالم و حاکم.

صاحبان فرضیه‌های دیگر گفتند علم چاره کننده دین است، اگر علم بیاید دین از میان می‌رود.اما این فرضیه، یعنی فرضیه مارکسیستها علم را چاره کننده دین نمی‌داند.اینها بعد از اینکه دیدند علم آمد و دین باقی ماند و دیدند دانشمندان طراز اولی همچون پاستور و غیره در آستانه دین زانو زدند، گفتند خیر، علم چاره کننده دین نیست، دین اساسا مولود جهل نیست، مولود ترس هم نیست، مولود علاقه فطری انسان به نظم و عدالت هم نیست، دین اختراع طبقه حاکمه در مقابل طبقه محکوم است، تا وقتی که جامعه طبقاتی وجود دارد و لو آنکه علم به عرش هم برسد باز دین هست، جامعه اشتراکی به وجود بیاورید، طبقات را از میان ببرید، طبقات را که از میان بردید دین هم خود به خود از میان خواهد رفت، دین یک ابزاری است، یک دامی است، یک شبکه‌ای است که طبقه حاکم نصب کرده است، وقتی خود آن طبقه از بین رفت ابزار کارش هم از میان می‌رود، خلاصه اینکه مساوات کامل برقرار کنید، دین از میان خواهد رفت.

این فرضیه نیز نتوانست در دنیا برای خود جایی باز کند، زیرا از طرفی علما ثابت کردند دین از مالکیت قدیم‌تر است، در دوران اشتراکی اولی هم دین بوده است، در همان دوران اشتراک اولیه و پیش از پیدایش جامعه‌های طبقاتی هم دین بوده است و پرستش وجود داشته، و از طرف دیگر این توجیه و تفسیر با واقعیت تاریخ تطبیق نمی‌کند و تاریخ دوران گذشته حتی خلاف این نظریه را نیز نشان می‌دهد، دین همیشه از میان طبقات ضعیف و محکوم ظهور کرده است، رهبران دینی اشخاصی چون موسی بوده‌اند با گروهی زیر دست و بیچاره در مقابل قومی حاکم و مسلط یعنی فرعون و فرعونیان.

وقتی پیغمبر اسلام ظهور کرد چه کسانی از او حمایت کردند؟ متنفذین و پولدارها و رباخوارها؟ آنها همانها هستند که پیغمبر اکرم علیه آنها قیام کرد.قرآن اینها را با کلمه «ملا» تعبیر می‌کند، یعنی اشراف.اینها همه مخالف بوده‌اند.اینهایی که این طبقه را تشکیل می‌دادند همان رهبران مخالفین آن حضرت بودند از قبیل ابو سفیان، ابو جهل، ولید بن مغیره.اینها همه از گردن

کلفتان درجه اول عربستان بوده‌اند.

اما آنهایی که به عنوان یاران و گروندگان پیغمبر اکرم اسمشان را در تاریخ می‌بینیم از قبیل عمار یاسر، ابوذر غفاری، سلمان پارسی، عبد الله بن مسعود و نظایر آنها جزو طبقات زیر دست و محکوم و مظلوم اجتماع بوده‌اند.

تقریبا در یک سال و نیم پیش که خروشچف هنوز سقوط نکرده بود، در روزنامه‌های اطلاعات و کیهان خبری را خواندم و اتفاقا همان وقت در سخنرانی‌ای که در تهران داشتم آن را نقل کردم و گفتم «بخوانید و تعجب کنید».آن وقت «بن بلا» رئیس جمهور پیشین الجزایر هنوز بر سر کار بود.بن بلا گفته بود «وقتی خروشچف به الجزایر آمد من به او گفتم که اسلام می‌تواند در شمال افریقا به عنوان نیروی محرک و نیروی انقلابی عظیمی به کار رود.خروشچف تصدیق کرد و گفت بله، یک نفر دیگر هم از تئوریسینهای کمونیست که گویا از فرانسه یا ایتالیا به الجزایر آمده بود، او هم پذیرفته بود که اسلام در شمال افریقا می‌تواند عامل تحرک اجتماع و عامل مبارزه با امپریالیسم بوده باشد».من این را در مجلس آن شب نقل کرده و گفتم آقایان اینها همان کسانی هستند که تا پنجاه سال پیش می‌گفتند دین افیون ملتهاست، اختراعی است که طبقه حاکم علیه طبقه محکوم کرده است، ولی حالا که اسلام را از نزدیک می‌بینند و یک مسلمان انقلابی مثل «بن بلا» اسلام را برای آنها تشریح می‌کند، تصدیق می‌کنند که اسلام می‌تواند محرک تاریخ باشد. بنابراین، فرضیه فوق هم راجع به مبدا و منشا پیدایش دین منسوخ شد و از بین رفت.

فرضیه‌ای هم فروید آورد.این فرضیه را هم برای شما نقل می‌کنم.از نقل این فرضیه‌های گوناگون حداقل اینقدر می‌توانید استنباط کنید که در مغرب زمین در میان مخالفین دین، وحدت نظری وجود ندارد، هر یک از مخالفین چیزی مخصوص به خود گفته است.

فروید گفت: دین نه ناشی از ترس است، نه از جهل است، نه عکس العمل در مقابل بی‌نظمی‌هاست و نه عاملی است در راه کسب امتیازات طبقاتی.او همان طوری که همه حوادث اجتماع را با غریزه جنسی تحلیل و توجیه می‌کرد، خواست دین را هم از این راه توجیه کند و نتیجتا گفت: بشر در اجتماع از نظر جنسی محرومیتهایی پیدا می‌کند که موجب می‌شود غریزه عقب رانده شده و به شعور ناخودآگاه برود.وقتی که آنجا رفت قیود اجتماعی جلویش را می‌گیرد که بیرون نیاید، اما در آن صورت این محرومیتها از راهها و به شکلهای دیگری بروز می‌کند که یکی از آنها دین است.دین ریشه‌اش تمایل جنسی است و نه چیز دیگر.او همچنین می‌گفت که ریشه اخلاق هم تمایلات جنسی است، علم هم ریشه‌اش جنسی است.

اگر از او می‌پرسیدیم آیا به عقیده شما دین چه موقعی از میان مردم خواهد رفت؟ می‌گفت: آزادی جنسی مطلق بدهید به طوری که هیچ محرومیت جنسی وجود نداشته باشد، در آن صورت دین هم وجود نخواهد داشت.اما طولی نکشید که فروید خودش هم از حرف خودش پشیمان شد.شاگردهایش نیز از او نپذیرفتند.در همین جاست که نظریه فطری بودن دین و اینکه دین جزو نهاد بشر است پیدا می‌شود.

نظریه فطری بودن دین

در مورد فطری بودن دین، دانشمندان زیادی نظر داده‌اند.یکی از آنها روان شناس بسیار معروف جهانی و شاگرد فروید، یونگ است.او می‌گفت اینکه آقای فروید می‌گوید دین از نهاد ناخودآگاه بشر تراوش می‌کند درست است، ولی اینکه او خیال می‌کند عناصر روان ناخودآگاه بشر منحصر به تمایلات جنسی‌ای که به شعور باطن گریخته‌اند می‌باشد بی‌اساس

است.انسان یک روان ناخودآگاه فطری و طبیعی دارد.روان ناخودآگاه بشر بر خلاف ادعای فروید صرفا انباری که از شعور ظاهر در آن چیزهایی ریخته شده و پر شده باشد نیست.به عبارت دیگر شعور باطن هرگز به صورت یک ظرف خالی که فقط از شعور ظاهر چیزی بگریزد و آنجا رفته و آن را پر کند نیست.او می گفت: فروید به قضیه «روان ناخودآگاه» خوب پی برده بود، اما بعدا به اشتباه خیال کرد که روان ناخودآگاه فقط از عناصر مطرود از شعور ظاهر تشکیل می گردد، خیر، روان ناخودآگاه جزء سرشت بشر است، عناصر رانده شده می‌روند آنجا و به آن ملحق می‌شوند، دین جزء اموری است که در روان ناخودآگاه بشر به طور فطری و طبیعی وجود دارد.

روان شناس و فیلسوف معروف امریکایی «ویلیام جیمز» کتابی نوشته که خیال می‌کنم به نام دین و روان چاپ شده.من چاپ شده آن را ندیده‌ام.در پنج‌یا شش سال پیش که یکی از دوستان آن را ترجمه کرده بود نسخه خطی ترجمه را آورد پیش من که ببینمش، ترجمه‌اش را آن وقت‌خواندم.در آن موقع هنوز اسمی روی کتاب نگذاشته بود، شنیده‌ام حالا چاپ شده.ویلیام جیمز روان شناسی تجربی را به سبک مخصوص خود ابداع کرده است و روی مسائل روانی - مذهبی سالها مطالعه کرده، سالها افراد را، بیماران و غیر بیماران را مورد تجربه و آزمایش قرار داده و روی ایشان مطالعه کرده است.این شخص در کتاب خود می گوید: «درست است که سرچشمه بسیاری از امیال درونی ما امور مادی طبیعی است، ولی بسیاری از آنها هم از دنیایی ماورای این دنیا سرچشمه می گیرد» (۲).

او همچنین می گوید: «دلیل اینکه اصولا بسیاری از کارهای بشر با حسابهای مادی جور در نمی‌آید همین است» (۳).

می گوید: «من در هر امر «مذهبی» همیشه نوعی وقار و صمیمیت، وجد و لطف، محبت و ایثار می‌بینم.حالات روانی - مذهبی خواصی دارد که آن خواص با هیچ حالت از حالات بشر تطبیق نمی کند.» (۴)

می گوید: «به همان دلیل که یک سلسله غرایز مادی، ما را با این دنیا پیوند می‌دهد، غرایز معنوی هم ما را با دنیای دیگر پیوند می‌دهد» (۵).

این مرد تعبیرات عجیبی دارد.گاهی می گوید: «این فلسفه‌هایی که بشر به وجود آورده (یعنی فلسفه‌های ماورای طبیعی) به منزله ترجمه‌هایی است که انسان از زبان دیگری انجام داده باشد» (۶).

یعنی اینهایی را که بشر خیال می کند در مسائل ماورای طبیعت با فکر و عقل خود بدان رسیده، اینها در واقع ندای دل خود اوست، قلب او و دل او با زبان دیگری، با نور دیگری، با روشنایی دیگری آنها را دریافته و بعد با زبان عقل به آنها شکل فلسفی داده است.

آلکسیس کارل جراح و فیزیولوژیست معروف فرانسوی که بعدها مقیم امریکا شده، همان شخصی که کتاب انسان موجود ناشناخته را که بسیار جالب و عمیق است نوشته و یک بار هم برنده جایزه نوبل شده، راجع به حقیقت دعا کتابی دارد به نام نیایش که ترجمه هم شده است.او می گوید: «دعا عالی‌ترین حالت مذهبی در انسان است و حقیقت آن پرواز روح بشر است به سوی خدا» (۷).

هم او می گوید: «در وجدان انسان شعله فروزانی است که گاه و بیگاه انسان را متوجه خطاهای خویش می کند، متوجه گمراهیها و کج فکری‌هایش می‌سازد.همین شعله فروزان است که انسان را از راه کجی که می‌رود باز می‌دارد» (۸).

او می گوید: «گاهی انسان در حالات معنوی خود جلال و ابهت آمرزش را احساس می کند» (۹).

در این زمینه گفته‌ها زیاد است.اینها را برای این گفتم که اولا بدانید در میان خود منکرین دین، راجع به منشا دین و اینکه دین ناشی از چیست، آیا ناشی از ترس است، ناشی از جهل است، و یا از چیز دیگری است، وحدت نظری وجود ندارد و ثانیا

بسیاری از دانشمندان معروف و مشهور جهان به فطری و طبیعی بودن حس دینی نظر داده‌اند و آن را جزء لا ینفک وجود بشر به شمار آورده‌اند.

در اینجا بد نیست نظریه معروف‌ترین دانشمند عصر ما را درباره حس دینی و مبنا و منشا آن نیز برای شما نقل کنم.اخیرا مجموعه‌ای منتشر شده است که حاوی یک سلسله نامه یا مقاله یا سخنرانی از فیزیسین و ریاضی‌دان معروف و بزرگ عصر ما آلبرت اینشتاین است.در این مجموعه فصلی دارد تحت عنوان «مذهب و علوم».در اینجا اینشتاین نظر خود را درباره مذهب و وظیفه‌ای که علوم و هنرها در زمینه مذهب دارند بیان می‌کند.این دانشمند مدعی است که احساسات موجود مذهب متفاوت است، علت گرایش به مذهب را در همه طبقات نمی‌توان یکسان دانست.او می‌گوید: «برای یک انسان ابتدائی‌ترس - ترس از مرگ، ترس از گرسنگی، ترس از جانور وحشی، ترس از مرض - ایجاد کننده زمینه مذهبی است.فکر محدود و عدم رشد عقل انسان بدوی برای خود موجودات کم و بیش شبیهی می‌سازد.این موجودات را با دست و فکر خود می‌سازد و بعد از این آفریدن به این فکر می‌افتد که چگونه از خشم آنها جلو بگیرد، چطور بر سر لطفشان بیاورد.این گونه مذهب را مذهب ترس باید نامید و خدایی که در این مذهب پرستیده می‌شود خدای واقعی نیست، منجر به نوعی بت‌پرستی می‌شود» (۱۰). می‌گوید: «خصیصه اجتماعی بشر نیز یکی از تبلورات مذهب است.یک فرد می‌بیند پدر و مادر، خویشان و رهبران و بزرگان می‌میرند، یک یک اطراف او را خالی می‌گذارند، پس آرزوی هدایت‌شدن، دوست داشتن، محبوب بودن و اتکاء و امید داشتن به کسی، زمینه قبول عقیده به خدا را در او ایجاد می‌کند» (۱۱).

به عقیده اینشتاین خدایی که ناشی از این احتیاج است نیز خدای واقعی نیست.صفاتی که برای او فرض می‌شود همه صفات انسانی است.کتاب مذهبی یهودیان و همچنین انجیل اینچنین خدایی را معرفی می‌کنند.این مذهب نسبت به مذاهب ترس یک درجه تکامل یافته است.آنگاه چنین می‌گوید: «ولی فراموش نشود که در این بین عده قلیلی از افراد و اجتماعات یافت می‌شوند که یک معنی واقعی از وجود خدا را ورای این اوهام دریافته‌اند که واقعا دارای خصائص و مشخصات بسیار عالی و تفکرات عمیق و معقول بوده به هیچ وجه قابل قیاس با آن عمومیت عقیده نیستند» (۱۲).

مقصودش این است که گمان نرود در میان اجتماعاتی که آن دو نوع مذهب وجود داشته و دارد همه افراد فکرشان درباره خدا سطحی است، افرادی هم در همان جماعات یافت می‌شوند که خدا را آنچنان که شایسته قدس و جلال او هست در نظر می‌آورند و پرستش می‌نمایند.آنگاه چنین می‌گوید: «یک عقیده و مذهب ثالث، بدون استثناء در ذهن همه وجود دارد، گر چه با شکل خالص و یکدست در هیچکدام یافت نمی‌شود.من آن را «احساس مذهبی آفرینش یا وجود» می‌نامم.بسیار مشکل است که این احساس را برای کسی که کاملا فاقد آن است توضیح دهم، بخصوص که در اینجا دیگر بحثی از آن خدا که به اشکال مختلفه تظاهر می‌کند نیست.در این مذهب، فرد به کوچکی آمال و هدفهای بشر و عظمت و جلالی که در ماورای امور و پدیده‌ها در طبیعت و افکار تظاهر می‌نماید پی می‌برد.او وجود خود را یک نوع زندان می‌پندارد چنانکه می‌خواهد از قفس تن پرواز کند و تمام هستی را یکباره به عنوان حقیقت واحد دریابد ...» (۱۳)

مطابق این بیان در انسان - و حداقل در افراد رشد یافته انسانها - چنین احساسی وجود دارد که می‌خواهد از وجود محدود خود خارج شود و خود را به قلب هستی رساند.در انسان میلی وجود دارد که آرام نمی‌گردد مگر آنکه خود را با خدا و منبع هستی متصل ببیند.این همان است که قرآن کریم فرموده است: الذین امنوا و تطمئن قلوبهم بذکر الله، الا بذکر الله تطمئن القلوب (۱۴).

تنها با یاد خدا و جای گرفتن خدا در قلب است که دل آدمی آرامش خویش را باز می‌یابد.

مولوی معنوی ما این عشق و احساسی را که اینشتاین «احساس آفرینش» نام نهاده است، چه خوب و عالی در هفت قرن قبل از اینشتاین بیان کرده است:

جزءها را رویها سوی کل است

بلبلان را عشق با روی گل است

آنچه از دریا به دریا می‌رود

از همانجا کامد آنجا می‌رود

از سر که سیلهای تند رو

وز تن ما جان عشق آمیز رو

من نمی‌دانم ما چه جور آدمهایی هستیم! همین قدر که کسی در یک جا نوشت دین به طور کلی ناشی از ترس یا جهل ست‌خیال می‌کنیم همان طوری که کشف شده آب ترکیبی از اکسیژن و ئیدروژن است و در لابراتوارهای معظم دنیا هم مسلم و قطعی شده است، این مطلب هم که دین ناشی از ترس یا جهل است به همین صورت است.

نه آقا، اینطور نیست.اگر اندک توجهی بکنید می‌بینید حتی در میان خود منکرین دین راجع به اینکه دین از چه ناشی شده و از کجا آمده، وحدت نظری وجود ندارد.

نظریات مختلفی از طرف آنها ابراز شده و همه رد شده است.حتی اکثریت دانشمندان امروز «توحید» را پذیرفته‌اند، اصول دین را پذیرفته‌اند.اگر دین حقیقتا مولود جهل بوده آیا معنی داشت که اینشتاین دانشمندترین انسان عصر حاضر هم خداپرست باشد؟! نه تنها او که دانشمندترین انسان عصر خود بود، بلکه دنیای علم به سوی قبول‌فطرة الله التی فطر الناس علیها (۱۵) پیش می‌رود.

پی نوشتها

۱.درسهای تاریخ، بخش دین و تاریخ/ص ۵۶.

۲.دین و روان، ترجمه مهدی قائنی.

۳.همان ماخذ.

۴.دین و روان، ص ۱۵.

۵.دین و روان.

۶.همان ماخذ.

۷.نیایش، بخش اول.

۸.نیایش.

۹.نیایش.

۱۰.نقل از مجموعه‌ای از نامه‌ها و مقالات آلبرت اینشتاین، فصل «مذهب و علوم».

۱۱.مجموعه‌ای از نامه‌ها و مقالات آلبرت اینشتاین، فصل «مذهب و علوم».

۱۲ و ۱۳.همان ماخذ.

۱۴.رعد/۲۸.

۱۵.روم/۳۰.

کتاب: مجموعه آثار ج ۳ ص ۳۸۹

نویسنده: استاد شهید مطهری

ویژگی‌های هدایت الهی

هدایت

وقتی هدایت به معنای واقعی است که از ناحیه خدای سبحان باشد، و وقتی از خدای سبحان است که آدمی را به صراط مستقیم کشانیده با انبیا (ع) همراه کند.و علامت این نیز این است که برگشت همه دستورات آن به توحید و اقامه دعوت حق و عبودیت و تقوا باشد.

پس هر دعوت و هدایتی که بین انبیا فرق گذاشته و مردم را نسبت به بعضی از آنان کافر و نسبت به بعضی دیگر مؤمن کند، و یا بین احکام خدا تفرقه انداخته مردم را به عمل به بعضی از آنها و ترک بعضی دیگر دعوت می‌کند، و یا از عهده تامین سعادت زندگی انسانی بر نمی‌آید و یا انسان را به سوی شقاوت و بدبختی سوق می‌دهد، هدایت خدایی و مورد امضا و رضای پروردگار نیست و از راه فطرت منحرف است.

قرآن کریم در این باره می‌فرماید: "ان الذین یکفرون بالله و رسله و یریدون ان یفرقوا بین الله و رسله و یقولون نؤمن ببعض و نکفر ببعض و یریدون ان یتخذوا بین ذلک سبیلا اولئک هم الکافرون حقا" (۱) و نیز می‌فرماید: "ا فتؤمنون ببعض الکتاب و تکفرون ببعض فما جزاء من یفعل ذلک منکم الا خزی فی الحیوة الدنیا و یوم القیمة یردون الی اشد العذاب" (۲) و نیز می‌فرماید: "و من اضل ممن اتبع هویه بغیر هدی من الله ان الله لا یهدی القوم الظالمین " (۳) یعنی راه پیروی هوای نفس راه هدایت خدا نیست، بلکه بی راهه‌ای است که هرگز سالکش را به سعادت حیات نمی‌رساند، چون چنین راهی ظلم است و هرگز خداوند ظلم و ستم را وسیله سعادت قرار نداده و نخواهد داد.

کوتاه سخن اینکه، یکی از خصوصیات هدایت الهی این است که ضلالت در آن راه نداشته و هیچ وقت سالک را به ضلالت نمی‌کشاند.خصوصیت دیگر آن این است که وقتی برای انسان باقی می‌ماند که شکرش بجا آورده شود، و گر نه از چنگ انسان می‌رود، و آدمی دچار ضلالت می‌گردد.آری، خدا وقتی این هدایت را به کسی روزی کرد چنین نیست که دیگر خودش در آن سلطنت، و دخل و تصرفی نداشته باشد، چون عطایای خدا بر خلاف عطایای ما نعمت مورد عطا را از تحت ملکیت و سلطنت خدا بیرون نمی‌کند.پس اینطور نیست که هدایت بعد از اینکه به دست ما آمد برای ما باقی مانده و خلاصه مال ما باشد، چه اینکه شکرش را بجا بیاوریم و چه نیاوریم.بلکه باقی ماندنش موقوف بر این است که به لوازم توحید و عبودیت عمل شود، و لذا در آخر آیه مورد بحث فرمود: "و لو اشرکوا لحبط عنهم ما کانوا یعملون".و اگر از کفران نعمت هدایت تعبیر به خصوص شرک کرده برای این است که زمینه گفتار، مساله توحید می‌باشد.

پی‌نوشتها

۱) کسانی که به خـدا و پیغمبرانش کفر می‌ورزنـد و می‌خواهنـد بین خـدا و فرسـتادگان او جـدائی بیندازنـد و می گویند: ما به برخی ایمان آورده و به پاره‌ای کفر می‌ورزیم، و می‌خواهنـد راهی میان کفر و ایمان اتخاذ کننـد ایشان حقا کافرند.سوره نساء آیه ۱۵۱
۲) آیا نسبت به بعضـی از کتاب ایمان می‌آورید و بعضـی دیگر را کافر می‌شوید؟ جزای هر کس از شما که چنین کند چیزی جز خواری در زندگی دنیا نیست و در روز قیامت به سوی شدیدترین عذابها بازگشت خواهند نمود.سوره بقره آیه ۸۵
۳) و کیست گمراه‌تر از آن کسـی که راه هـدایت خدا را رها کرده و از هوای نفس خود پیروی کند، البته خدا قوم سـتمکار را هرگز هدایت نخواهد کرد.سوره قصص آیه ۵۰
کتاب: ترجمه المیزان، ج ۷، ص ۳۴۶
نویسنده: علامه طباطبایی

دین و پرستش در تاریخ

دین و پرستش در تاریخ

یکی از امـوری که همـواره در طـول تاریـخ بشـری وجود داشـته و انسـان نتوانسـته است برای همیشه آن را به دست فراموشـی سپارد، دین و پرسـتش می‌باشد.آن چنانکه هیچ چیز دیگر نتوانسته است خلأ ناشی از فقدان دین و پرستش را برای مدت زمان درازی پر کند.چنانکه گفته شد، میل و کششی که ریشه در فطرت انسان داشته اگر چه انسان مدتی ندای آن را در درون خود خفه سازد و از آن جدا گردد، ولی به ناچار بعد از گذشت مدت زمانی به آن‌باز می گردد.
هر کسی کو دور ماند از اصل خویش
باز جوید روزگار وصل خویش
در طول تاریـخ، با وجود تلاش‌هایی که از طرف مخالفین برای ریشه کن کردن دین به عمل آمده است، انسان نتوانسـته آن را برای همیشه به دست فراموشـی سپارد.اگر چه در تشـخیص دین حق از دین باطـل به خطـا افتاده و گاهی بت را با خـدا اشـتباه گرفته و به پرستش ماه، آفتاب، ستارگان و حتی حیوانات و ... پرداخته است.اما به هر صورت نتوانسته است از پرستش و توجه به خالق برای همیشه روی گردان شود.
انبیا مأموریت داشـته‌انـد که با آموزش‌های خود اولا، این میل فطری را در انسان بیدار سازند و پرده‌های ضـخیم نفسانیات را از روی فطرت سـلیم او کنار زننـد و با توجه دادن انسان به نشانه‌های خداوندی، او را به سوی فطرت اولیه‌اش هدایت نمایند.ثانیا، ایـن گرایش درونی و ایـن میـل نیرومنـد معنوی را در مسـیر و مجرای صـحیح آن هـدایت کننـد و از انحراف آن بـه صـورت بت‌پرستی، ستاره‌پرستی، گاوپرستی، ماده‌پرستی، گروه‌پرستی و ... جلوگیری نمایند.
اگر دین و پرسـتش ریشه در فطرت آدمی نـداشت یـا به ادعای برخی بی‌خبران حاصل جهل یا ترس بود، در این صورت مانند بسـیاری از چیزهای دیگر، با گذشت زمان به کلی از صـحنه روزگار، خارج و با افزایش علم و از بین رفتن ترس، جای خود را به چیز کامل‌تر می‌داد.اما چون نیاز به دین و پرسـتش از اعماق روح و شـعور باطنی انسان می‌جوشـد، نه تنها هیـچ چیز نخواهد توانست جایگزین آن شود، بلکه با افزایش آگاهی‌ها، مقام دین در زندگی انسان، محکم‌تر شده است.
گرایش مجـدد انسـان غربی از بی‌بنـد و بـاری‌هـا به دین و سر برآوردن دین از زیر فشارهای شدیـد در جامعه‌های کمونیستی،

خود گواه روشنی بر این حقیقت است.قرآن درباره فطری بودن دین می‌فرماید:
روی خود را حق گرایانه به سوی دین الهی نگه دار.این فطرت الهی است که خداوند مردم را بر آن آفریده و برای آفرینش، تغییر و تبدیلی نیست.این است دین استوار.اما بیشتر مردم نمی‌دانند.به سوی خدا بازگشت خواهید کرد؛ از خدا بترسید؛ نماز را به پا دارید و از مشرکان نباشید. (۱)

اعتدال در امیال

اکنون این سؤال پیش می‌آید که چرا بعضی از افراد با وجود این میل نیرومند فطری، از پرستش خداوند روی برمی‌تابند و خدا را انکار می‌کنند؟ آیا آنان فاقد این کشش درونی هستند؟ و اگر نیستند چرا این انگیزه روحی، آنان را به سوی خدا سوق نمی‌دهد؟ در پاسخ این پرسش در مباحث گذشته به تفصیل سخن گفتیم و انگیزه‌های انکار خدا را بیان داشتیم.در اینجا از زاویه دیگری بدان نگریسته به توضیح آن می‌پردازیم.ساختمان وجودی انسان چنان است که دارای امیال و گرایش‌های چندی است.از جمله همین کشش فطری به سوی خداست و نیز امیال گوناگون دیگری که غرایز حیوانی و کشش‌های نفسانی از آنهاست.تردیدی نیست که آدمی برای زنده ماندن، نیازمند غرایزی ماند خوردن، خوابیدن، میل جنسی برای ادامه نسل و امیال فراوان دیگری است که اگر آنها را در حد طبیعی خود برآورده نسازد، امکان ادامه حیات برای او نیست یا نسل او از بین خواهد رفت.در میان این همه امیال و کشش‌های فطری که هر یک وظیفه‌ای را در حیات جسمی یا روحی انسان بر عهده دارد، اگر توجه به یک یا چند میل بیش از میزان مورد نیاز باشد، و تمامی توجه انسان به سوی‌آنها جذب شود، روشن است که در این صورت از توجه به استعدادها و گرایش‌های فطری دیگر باز خواهد ماند و این استعدادها به مرحله شکوفایی نخواهند رسید.
برای مثال، دانش آموزانی که تمام توجه آنها به بازی و ورزش است، تجربه نشان می‌دهد که معمولا از لحاظ درسی ضعیفند، یعنی توجه بیش از حد، به بازی و ورزش، مجال شکوفایی استعدادهای فکری را در آنان باقی نمی‌گذارد.همچنین کسانی که آگاه و ناآگاه تمام توجه خود را صرف شهوات و ظواهر دنیا می‌کنند، از توجه به معنویات که در رأس آنها خداوند قرار دارد، باز می‌مانند.در این صورت، جای تعجب نخواهد بود اگر چنین افرادی حتی از وجود یک میل نیرومند، مانند توجه به خدا در ضمیر خویش بی‌خبر بمانند و به علت بی‌خبری از آن، حتی منکر وجود آن گردند.
هر چه توجه به لذات دنیوی در آدمی فزونی گیرد و نفسانیات، او را به سوی خود جذب کند، به همان اندازه امکان توجه به خدا و معنویات در وجود او کاسته می‌شود، به عبارت دیگر، توجه به خدا و ارزش‌های معنوی در روح آدمی، فضای مساعد می‌طلبد.اگر فضای روحی به علت غلبه شهوات، مناسب نباشد، استعدادهای معنوی و شعور عالی در انسان رشد نمی‌کند.دل‌هایی که سرتاسر آن را عشق به مادیات و ظلمت نفسانیات پر کرده است، توانایی درک ارزش‌های والای معنوی را از دست می‌دهند.در چنین دل‌های آکنده از تاریکی، جایی برای تابش نور حق باقی نمی‌ماند.
در آیاتی از قرآن که سخن از مهر زدن بر دل‌های کافران رفته است، اشاره به همین مطلب است که این افراد آن چنان دل‌هایشان آکنده از ظلمت نفسانیات می‌شود که دیگر قابلیت هدایت و استعداد درک حقیقت را از دست می‌دهند.
خلوت دل نیست جای صحبت اغیار
دیو چو بیرون رود فرشته در آید

پی‌نوشتها

۱) فاقم وجهک للدین حنیفا فطرت الله التی فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله ذلک الدین القیم و لکن اکثر الناس لا یعلمون، منیبین الیه و اتقوه و اقیموا الصلوة و لا تکونوا من المشرکین. (سوره روم (۳۰) آیه ۳۰ و ۳۱)
کتاب: جهان بینی و معارف تطبیقی، ص ۸۱
نویسنده: یحیی کبیر

هدف نبوت‌ها و بعثت‌ها

هدف نبوت‌ها و بعثت‌ها

مسأله اساسی این است که هدف اصلی از بعثت پیامبران و انزال کتاب‌های آسمانی چیست؟
ممکن است گفته شود: هدف اصلی، هدایت، سعادت و نجات مردم است.شک نیست که پیامبران برای هدایت مردم و سعادت و نجات آنها و ... مبعوث شده‌اند.سخن در این نیست.سخن در این است که این راه راست به چه مقصود نهایی منتهی می‌شود؟ سعادت مردم از نظر این مکتب در چیست؟ در این مکتب چه نوع اسارت‌ها برای بشر تشخیص داده شده که می‌خواهد مردم را از آن گرفتاری‌ها نجات دهد؟ این مکتب رستگاری را در چه چیز می‌داند؟
در قرآن کریم ضمن اینکه به همه این معانی اشاره یا تصریح شده، دو مفهوم مشخص ذکر شده که می‌رساند هدف اصلی، این دو امر است.یعنی همه تعلیمات پیامبران مقدمه‌ای است برای این دو امر که عبارتند از: شناخت و نزدیک شدن به خدا و دیگر برقراری عدل در جامعه.
قرآن کریم از طرفی می گوید:
یا ایها النبی انا ارسلناک شاهدا و مبشرا و نذیرا و داعیا إلی الله بإذنه و سراجا منیرا؛
ای پیامبر ما تو را گواه (گواه امت)، نوید دهنده، اعلام خطر کننده و دعوت کننده به سوی خدا به اذن او و چراغی نورانی فرستادیم.
در میان همه جنبه‌هایی که در این آیه آمده است، پیداست که دعوت به سوی خدا تنها چیزی است که می‌تواند هدف اصلی به شمار آید.از سوی دیگر درباره همه پیامبران می گوید:
لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان لیقوم الناس بالقسط؛ (۱)
ما پیامبران خویش را با دلایل روشن فرستادیم و با آنها کتاب و معیار فرود آوردیم تا مردم عدل را به پا دارند ...
این آیه صریحا برپا داشتن عدل را هدف بعثت پیامبران معرفی کرده است.
دعوت به خدا و شناخت او و نزدیک شدن به او، یعنی دعوت به توحید نظری و توحید عملی فردی، اما اقامه عدل و قسط در جامعه، یعنی برقراری توحیدی عملی در اجتماع.
اکنون این پرسش مطرح است که آیا هدف اصلی پیامبران، خداشناسی و خدا پرستی است و امور دیگر از جمله عدالت اجتماعی مقدمه آن است یا هدف اصلی برپا شدن عدل است و شناخت خدا و پرستش او و مقدمه برای تحقق این ایده اجتماعی است؟ به عبارت دیگر آیا هدف اصلی توحید نظری و توحید عملی فردی است یا هدف اصلی توحید عملی اجتماعی است؟

در اینجا چند دیدگاه ممکن است مطرح گردد:
۱.پیامبران از نظر هدف، ثنوی بوده‌اند، یعنی دو مقصد مستقل داشته‌اند: یکی از این دو مقصد به زندگی اخروی بشر مربوط است (توحید نظری و توحید عملی فردی) و دیگری به سعادت دنیوی او (توحید اجتماعی).پیامبران از آن نظر که در اندیشه سعادت دنیوی بشر بوده‌اند، به توحید اجتماعی پرداخته‌اند و از آن جهت که می‌خواسته‌اند سعادت اخروی بشر را تأمین کنند به توحید نظری و توحید عملی فردی پرداخته‌اند.
۲.هدف اصلی، توحید اجتماعی است.توحید نظری و توحید عملی فردی مقدمه لازم توحید اجتماعی است.توحید نظری به شناخت خداوند ارتباط دارد.برای انسان فی نفسه هیچ ضرورتی نیست که خدا را بشناسد.تنها عامل محرک روح او خدا باشد یا هزاران چیز دیگر.هم چنانکه به طریق اولی برای خداوند فرق نمی‌کند که انسان او را بشناسد یا نشناسد، بپرستد یا نپرستد، ولی نظر به اینکه کمال انسان در «ما» شدن و توحید اجتماعی است و این امر بدون توحید نظری و توحید عملی فردی میسر نیست، خداوند معرفت خود و پرستش خود را واجب کرده است تا توحید اجتماعی محقق گردد.
۳.هدف اصلی، شناخت خدا و رسیدن به اوست.توحید اجتماعی مقدمه وصول به این هدف عالی است.زیرا هم چنانکه قبلا گفته شد، در جهان بینی توحیدی، جهان ماهیت از اویی و به سوی اویی دارد.از این رو کمال انسان در رفتن به سوی او و نزدیک شدن به اوست.انسان از یک امتیاز خاص بهره‌مند است و آن اینکه به حکم
نفخت فیه من روحی (۲) واقعیتش واقعیت خدایی است و فطرت بشر فطرت خداجویان است.از این رو سعادت و نجاتش در معرفت خدا، پرستش و قرب به اوست.ولی نظر به اینکه انسان فطرتا اجتماعی است و اگر بر جامعه نظامات متعادل اجتماعی حکم فرما نباشد، حرکت خداجویانه انسان امکان پذیر نیست، پیامبران به اقامه عدل پرداخته‌اند.ارزش‌های اجتماعی از قبیل عدل، آزادی، مساوات و همچنین اخلاق اجتماعی از قبیل جود، عفو، محبت و احسان ارزش ذاتی ندارند و یا لذات، کمالی برای بشر محسوب نمی‌شود.همه ارزششان مقدمه‌ای است که با قطع نظر از ذی المقدمه، بود و نبود آنها برابر است.اینها شرایط وصل به کمالند نه خود کمال؛ مقدمات رستگاری‌اند نه خود رستگاری.
۴.هم چنانکه در نظریه سوم آمده است، کمال انسان بلکه کمال واقعی هر موجودی در حرکت به سوی خدا خلاصه می‌شود.ادعای اینکه پیامبران از نظرهدف، ثنوی بوده‌اند شرک است.چنانکه ادعای اینکه هدف نهایی پیامبران رستگاری دنیوی است باید اذعان داشت که رستگاری دنیوی جز برخورداری از مواهب طبیعت در سایه عدل و آزادی نیست و این همان ماده پرستی است.
ولی برخلاف نظریه سوم ارزش‌های اجتماعی و اخلاقی با اینکه مقدمه وصول به ارزش اصیل و یگانه انسان یعنی خداشناسی و خداپرستی است، ارزش ذاتی دارند.
توضیح اینکه رابطه مقدمه و ذی المقدمه دو گونه است.در یک گونه تنها ارزش مقدمه، رساندن به ذی المقدمه است.پس از رسیدن به ذی المقدمه، وجود و عدمش برابر است.مثلا کسی که می‌خواهد از نهر آبی بگذرد، سنگ بزرگی را در وسط نهر وسیله پریدن قرار می‌دهد.بدیهی است که پس از عبور از نهر، وجود و عدم آن سنگ برای انسان مساوی است.همچنین است نردبان برای عبور به پشت بام و کارنامه کلاس برای ثبت نام در کلاس بالاتر.گونه دیگر این است که مقدمه در عین اینکه وسیله رسیدن به ذی المقدمه است و در عین اینکه ارزش اصیل از آن ذی المقدمه است، پس از وصول به ذی المقدمه وجود و عدمش برابر نیست.پس از وصول به ذی المقدمه وجودش همانند قبل از وصول ضروری است.مثلا معلومات کلاس اول و دوم مقدمه است برای معلومات کلاس‌های بالاتر، اما چنین نیست که با رسیدن به کلاس‌های بالاتر، نیازی به آن معلومات

نباشد.بلکه تنها با داشتن آن معلومات و از دست ندادن آنهاست که می‌توان کلاس بالاتر را ادامه داد.

سر مطلب این است که گاهی مقدمه، مرتبه ضعیفی از ذی المقدمه است و گاهی نیست.نردبان از مراتب پشت بام نیست، لیکن معلومات کلاس‌های پایین و معلومات کلاس‌های بالا مراتب یک حقیقتند.

ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی نسبت به معرفت حق و پرستش حق از نوع دوم است.چنین نیست که اگر انسان به معرفت کامل حق و پرستش حق رسید، وجودو عدم راستی، درستی، عدل، احسان و ... مساوی باشد.زیرا اخلاق عالی انسان، نوعی خداگونه بودن است و در حقیقت درجه و مرتبه‌ای از خداشناسی و خداپرستی است ولو به صورت ناآگاهانه، یعنی علاقه انسان به این ارزش‌ها ناشی از علاقه فطری به متصف شدن به صفات خدایی است؛ هر چند خود انسان توجه به ریشه فطری آنها نداشته باشد و احیانا در شعور آگاه خود، منکر آن باشد.از این رو از دیدگاه معارف اسلامی دارندگان اخلاق نیک از قبیل عدالت، احسان، جود و ... هر چند مشرک باشند، اعمالشان در جهان دیگر بی‌اثر نیست.این گونه افراد اگر کفر و شرکشان از روی عناد نباشد به نوعی در جهان دیگر مأجورند.در حقیقت این اشخاص بدون آنکه خود آگاه باشند به درجه‌ای از خداپرستی رسیده‌اند. (۳)

پی‌نوشتها

۱.حدید (۵۷) آیه.۲۵

۲.در او از روح (حقیقت متعالی و برتر) خود دمیدم. (حجر (۱۵) آیه ۲۹).

۳.ر.ک: بخش آخر کتاب عدل، تألیف شهید مرتضی مطهری.

دین یا ادیان

یکی بودن دین الهی و جامعیت اسلام

یکی بودن دین الهی و جامعیت اسلام

شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا و الذی أوحینا إلیک و ما وصینا به إبرهیم و موسی و عیسی أن أقیموا الدین و لا تتفرقوا فیه کبر علی المشرکین ما تدعوهم إلیه الله یجتبی إلیه من یشاء و یهدی إلیه من ینیب (۱۳) و ما تفرقوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بغیا بینهم و لو لا کلمهٔ سبقت من ربک إلی أجل مسمی لقضی بینهم و إن الذین أورثوا الکتب من بعدهم لفی شک منه مریب (۱۴) فلذلک فادع و استقم کما أمرت و لا تتبع أهواءهم و قل ءامنت بما أنزل الله من کتب و أمرت لأعدل بینکم الله ربنا و ربکم لنا أعملنا و لکم أعملکم لا حجهٔ بیننا و بینکم الله یجمع بیننا و إلیه المصیر (۱۵) و الذین یحاجون فی الله من بعد ما استجیب له حجتهم داحضهٔ عند ربهم و علیهم غضب و لهم عذاب شدید (۱۶)

ترجمه آیات

برایتان از دین همان را تشریع کرد که نوح را بدان توصیه فرمود، و آنچه ما به تو وحی کردیم و به ابراهیم و موسی و عیسی توصیه نمودیم این بود که دین را بپا بدارید، و در آن تفرقه نیندازید.آنچه که شما مشرکین را به سویش دعوت می‌کنید بر

آنان گران می‌آیـد، و این خـدا است که هر کس را بخواهـد برای تقرب به درگاه خود برمی‌گزیند، و کسانی را به سوی خود هدایت می‌کند که همواره در امور به او مراجعه نمایند (۱۳).

در دین تفرقه نکردند مگر بعد از آنکه به حقانیت دین یقین داشتند، و حسدی که به یکدیگر می‌ورزیدند وادارشان کرد تفرقه کنند، و اگر حکم ازلی خدا بر این قرار نگرفته بود که تا مدتی معین زنده بمانند، کارشان را یکسره می‌کردیم، چون اینان که با علم به حقانیت، آن را انکار کردند باعث شدند نسلهای بعدی درباره آن در شکی عمیق قرار گیرند (۱۴).

و به همین جهت تو دعوت کن، و همـان طور که مـامور شـده‌ای اسـتقامت بورز، و دنبـال هواهای آنان مرو، و بگو من خود به آنچه خـدا از کتـاب نـازل کرده ایمان دارم، و مامور شـده‌ام بین شـما عـدالت برقرار کنم، پروردگار ما و شـما همان الله است، نتیجه اعمال ما عایـد خود ما می‌شود، و از شـما هم عاید خودتان، هیچ حجتی بین ما و شـما نیست، خدا بین ما جمع می‌کند، و بازگشت به سوی او است (۱۵).

و کسانی که علیه ربوبیت خـدا احتجاج می‌کننـد بعـد از آنکه مردم آن را پذیرفتنـد، حجتشان نزد پروردگارشان باطل است، و غضبی شامل حال آنان است و عذابی شدید دارند (۱۶).

بیان آیات

این آیـات فصـل سوم از آیـاتی است که وحی الهی را تعریف می‌کنـد.فصل اول در بـاره خود وحی بود و فصـل دوم در بـاره اثرش، و این فصـل آن را از نظر مفـاد و محتـوی تعریـف می‌کنـد.و محتوای وحی عبـارت است از دین الهی واحـدی که بـاید تمامی ابناء بشر به آن یک دین بگروند، و آن را سنت و روش زندگی خود و راه به سوی سعادت خود بگیرند.

البته در این فصل به مناسبت، این را نیز بیان می‌کند که شریعت محمدی جامع‌ترین شرایعی است که از ناحیه خدا نازل شده، و نیز اختلافهایی که در این دین واحد پیدا شده از ناحیه وحی آسـمانی نیست، بلکه از ناحیه ستمکاری و یاغی‌گریهایی است که عده‌ای با علم و اطلاع در دین خدا به راه انداختند.و نیز در آیات این فصل فوائد دیگری است که در ضمن به آنها اشاره شده.

"شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا و الذی أوحینا الیک و ما وصینا به ابراهیم و موسی و عیسی"

وقـتی گفتـه می‌شـود: فلانـی"شـرع الطریـق"معنـایش ایـن اسـت کـه راه را همـوار، و از بی راهـه متمـایز کرد.راغب می‌گـوید کلمه"وصـیت"به معنای آن است که دسـتور العملی را همراه با اندرز و پند به کسی بدهی تا مطابق آن عمل کند، و ریشه این کلمه از این قول عرب گرفته شـده که می‌گویـد "أرض واصـیهٔ"یعنی زمینی که در اثر کثرت، گیاهـانش به هم متصل است، و در معنـای آن دلالـتی بر اهمیت بـدان هست، چون هر سفارشـی را وصـیت نمی‌نامنـد، بلکه تنها در موردی به کار می‌برنـد که برای وصیت کننده اهمیت داشته و مورد عنایتش باشد.

پس معنای اینکه فرمود"شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا"این است که خدای تعالی بیان کرد و روشن ساخت برای شما از دین که سـنت زنـدگی است همـان را که قبلا با کمال اعتناء و اهمیت برای نوح بیان کرده بود.و از این معنا به خوبی برمی‌آید که خطاب در آیه به رسول خدا (ص) و امت او است، و اینکه مراد از آنچه به نوح وصیت کرده همان شریعت نوح (ع) است.

"و الـذی اوحینـا الیک" در این جمله بین نوح و رسول خـدا (علیهما السـلام) مقابله واقع شـده و ظاهر این مقابله می‌رسانـد که مراد از آنچـه بـه رسـول خـدا (ص) وحی شـده معـارف و احکـامی اسـت کـه مخصـوص شـریعت او اسـت، و اگر نـام آن را"ایحـاء"نهـاده، و فرموده"اوحینا الیک"ولی در باره شـریعت نوح و ابراهیم (علیهما السـلام) این تعبیر را نیاورده بلکه تعبیر به

وصیت کرده برای این است که وصیت همانطور که گفتیم در جایی به کار می‌رود که بخواهیم از بین چند چیز به آنچه که مورد اهمیت و اعتناء ماست سفارش کنیم، و این در باره شریعت نوح و ابراهیم که چند حکم بیشتر نبود صادق است، چون در آن شریعت تنها به مسائلی که خیلی مورد اهمیت بوده سفارش شده، ولی در باره شریعت اسلام صادق نیست، چون این شریعت همه چیز را شامل است.هم مسائل مهم را متعرض است، و هم غیر آن را (۱).ولی در آن دو شریعت دیگر، تنها احکامی سفارش شده بود که مهمترین حکم و مناسب‌ترین آنها به حال امت‌ها و به مقدار استعداد آنان بود.

التفاتی که در جمله"و الذی اوحینا"از غیبت به تکلم مع الغیر به کار رفته برای این است که بر عظمت خدا دلالت کند، چون عظماء و بزرگان همیشه از جانب خودشان و خدمتگزاران و پیروانشان سخن می گویند (و به"ما چنین کردیم و چنان می کنیم"تعبیر می‌آورند).

"و ما وصینا به ابراهیم و موسی و عیسی" این جمله عطف است بر جمله"و ما وصی به نوحا ".و مراد از آن، شریعت‌هایی است که برای هر یک از نامبردگان در آیه تشریع کرده.

و ترتیبی که در بردن نام این پیامبران گرامی به کار رفته ترتیب ذکری است، لیکن مطابق با ترتیب زمانی، چون اول نوح بود، بعد ابراهیم، و بعد از آن موسی و سپس عیسی (ع).و اگر نام رسول خدا (ص) را مقدم بر سایرین ذکر کرد، به منظور شرافت و برتری دادن بوده، همچنانکه این نکته در آیه"و اذ أخذنا من النبیین میثاقهم و منک و من نوح و ابراهیم و موسی و عیسی ابن مریم" (۲) نیز به چشم می‌خورد.و اگر در آیه مورد بحث اول نام شریعت نوح را برد، برای این است که بفهماند قدیمی‌ترین شریعت‌ها، شریعت نوح است که عهدی طولانی دارد.

از این آیه شریفه چند نکته استفاده می‌شود:

۱ سیاق آیه بدان جهت که سیاق منت نهادن است مخصوصا با در نظر داشتن ذیل آن، و نیز با در نظر داشتن آیه بعد از آن این معنا را افاده می کند که شریعت محمدی جامع همه شریعت‌های گذشته است.و خواننده عزیز خیال نکند که جامع بودن این شریعت با آیه "لکل جعلنا منکم شرعة و منهاجا" (۳) منافات دارد، چون خاص بودن یک شریعت با جامعیت آن منافات ندارد.

۲ شرایع الهی و آن ادیانی که مستند به وحی هستند تنها همین شرایع مذکور در آیه‌اند، یعنی شریعت نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد (صلوات الله علیهم)، چون اگر شریعت دیگری می‌بود باید در این مقام که مقام بیان جامعیت شریعت اسلام است نام برده می‌شد.

و لازمه این نکته آن است که اولا قبل از نوح شریعتی یعنی قوانین حاکمه‌ای در جوامع بشری آن روز وجود نداشته تا در رفع اختلافات اجتماعی که پیش می‌آمده به کار رود.و ما در تفسیر آیه"کان الناس امة واحدة فبعث الله النبیین ... " (۴) مقداری در این باره صحبت کردیم.

و ثانیا انبیایی که بعد از نوح (ع) و تا زمان ابراهیم (ع) مبعوث شدند، همه پیرو شریعت نوح بوده‌اند، و انبیایی که بعد از ابراهیم و قبل از موسی مبعوث شده بودند، تابع و پیرو شریعت ابراهیم بودند، و انبیاء بعد از موسی و قبل از عیسی پیرو شریعت موسی، و انبیاء بعد از عیسی تابع شریعت آن جناب بوده‌اند.

۳ اینکه انبیاء صاحبان شریعت که قرآن کریم ایشان را"اولوا العزم"خوانده، تنها همین پنج نفرند، چون اگر پیغمبر اولوا العزم دیگری می‌بود باید در این مقام که مقام مقایسه شریعت اسلام با سایر شرایع است نامش برده می‌شد، پس این پنج تن بزرگان انبیاء هستند، و آیه شریفه"و اذ اخذنا من النبیین میثاقهم و منک و من نوح و ابراهیم و موسی و عیسی بن مریم" (۵) نیز مؤید

این استفاده‌هایی است که ما از آیه مورد بحث کردیم.
"ان أقیموا الـدین و لاـ تتفرقوا" کلمه"أن"در این جمله تفسیری است.و معنـای "اقامه دین "حفظ آن است به اینکه پیروی‌اش کنند و به احکامش عمل نمایند، و الف و لام در کلمه"الدین "الف و لام عهد است، یعنی آنچه به همه انبیاء نامبرده وصیت و وحی کرده بودیم این بود که این دینی که برای شـما تشـریع شـده پیروی کنیـد، و در آن تفرقه ننماییـد، و وحدت آن را حفظ نموده، در آن اختلاف نکنید.
بعـد از آنکـه تشریع دین برای نامبردگـان به معنـای این بـود که همه را به پیروی و عمـل به دین دعـوت کنـد، و اینکه در آن اختلاـف نکننـد، در جمله مورد بحث همین را به اقامه دین تفسـیر نموده، و اینکه در دین خـدا متفرق نشونـد.در نتیجه حاصـل معنـای جمله این می‌شود: بر همه مردم واجب است دین خـدا را به طور کامـل به پـا دارنـد، و در انجام این وظیفه تبعیض قائل نشونـد، که پاره‌ای از احکام دین را به پا بدارنـد، و پاره‌ای را رها کنند.و اقامه کردن دین عبارت است از اینکه به تمامی آنچه که خدا نازل کرده و عمل بدان را واجب نموده ایمان بیاورند.
و مجموع شـرایعی که خـدا بر انبیاء نازل کرده یک دین است که بایـد اقامه شود، و در آن ایجاد تفرقه نکننـد، چون پاره‌ای از احکام الهی است که در همه ادیان بوده، و معلوم است که چنین احکامی مادام که بشـر عاقل و مکلفی در دنیا باقی باشـد، آن احکام هم باقی است، و وجوب اقامه آن واضـح است.و پاره‌ای دیگر هست که در شـرایع قبلی بوده و در شـریعت بعـدی نسـخ شـده، این گونه احکـام در حقیقت عمر کوتـاهی داشـته، و مخصوص طایفه‌ای از مردم و در زمان خاصـی بوده، و معنای نسـخ شـدن آن آشـکار شـدن آخرین روز عمر آن احکام است نه اینکه معنای نسخ شدنش این باشد که آن احکام باطل شده، پس حکم نسـخ شـده هم تـا ابـد حق است، چیزی که هست مخصوص طایفه معینی و زمان معینی بوده، و بایـد آن طایفه و اهل آن زمـان هم ایمـان به آن حکم داشـته باشـند، و هم به آن عمل کرده باشـند، و اما بر دیگران واجب است تنها به آن ایمان داشـته باشند، و بس، و دیگر واجب نیست که به آن عمل هم بکنند، و معنای اقامه این احکام همین است که قبولش داشته باشند (۶).
پس با این بیان روشن گردیـد که امر به اقامه دین و تفرقه نکردن در آن، در جمله"أن أقیموا الدین و لا تتفرقوا فیه"به اطلاقش باقی است، و شامل همه مردم در همه زمانها می‌باشد.
و نیز روشن گردیـد اینکه جمعی از مفسـرین آیه را مخصوص احکـام مشـترک بین همه شـرایع دانسـته‌انـد، (و گفته‌انـد شـامل احکـام مختص بهر شـریعت نمی‌شـود، چون اینگونه احکـام به اختلاـف امت‌هـا مختلف می‌شود، و هر امـتی بر حسب احوال و مصالـح خودش احکامی داشـته، و معنا ندارد که امت‌های بعدی هم آن احکام را اقامه کنند) صـحیح نیست.چون گفتیم جمله "أن اقیموا الـدین و لاـ تتفرقوا فیه"مطلق است، و جهت نـدارد مـا اطلاـق آن را تقییـد کنیم، و اگر اینطور بود که آنان گفته‌اند باید امر به اقامه دین مخصوص باشد به اصول سه‌گانه دین، یعنی توحید، نبوت و معاد، و بقیه احکام را اصلا شامل نشود، چون حتی یک حکم فرعی هم سـراغ نـداریم که با همه خصوصـیاتش در تمامی شـرایع وجود داشـته باشـد، و این معنا با سـیاق آیه "شـرع لکم من الـدین ما وصـی به ... "سازگار نیست، و همچنین با آیه"و ان هذه امتکم امهٔ واحدهٔ و انا ربکم فاتقون فتقطعوا أمرهم بینهم زبرا" (۷) و آیه شـریفه"ان الـدین عنـد الله الاسـلام و ما اختلف الذین اوتوا الکتاب الا من بعد ما جاءهم العلم بغیا بینهم" (۸).
"کبر علی المشـرکین ما تـدعوهم الیه" مراد از جمله"ما تدعوهم الیه آنچه ایشان را بدان می‌خوانی"دین توحید است که پیامبر عظیم الشان اسـلام مردم را بـدان دعوت می‌کرد، نه اصل توحیـد فقط، به شـهادت آیه بعـدی که می‌فرماید اهل کتاب در دین توحید اختلاف به راه انداختند.و مراد از اینکه فرمود"کبر علی المشـرکین "این است که پذیرفتن دین توحید بر مشـرکین گران

آمد.
"الله يجتبى اليه من يشاء و يهدى اليه من ينيب" كلمه"اجتباء"به معناى جمع كردن و به سوى خود جلب نمودن است، و مقتضاى وحدت سياق اين است كه ضمير در هر سه كلمه"اليه"به يك جا برگردد، در نتيجه معناى آيه چنين مى‌شود: خداى تعالى از بندگانش هر كه را بخواهد به دين توحيد كه تو بدان دعوت مى‌كنى جمع و جلب مى‌كند، و هر كه را بخواهد به سوى آن هدايت مى‌كند.در نتيجه مجموع چند جمله"كبر على المشركين ما تدعوهم اليه، الله يجتبى اليه من يشاء"در معناى آيه شريفه"هو اجتبيكم و ما جعل عليكم فى الدين من حرج ملة ابيكم ابراهيم" (٩) خواهد بود.
اين بود نظر ما، ولى بعضى از مفسرين گفته‌اند: ضمير در كلمه"اليه"دومى و سومى به خداى تعالى برمى‌گردد.اين نظريه هم بد نيست، ولى نظريه ما مناسب‌تر است.به هر حال جمله"الله يجتبى اليه تا آخر آيه "در اين صدد است كه اشاره كند به اينكه خداى تعالى بى نياز از ايمان مشركين است كه اين قدر از ايمان آوردن استكبار مى‌ورزند.و اين آيه نظير آيه شريفه"فان استكبروا فالذين عند ربك يسبحون له بالليل و النهار و هم لا يسئمون" (١٠) مى‌باشد بعضى ديگر گفته‌اند: مراد از جمله"ما تدعوهم اليه"، "ما تدعوهم الى الايمان به آنچه كه مردم را مى‌خوانى تا بدان ايمان آورند"است، كه همان مساله رسالت مى‌باشد، در نتيجه معنا چنين مى‌شود كه: مشركين از ايمان آوردن به رسالت تو استكبار مى‌ورزند.و آن وقت جمله"الله يجتبى ... "در معناى آيه شريفه"الله اعلم حيث يجعل رسالته" (١١) خواهد بود، و حال آنكه اين معنا خلاف ظاهر آيه است.
"و ما تفرقوا الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم ... "
ضمير در"تفرقوا"به"ناس"كه از سياق مفهوم است برمى‌گردد.و كلمه"بغى"به معناى ظلم و يا حسد است.و اگر"بغى"را مقيد كرد به كلمه"بينهم"براى اين است كه بفهماند ظلم و يا حسد در بينشان متداول بود.و معناى آيه اين است كه: همين مردمى كه شريعت برايشان تشريع شده بود، از شريعت متفرق نشدند، و در آن اختلاف نكردند، و وحدت كلمه را از دست ندادند، مگر در حالى كه اين تفرقه آنها وقتى شروع شد و يا اين تفرقه‌شان وقتى بالا گرفت كه قبلا علم به آنچه حق است داشتند، ولى ظلم و يا حسدى كه در بين خود معمول كرده بودند نگذاشت بر طبق علم خود عمل كنند، و در نتيجه در دين خدا اختلاف به راه انداختند.
پس منظور از اختلاف در اينجا اختلاف در دين است كه باعث شد انشعابها و چند دستگى‌ها در بشر پيدا شود.و خداى سبحان آن را در مواردى از كلام خود مستند به بغى كرده.و اما اختلافى كه بشر قبل از نازل شدن شريعت داشت، و باعث شد كه خدا شريعت را تشريع كند، اختلاف در شؤون زندگى و تفرقه در امور معاش بود كه منشاش اختلافى بود كه بشر در طبيعت و سليقه و هدف داشت، و وسيله شد براى نزول وحى و تشريع شرع تا آن اختلافات برداشته شود، و آيه "كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين" (١٢) همانطور كه در تفسيرش گذشت، به اين اختلاف اشاره مى‌كند.
"و لو لا كلمة سبقت من ربك الى اجل مسمى لقضى بينهم" مراد از كلمه‌اى كه در سابق گذشت يكى از فرمانهايى است كه خدا در آغاز خلقت بشر صادر كرد، نظير اينكه همان روزها فرمود: "و لكم فى الارض مستقر و متاع الى حين" (١٣).
و معناى آيه اين است: اگر نبود اين مساله كه خدا از سابق اين قضا را رانده بود كه بنى آدم هر يك چقدر در زمين بمانند و تا چه مدت و به چه مقدار از زندگى در زمين بهره‌مند شوند هر آينه بين آنان حكم مى‌كرد، يعنى به دنبال اختلافى كه در دين خدا كرده و از راه او منحرف شدند، حكم مى‌نمود و همه را به مقتضاى اين جرم بزرگ هلاك مى‌فرمود.
در اينجا ممكن است كسى بگويد: اين وقتى درست است كه خدا اقوامى را هلاك نكرده باشد، و ما مى‌بينيم كه اين قضا را رانده و اقوامى را هلاك كرده، و خود خداى تعالى داستان آنها را در كلام خود آورده.در باره هلاكت قوم نوح و هود و

صالح (ع) جدا جدا حکایت کرده، و در باره همه اقوامی که هلاک شدند فرموده: "و لکل امة رسول فاذا جاء رسولهم قضی بینهم بالقسط" (۱۴) با این حال دیگر آیه مورد بحث چه معنایی دارد؟

در جواب می‌گوییم: هلاکت و قضاهایی که در باره اقوام گذشته در قرآن کریم آمده، راجع به هلاکت آنان در زمان پیامبرشان بوده.فلان قوم وقتی دعوت پیغمبر خود را نپذیرفتند، در عصر همان پیامبر مبتلا به عذاب می‌شده و هلاک می‌گردیده، مانند قوم نوح، هود، و صالح که همه در زمان پیامبرشان هلاک شدند، ولی آیه مورد بحث راجع به اختلافی است که امت‌ها بعد از درگذشت پیغمبرشان در دین خود راه انداخته‌اند و این از سیاق کاملا روشن است.

"و ان الذین اورثوا الکتاب من بعدهم لفی شک منه مریب" ضمیر در"من بعدهم"

به همان اسلافی برمی‌گردد که در آیه قبلی فرمود: با علم به حقانیت و یکی بودن دین در آن اختلاف کردند و کاسه ظلم و حسد خود را بر سر دین شکستند.و مراد از"الذین اورثوا الکتاب من بعدهم"نسلهای بعد از آن اسلاف و نیاکان هستند.پس مفاد آیه این است که:

آغاز کنندگان اختلاف و مؤسسین تفرقه که با داشتن علم و اطلاع این اختلاف را باب کردند، آنچه را کردند از در بغی کردند و در نتیجه نسلهای بعدشان هم که کتاب را از آنها به ارث بردند، در شکی مریب (شکی که ایشان را به ریب انداخت) قرار گرفتند.

آنچه که ما در معنای آیه آوردیم مطالبی بود که از سیاق استفاده کردیم، ولی مفسرین حرفهایی بسیار زده‌اند که هیچ فایده‌ای در نقل آنها نیست و اگر کسی بخواهد بر اقوال آنان اطلاع یابد باید به کتبشان مراجعه کند.

"فلذلک فادع و استقم کما امرت و لا تتبع اهواءهم ... "

این جمله تفریع و نتیجه‌گیری از مطالب گذشته است که می‌فرماید: خدا برای همه انبیاء یک دین تشریع کرده بود، ولی امت‌ها دو قسم شدند یکی نیاکان که با علم و اطلاع و از در حسد، در دین اختلاف انداختند، و یکی نسلها که در شک و تحیر ماندند.به همین جهت خدای تعالی تمامی آنچه را که در سابق تشریع کرده بود برای شما تشریع کرد، پس تو ای پیامبر مردم را دعوت کن، و چون آنها دو دسته شدند یکی مبتلا به حسد یکی مبتلا به شک، پس تو استقامت بورز، و به آنچه مامور شده‌ای پایداری کن، و هواهای مردم را پیروی مکن.

لام در جمله"فلذلک"لام تعلیل است.و بعضی گفته‌اند لام به معنای"الی"است و معنای جمله این است که: پس به سوی همین دینی که برایتان تشریع شده دعوت کن، و در ماموریت پایداری نما.

کلمه"و استقم"امر از استقامت است که به گفته راغب (۱۵) به معنای ملازمت طریق مستقیم است، و جمله"و لا تتبع اهواءهم"به منزله تفسیر کلمه"استقم "است.

"و قل آمنت بما أنزل الله من کتاب" در این جمله می‌فرماید: بگو به تمامی کتابهایی که خدا نازل کرده ایمان دارم.و در تصدیق و ایمان به کتب آسمانی مساوات را اعلام کن.و معلوم است که مراد از کتب آسمانی کتابهایی است که مشتمل بر شریعت‌های الهی است.

"و امرت لاعدل بینکم" بعضی (۱۶) از مفسرین گفته‌اند: لام در جمله"لاعدل"لام زائد است که تنها خاصیت تاکید را دارد، نظیر لام در"لنسلم"در جمله"و امرنا لنسلم لرب العالمین" (۱۷).و معنای جمله مورد بحث این است که: و من مامور شده‌ام بین شما عدالت برقرار کنم، یعنی همه را به یک چشم ببینم، قوی را بر ضعیف و غنی را بر فقیر و کبیر را بر صغیر مقدم ندارم، و سفید را بر سیاه و عرب را بر غیر عرب و هاشمی را و یا قرشی را بر غیر آنان برتری ندهم.پس در حقیقت دعوت متوجه به

عموم مردم است و مردم همگی در برابر آن مساویند.
پس جمله"امنت بما أنزل الله من کتاب"مساوی دانستن همه کتابهای نازله است از حیث اینکه باید همه ایمان آورند.و جمله"و امرت لاعدل بینکم"مساوی دانستن همه مردم است از حیث اینکه همه را باید دعوت کرد، تا متوجه شرعی که نازل شده بشوند.
بعضی (۱۸) دیگر از مفسرین گفته‌اند: لام در جمله"لاعدل بینکم"لام تعلیل است و معنای آن این است: این که من مامور شده‌ام بدانچه مامور شده‌ام بدین جهت بوده که بین شما عدالت برقرار کنم.
و نیز در باره عدالت بعضی (۱۹) گفته‌اند: مراد از آن، عدالت در داوری است.بعضی دیگر (۲۰) گفته‌اند: عدالت در حکم است.و بعضی (۲۱) دیگر معنای دیگری کرده‌اند، لیکن همه این معانی از سیاق آیه به دور است، و سیاق با آن نمی‌سازد.
"الله ربنا و ربکم ... "
این جمله می‌خواهد مطالب گذشته، یعنی تسویه بین کتب و شرایع نازله، و ایمان آوردن به همه آنها، و تسویه بین مردم در دعوتشان به سوی دین، و برابر بودن همه طبقات مردم در مشمولیت احکام را تعلیل کند، و به همین جهت کلام بدون حرف عطف آمده، گویا مطلب دیگری است غیر مطالب گذشته.
پس جمله مزبور به این معنا اشاره می‌کند که: رب همه مردم یکی است، و آن، الله تعالی است، پس غیر او ارباب دیگری ندارند، تا هر کسی به رب خود بپیوندد، و بر سر ارباب خود نزاع کنند، این بگوید رب من بهتر است، او بگوید از من بهتر است، و هر کسی تنها به شریعت پروردگار خود ایمان آورد، بلکه رب همه یکی، و صاحب همه شریعت‌ها یکی است، و مردم همه و همه بندگان و مملوکین یکی هستند، یک خداست که همه را تدبیر می‌کند، و به منظور تدبیر آنها شریعت‌ها را بر انبیاء نازل می‌کند، پس دیگر چرا باید به یک شریعت ایمان بیاورند، و به سایر شریعت‌ها ایمان نیاورند.یهود به شریعت موسی ایمان بیاورد، ولی شریعت مسیح و محمد (ص) را قبول نکند، و نصاری شریعت عیسی را بپذیرد و در مقابل شریعت محمدی (ص) سر فرود نیاورد؟ بلکه بر همه واجب است که به تمامی کتابهای نازل شده و شریعت‌های خدا ایمان بیاورند، چون همه از یک خدا است.
"لنا اعمالنا و لکم اعمالکم" این جمله به این نکته اشاره می‌کند که اعمال هر چند از حیث خوبی و بدی و از حیث پاداش و کیفر و ثواب و عقاب مختلف است، الا اینکه هر چه باشد از کننده‌اش تجاوز نمی‌کند، یعنی عمل تو عمل من نمی‌شود، پس هر کسی در گرو عمل خویش است، و احدی از افراد بشر نه از عمل دیگری بهره‌مند می‌شود، و نه متضرر می‌گردد، پس معنا ندارد که کسی را جلو بیندازد تا از عمل او منتفع شود، و یا یکی دیگر را عقب اندازد تا مبادا از عمل او متضرر شود.البته اعمال مردم درجات مختلفی دارد، و بعضی از بعضی دیگر بهتر و گرانبهاتر است، اما ارزیابی و سنجش آن به دست خدایی است که به حساب اعمال بندگان خود رسیدگی می‌کند، نه به دست مردم و نه پیغمبر و نه افرادی پایین‌تر از او، چون مردم در هر رتبه‌ای که باشند بنده و مملوک خدایند و هیچ کس مالک نفس هیچ کس نیست.
و این همان نکته‌ای است که خدای تعالی در گفتگوی نوح با قومش نقل کرده که: قومش گفتند: "أ نؤمن لک و اتبعک الارذلون قال و ما علمی بما کانوا یعملون ان حسابهم الا علی ربی لو تشعرون" (۲۲) و نیز در خطابش به رسول خدا (ص) فرمود: "ما علیک من حسابهم من شیء و ما من حسابک علیهم من شیء" (۲۳).
"لا حجة بیننا و بینکم" شاید مراد این باشد که هیچ حجت و دلیلی که دلالت کند بر اینکه بعضی از مردم بر بعضی دیگر مقدمند در بین ما نیست، تا یکی از ما با آن دلیل استدلال کند بر اینکه مقدم بر دیگران است.

احتمال هم دارد كه اين نفى كردن حجت كنايه باشد از نفى لازمه آن، يعنى خصومت، و معناى جمله اين باشد كه ما بر سر اين، دعوا و خصومت نداريم كه بين ما مردم تفاوت رتبه و درجه هست، براى اينكه رب همه ما يكى است، و ما همگى در اينكه بندگان يك خداييم يكسانيم، و هر يك در گرو عمل خويش هستيم، پس ديگر حجتى يعنى خصومتى در بين نيست، تا هر يك به خاطر به كرسى نشاندن دعوى خود آن حجت را اقامه كند.

از اينجا روشن مى‌شود كه معنايى كه بعضى (۲۴) براى اين جمله كرده‌اند درست نيست، و آن اين است كه"احتجاج و خصومتى نيست، چون حق روشن شده، و ديگر احتياجى براى احتجاج و يا مخالفت نمانده، مگر اينكه كسى بخواهد با علم به حق عناد و لجاجت كند"، چون سياق كلام و غرض از آن اين است كه بيان كند كه پيامبر (ص) مامور شده بين خود و امتش برابرى و مساوات اعلام كند، و در مقام اين نيست كه چيزى از معارف اصولى را اثبات كند، تا مفسر مذكور كلمه"حجت"را بر روشن شدن حق در آن معارف معنا كند.

"الله يجمع بيننا" مراد از ضمير گوينده"نا ما"مجموع گوينده و مخاطب در جمله‌هاى قبل است.و مراد از اينكه فرمود: "خدا ما را جمع مى‌كند" به طورى كه مفسرين گفته‌اند اين است كه: خدا ما را در روز قيامت براى حساب و جزاء جمع مى‌كند.

و بعيد نيست كه منظور، جمع كردن بين مردم در ربوبيت باشد، چون خدا رب جميع است، و جميع بنده اويند.و بنا بر اين جمله مورد بحث تاكيد همان جمله سابق است كه مى‌فرمود: "الله ربنا و ربكم"و مقدمه و زمينه‌چينى است براى جمله بعد كه مى‌فرمايد: "و اليه المصير"آنگاه مفاد هر دو جمله اين مى‌شود كه: خدا تنها پديد آرنده ما است، چون رب همه ما است، و منتهاى ما به سوى او است، چون بازگشت ما به سوى او است، پس هيچ پديد آرنده‌اى در بين ما بجز خداى عز و جل نيست.

مقتضاى ظاهر اين بود كه در تعليل بفرمايد: "الله ربى و ربكم لى عملى و لكم اعمالكم لا حجة بينى و بينكم"چون اين جمله محاذى با جمله: "آمنت بما أنزل الله من كتاب"است، همانطور كه آنجا فرمود: "بگو من ايمان دارم"در اينجا نيز بايد مى‌فرمود:

"الله پروردگار من، و پروردگار شما است عمل من براى خودم و عمل شما براى شما است، و حجتى بين من و بين شما نيست و مامور شده‌ام كه به عدالت رفتار كنم"ولى اينطور نفرمود:

بلكه فرمود: "الله پروردگار ما و شما است"و خلاصه به جاى"من و شما"فرمود:

"ما و شما"و اين بدان جهت بود كه كلام سابقش يعنى"شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا..."و نيز جمله"الله يجتبى اليه من يشاء و يهدى اليه من ينيب"مى‌فهماند كه در اين ميان مردمى هم هستند كه به آنچه رسول خدا (ص) ايمان آورده ايمان دارند، و دعوت او را مى‌پذيرند و شريعتش را پيروى مى‌كنند.

پس مراد از كلمه"ما"در"ربنا"و در"لنا اعمالنا"و در"بيننا"رسول خدا (ص) و مؤمنين به آن جناب است.و مراد از مخاطبين در جمله"و ربكم"و "اعمالكم"و"بينكم"ساير مردم يعنى اهل كتاب و مشركين‌اند، و اين آيه نظير آيه شريفه "قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا و بينكم الا نعبد الا الله و لا نشرك به شيئا و لا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله فان تولوا فقولوا اشهدوا بانا مسلمون" (۲۵) مى‌باشد.

"و الذين يحاجون فى الله من بعد ما استجيب له حجتهم داحضة عند ربهم و عليهم غضب و لهم عذاب شديد"

كلمه"حجت"به معناى سخنى است كه منظور از آن اثبات و يا ابطال چيزى باشد، و اين واژه از ماده"حج"گرفته شده كه به معناى قصد است.و كلمه"داحض"اسم فاعل از "دحض"است كه به معناى بطلان و زوال است.

و معناى آيه به طورى كه گفته‌اند اين است: كسانى كه در باره خدا احتجاج و استدلال مى‌كنند تا ربوبيت او را نفى و يا دين

او را باطل کننـد، (با اینکه مردم دعوت او را پـذیرفته، و داخل دینش شده‌اند، چون حجتش روشن و واضح بود)، حجتشان نزد پروردگارشان باطل و زایل است، و غضبی از خدا برایشان است و عذابی شدید دارند.
و ظاهرا مراد از اینکه فرمود: "بعـد از آنکه استجابت شـد"استجابت حقیقی است، به اینکه کسانی که دعوت او را استجابت کرده‌اند از روی علم و آگاهی و بدون شک و اضطراب استجابت کرده‌اند، و خلاصه، فطرت سالم انسانیت وادارشان کرده که استجابت کننـد، چون دین با معارفی که در آن است فطری بشـر است، و بـدون هیچ درنگی آن را می‌پذیرد، البته در صورتی که فطرت (به خاطر عوامل خارجی) نمرده باشد.
همچنـان که فرمـوده: "انمـا یستجیب الـذین یسـمعون و الموتی یبعثهم الله" (۲۶) و نیز فرمـوده: "و نفس و مـا سویهـا فـالهمها فجورها و تقویها" (۲۷) و نیز فرموده: "فاقم وجهک للدین حنیفا فطرة الله التی فطر الناس علیها" (۲۸).
و بنا بر این، حاصل معنای آیه این است: کسانی که در خـدای تعالی و یا دین او احتجاج می‌کننـد، و می‌خواهنـد بعـد از آنکه فطرت سالم و زنـده بشـر آن را پذیرفته، و یا بعد از آنکه مردم به فطرت سالم خود آن را پذیرفته‌اند، خدا را نفی و یا دین او را باطل سازنـد، حجتشان نزد پروردگارشان باطل و زایل است، و غضبی از خـدا برایشان وارد خواهـد شد، و عذابی که نمی‌توان گفت چقدر است خواهند داشت.
آیات سابق هم تا انـدازه‌ای این وجه را تاییـد می‌کنـد، چون در آنها این معنا تـذکر داده می‌شد که خدا دینی را تشـریع کرد و انبیـاء خود را بـدان سـفارش فرمود و برای اقامه آن دین از بنـدگانش هر که را می‌خواست انتخاب نمود.پس محاجه کردن در اینکه خـدا دینی دارد که در آن بنـدگان خـود را به عبـادت خود واداشـته، کـار بـاطلی است، و چون چنین است ممکن اسـت بگوییم: آیه"الله الـذی أنزل الکتـاب بـالحق و المیزان"در مقام تعلیل است، و حجتی است که حجت کفار را ابطال می‌سازد در آن دقت فرمایید.
بعضی از مفسرین (۲۹) گفته‌اند: ضمیر در"له"به رسول خدا (ص) برمی‌گردد و منظور از استجابت کنندگان، اهل کتاب است و منظور از اسـتجابت آنان این است که اعتراف دارنـد که اوصاف رسول خدا و خصوصـیاتش در کتب آسـمانی آنان آمده.و مقصود از جمله مورد بحث این است که: محاجه اهل کتاب در باره خـدا بعد از آن اعترافهایی که کرده‌اند محاجه‌ای است که در نزد پروردگارشان باطل است.
بعضی دیگر (۳۰) گفته‌اند: ضمیر در"له"به رسول خدا (ص) بر می‌گردد، و منظور از استجابت کننده، خود خدای تعالی است که نفرین آن حضـرت علیه بزرگان قریش را مسـتجاب کرد و در جنگ بـدر همه را بکشت.و نیز نفرین آن حضـرت علیه اهل مکه را مسـتجاب کرد، و به خشـکسالی و قحطی مبتلایشان نمود.و دعای آن جناب برای مستضـعفین را مستجاب نمود و ایشان را از چنگال قریش نجات داد.و همچنین سایر معجزات آن حضرت که همه جنبه استجابت داشت.
ولی این دو معنی از سیاق آیه به دور است.

پی‌نوشتها

۱) و لذا می گوییم: احکام اسـلام پنج قسم است، واجب، و حرام، و مسـتحب، و مکروه، و مباح، که دو تای اول، آنهایی اسـت که اهمیت دارد، و دو تای دوم اهمیتش کمتر از دو تای اول است، و در پنجمی، فعل و ترکش یکسان است.مترجم.
۲) به یاد آور آن زمان را که ما از انبیاء میثاقشان بگرفتیم، و از تو و از نوح و از ابراهیم و موسـی و عیسـی بن مریم.سوره احزاب،

آیه.۷

۳) برای هر یک از شما شریعت و طریقه‌ای قرار دادیم.سوره مائده، آیه.۴۸

۴) سوره بقره، آیه.۲۱۳

۵) سوره احزاب، آیه.۷

۶) مثلا حرمت شکار ماهی در روز شنبه در زمان حضرت موسی (ع) مخصوص بنی اسرائیل، و مردم آن روز بوده، و حالا که می‌گوییم نسخ شده، معنایش این نیست که آن احکام ابدی بوده ولی ناسخ آن را باطل کرده، بلکه معنای نسخش این است که عمر این حکم تا آن روز بوده، و ما نیز به این حکم در ظرف خودش ایمان داریم، ولی عمل به آن مخصوص در همان ظرف خودش می‌باشد.مترجم.

۷) و این امت شما امتی واحد است و من پروردگار شمایم.پس از من بترسید، ولی امر خود را در بین خود تکه تکه کردند.سوره مؤمنون، آیه.۵۳

۸) به درستی که دین نزد خدا تنها اسلام است، ولی اهل کتاب در آن اختلاف کردند با اینکه علم به آن داشتند، ولی به خاطر دشمنی با یکدیگر این اختلاف را در دین واحد خدا راه دادند.سوره آل عمران، آیه.۱۹

۹) او شما را جمع و جلب کرد و در دین زحمتی برایتان فراهم نکرد، بلکه به همان ملت و کیش پدرتان ابراهیم دعوتتان نمود.سوره حج، آیه.۷۸

۱۰) اگر استکبار ورزیدند بدانند که آنهایی که نزد پروردگار تو هستند، شب و روز برایش تسبیح می‌گویند، و خسته هم نمی‌شوند.سوره حم سجده، آیه.۳۸

۱۱) خدا بهتر می‌داند که رسالت خود را در چه شخصی قرار دهد.سوره انعام، آیه.۱۲۴

۱۲) سوره بقره، آیه.۲۱۳

۱۳) شما آدمیان در زمین قرارگاهی معلوم و عمری و مقدراتی معین دارید.سوره بقره، آیه.۳۶

۱۴) برای هر امتی رسولی است، پس همین که رسولشان می‌آمد، در بین آنان حکم به عدل می‌شد.سوره یونس، آیه.۴۷

۱۵) مفردات راغب، ماده"قوم".

۱۶) روح المعانی، ج ۲۵، ص.۲۴

۱۷) و مامور شده‌ایم تسلیم رب العالمین باشیم.سوره انعام، آیه.۷۱

۱۸ و ۱۹ و ۲۰ و ۲۱) روح المعانی، ج ۲۵، ص.۲۴

۲۲) آیا به تو ایمان بیاوریم در حالی که عده‌ای بی سر و پا پیروت شده‌اند.نوح گفت مرا چه کار که افعال و احوال پیروانم را بدانم.اگر معرفتی دارید بدانید که حساب کار آنها بر کسی جز خدا نخواهد بود.سوره شعراء آیه ۱۱۱.۱۱۳

۲۳) حساب مردم به هیچ وجه به دست تو نیست، و حساب تو هم به هیچ وجه به دست مردم نیست.

سوره انعام، آیه.۵۲

۲۴) روح المعانی، ج ۲۵، ص.۲۵

۲۵) بگو ای اهل کتاب بیایید پیرامون یک کلمه یعنی اینکه نباید به جز خدا کسی را بپرستیم، و نباید چیزی را شریکش قرار دهیم، سخن خود را یکی کنیم، و دیگر در بین خود بعضی بعضی دیگر را به جای خدا ارباب نگیرند، و آنگاه اگر دیدی که باز هم اعراض کردند، بگو شاهد باشید که ما مسلمانیم.سوره آل عمران، آیه.۶۴

۲۶) دعوت ترا تنها کسانی اجابت می‌کنند که گوش شنوا دارند، و اما کفاری که فطرت اولیه شان مرده است خدا همه آنان را مبعوث می‌کند.سوره انعام، آیه.۳۶

۲۷) سوگند به نفس تکامل یافته که پدید آرنده‌اش تقوی و فجورش را به وی الهام کرد.سوره شمس، آیه.۸

۲۸) پس روی دل به سوی دین حنیف کن که همان فطرتی است که خدا مردم را بر آن فطرت بیافریده.سوره روم، آیه.۳۰

۲۹ و ۳۰) مجمع البیان، ج ۹، ص.۲۶

کتاب: جهان بینی و معارف تطبیقی، ص ۲۳۹

نویسنده: یحیی کبیر

دین یا ادیان؟

دین یا ادیان؟

علمای دین شناسی و نویسندگان تاریخ مذاهب معمولا تحت عنوان «ادیان» مثلا می‌گویند: دین ابراهیم، دین یهود، دین مسیح، دین اسلام و هر یک از پیامبران صاحب شریعت را آورنده یک دین می‌دانند.اصطلاح شایع میان مردم نیز همین است.

ولی قرآن اصطلاح و بیان ویژه‌ای دارد که از بینش خاص قرآنی سرچشمه می‌گیرد.از دیدگاه قرآن، دین خدا از آدم تا خاتم یکی است.همه پیامبران اعم از پیامبران صاحب شریعت و پیامبران غیر صاحب شریعت به یک مکتب دعوت کرده‌اند و علی رغم برخی تفاوت‌ها، اصول مکتب انبیا که «دین» نامیده می‌شود یکی است.تفاوت شریعت‌های آسمانی از دو جهت بوده است: مقتضیات زمان و سطح تعلیمات.

تفاوت در مقتضیات زمان

ظهور پیامبران در مکان‌ها و زمان‌های مختلف، مقتضی تفاوت بعضی روش‌های تعلیمی است.اختلاف تعالیم انبیا از این جهت، از نوع اختلاف برنامه‌هایی است که در یک کشور هر چند وقت یک بار به اجرا گذاشته می‌شود.در حالی که همه آنها از یک قانون اساسی الهام می‌گیرند.از آنجا که شکل اجرایی یک اصل کلی در شرایط گوناگون متفاوت می‌شود، بسیاری از اختلافات در روش انبیاء نیز از نوع تفاوت در شکل اجرا بوده است نه در روح قانون.به منظور توضیح بیشتر به ذکر یک نمونه می‌پردازیم:

انسان، برخلاف سایر جانداران که در جای خود متوقفند و قادر نیستند خود را جلو یا عقب ببرند؛ به راست منحرف شوند یا به چپ، تند بروند یا کند هم می‌تواند خود را به جلو ببرد و هم به عقب؛ هم قادر است به چپ منحرف شود و هم به راست، هم می‌تواند تند برود و هم کند و بالاخره هم می‌تواند بنده‌ای شاکر باشد و هم کافر.از این رو دائما در میان نوسانات افراطی و تفریطی گرفتار است.یکی از اصول کلی تعالیم انبیا حفظ بشر در خط اعتدال است.ولی روش انبیا در پیاده کردن این اصل به واسطه تغییر شرایط، متفاوت بوده است.

اجتماع بشری گاه چنان جامد و ساکن و اسیر عادات گشته که نیازمند به نیرویی شده است تا زنجیرها را از او برگیرد و او را به حرکت آورد.و گاه چنان هوس نوخواهی پیدا کرده که سنن و نوامیس خلقت را فراموش نموده است.گاه غرق در غرور و

خودخواهی شده و نیرویی ضرورت پیدا کرده است که او را در جهت زهد و ریاضت و ترک خودبینی و رعایت حدود خود و حقوق دیگران براند و گاه چنان به سستی و لاقیدی و ستم‌کشی خو نموده که جز از طریق بیدار کردن شخصیت و احساس احقاق حقوق در او راه دیگری برای هدایتش نبوده است.بدیهی است که تندروی یا انحراف به راست یا چپ هر کدام برنامه مخصوص دارد.برای جامعه‌منحرف به راست نیروی اصلاح کننده باید متمایل به چپ باشد و برعکس.

این است که دوای یک زمان و یک قوم برای زمان دیگر و قوم دیگر درد و بلای مزمن است.این است راز اینکه رسالت‌ها مختلف و احیانا به صورت ظاهرا متضاد جلوه می‌کند.یکی پیامبر جنگ می‌شود و دیگری پیامبر صلح، یکی پیامبر محبت می‌شود و دیگری پیامبر خشونت.راز موقت بودن تعلیمات این گونه پیامبران همین است.بدیهی است که با همه تضادی که میان این گونه رسالت‌ها از نظر روش هست از نظر هدف و روح کلی حاکم بر این رسالت‌ها، اختلافی نیست.هدف یکی است: بازگشت به تعادل و قرار گرفتن در جاده اصیل فطرت.

خطری که غالبا مصلحت‌های اجتماعی به وجود می‌آورند از همین ناحیه است که در یک اجتماع، تندرو یا کندرو یا متمایل به راست یا متمایل به چپ، ظهور می‌کنند و به پیکار مقدسی دست می‌زنند.اما فراموش می‌کنند یک برنامه معین فقط برای مدت محدودی قابل اجرا است و با جامعه کندرو و یا تندرو یا چپ رو یا راست رو آن قدر باید پیکار کرد که تعادل خود را بازیابد و بیش از آن، خود، مستلزم انحراف جامعه از سوی دیگر است.

تفاوت در سطح تعلیمات

به موازات تکامل بشر، تعلیمات پیامبران نیز اگر چه همه در یک زمینه بوده تکامل یافته است.به تعبیر دیگر بشر در مدرسه تعالیم انبیا مانند یک دانش آموز بوده که او را از کلاس اول تا آخرین کلاس بالا برده‌اند.می‌دانیم که دانش آموز در کلاس‌های بالاتر نه تنها به مسائلی برمی‌خورد که قبلا با آنها به هیچ وجه مواجه نشده است، بلکه تصورش درباره مسائلی که قبلا یاد گرفته و در ذهن کودکانه به نحوی آنها را تجسم داده است، احیانا زیر و رو می‌شود.تعلیمات انبیا نیز چنین است.

به عنوان مثال، اصل توحید، یعنی سنگ اول ساختمان دین، خودداری‌درجات است.تصور یک عامی از آن با آنچه در قلب یک عارف تجلی می‌کند یکی نیست.عارفان نیز در یک درجه نیستند.توحید سلمان و ابوذر یکسان نیست.

این تکامل دین است نه اختلاف ادیان.قرآن هرگز کلمه «دین» را به صورت جمع (ادیان) نیاورده است و از نظر قرآن آنچه وجود داشته دین بوده است نه ادیان.به علاوه قرآن تصریح می‌کند که دین مقتضای فطرت بشر است:

فاقم وجهک للدین حنیفا فطرت الله التی فطر الناس علیها؛ (۱)

حق جویانه چهره خویش را به سوی دین، همان فطرت خدا که مردم را بر آن آفریده است ثابت نگه دار.

مگر بشر چند گونه فطرت و سرشت می‌تواند داشته باشد؟ اینکه دین او تا آخر جهان یکی است و وابستگی با فطرت بشر دارد که این فطرت نیز بیش از یکی نمی‌تواند باشد رازی بزرگ و فلسفه‌ای شکوهمند دارد و تصور خاصی درباره تکامل به ما می‌دهد.

از نظر قرآن سیر تکاملی جهان و انسان یک سیر هدف‌دار است و بر روی خطی است که صراط مستقیم نامیده می‌شود و از لحاظ مبدأ و مسیر و انتها مشخص است.انسان و اجتماع، متحول و متکامل است ولی راه و خط سیر، واحد و مستقیم است.

یک تفاوت پیامبران با نوابغ و فلاسفه بزرگ این است که فلاسفه هر کدام مکتب مخصوص به خود داشته‌اند، از این رو

همیشه در جهان «فلسفه‌ها» وجود داشته نه «فلسفه».ولی پیامبران الهی همیشه مؤید یکدیگر بوده‌اند.اگر پیامبری در محیط و زمان پیامبر دیگر می‌بود مانند او قانون می‌آورد.

قرآن تصریح می‌کند که پیامبران رشته واحدی را تشکیل می‌دهند و پیامبران پیشین بشارت دهنده پیامبران پسین بوده‌اند و پسینیان مؤید پیشینیان بوده‌اند.نیز تصریح می‌کند که از همه پیامبران بر این مطلب که مبشر و مؤید یکدیگر باشند پیمان اکید گرفته شده است.در آیه ۸۱ از سوره آل عمران می‌خوانیم:

یاد کن هنگامی را که خداوند از همه پیامبران پیمان گرفت.آنگاه که به شما کتاب و حکمت دادم.سپس فرستاده‌ای آمد که آنچه را با شماست تصدیق می‌کند.به او ایمان آورید و او را یاری نمایید.

خداوند فرمود: آیا اعتراف کردید و این بار را بر دوش گرفتید؟ همه گفتند: اقرار کردیم.خداوند فرمود: پس همه گواه باشید من نیز از گواهانم. (۲)

قرآن کریم دین خدا را از آدم تا خاتم یک جریان پیوسته معرفی می‌کند نه چند تا، یک نام روی آن می‌گذارد و آن «اسلام» است.البته مقصود این نیست که در همه دوره‌ها، دین خدا با این نام خوانده می‌شده است و با این نام در میان مردم معروف بوده است، بلکه مقصود این است که حقیقت دین دارای ماهیتی است که بهترین معرف آن لفظ «اسلام» است.چنانچه می‌گوید:

ان الدین عند الله الاسلام؛ (۳)

دین در نزد خدا اسلام است.

یا می‌گوید:

ما کان ابراهیم یهودیا و لا نصرانیا و لکن کان حنیفا مسلما؛ (۴)

ابراهیم نه یهودی و نه نصرانی بلکه حق جو و مسلم بود.

پیامبران صاحب شریعت

پیامبران دو دسته‌اند: یک دسته در اقلیتند که مستقلا به خود آنها یک سلسله‌قوانین وحی شده است و مأموریت یافته‌اند آن قوانین را به مردم ابلاغ و مردم را براساس آن دستورات هدایت نمایند.این پیامبران در اصطلاح قرآن «اولوالعزم» خوانده می‌شوند.ما دقیقا نمی‌دانیم که پیامبران اولوالعزم چند نفر بوده‌اند.خصوصا با توجه به اینکه قرآن کریم تصریح می‌کند که فقط داستان بعضی پیامبران را بازگو کرده است.اگر قرآن داستان همه پیامبران را بازگو کرده بود و لااقل اگر مدعی می‌شد که پیامبران مهم همه در قرآن بازگو شده‌اند، ممکن بود عده پیامبران اولو العزم از قرآن دانسته شود.ولی این قدر می‌دانیم که نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و خاتم الانبیاء صلی الله علیه و آله و سلم پیامبران اولوالعزم بوده‌اند و به هر یک از اینها یک سلسله قوانین وحی شده‌است که به مردم ابلاغ و مردم را براساس آن قوانین تربیت کنند.این دسته از پیامبران را «پیامبران تشریعی» می‌نامند.

دسته دوم پیامبران تبلیغی هستند که از خود شریعت نداشته‌اند، بلکه مأمور تبلیغ و ترویج شریعت زمان خود بوده‌اند.اکثریت پیامبران از این گروه می‌باشند.مانند هود، صالح، لوط، اسحاق، اسماعیل، یعقوب، یوسف، یوشع، شعیب، هارون، زکریا و یحیی.

ختم نبوت

گفتیم که پیامبران با همه اختلافات فرعی حامل یک پیام و وابسته به یک مکتب بوده‌اند.این مکتب تدریجا برحسب استعداد جامعه انسانی عرضه شده است.تا بدانجا که بشریت به حدی رسید که آن مکتب به صورت کامل عرضه شد و چون به این نقطه رسید نبوت پایان پذیرفت.کسی که به وسیله او صورت کامل مکتب ابلاغ شد، حضرت محمد بن عبد الله صلی الله علیه و آله و سلم است و آخرین کتاب آسمانی قرآن است.چنانچه قرآن کریم فرموده است:

و تمت کلمة ربک صدقا و عدلا لا مبدل لکلماته؛ (۵) بانزول قرآن پیام وحی کامل و تمام شد و این کتاب تغییرپذیر نیست.

اکنون باید توجه کرد چرا در گذشته نبوت‌ها تجدید می‌شد.هر چند همه پیامبران، صاحب شریعت نبودند و غالبا برای تبلیغ شریعت موجود مبعوث می‌شده‌اند؟ همچنین چرا پس از پیامبر اسلام، این جریان پایان یافت و نه تنها پیامبر تشریعی (صاحب شریعت) نیامده و نخواهد آمد حتی پیامبر تبلیغی نیز نیامده و نخواهد آمد؟ در اینجا به اختصار به علل تجدید نبوت‌ها می‌پردازیم.

پی‌نوشتها

۱.روم (۳۰) آیه.۳۰

۲.و اذ اخذ الله میثاق النبیین لما اتیتکم من کتاب و حکمة ثم جائکم jəṣĠمصدق لما معکم لتؤمنن به و لتنصرنه قال ء أقررتم و اخذتم علی ذلکم اصری قالوا اقررنا قال فاشهدوا و انا معکم من الشاهدین.

۳.آل عمران (۳) آیه.۱۹

۴.آل عمران (۳) آیه.۶۷

۵.انعام (۶) آیه.۱۱۵

کتاب: جهان بینی و معارف تطبیقی، ص ۲۴۴

نویسنده: یحیی کبیر

علل تجدید نبوت‌ها

علل تجدید نبوت‌ها

علل تجدید نبوت‌ها

با اینکه نبوت یک جریان پیوسته است و پیام خدا، یعنی دین یک حقیقت بیشتر نیست، علل ظهور پیامبران پیاپی و متوقف شدن همه آنها بعد از ظهور خاتم الانبیا این است که:

اولا، انسان‌های پیشین به علت عدم بلوغ فکری قادر به حفظ کتاب آسمانی خود نبودند.معمولا کتاب آسمانی مورد تحریف قرار می‌گرفت و یا کاملا از بین می‌رفت.از این رو لازم می‌شد این پیام تجدید شود.زمان نزول قرآن یعنی چهارده قرن پیش، مقارن است با دوره‌ای که بشریت کودکی خود را پشت سر گذاشته و مواریث دینی خود را می‌تواند حفظ کند.لذا در آخرین

کتاب مقدس آسمانی یعنی قرآن تحریفی رخ نداده است.مسلمین به هنگام نزول هر آیه، عموما آن را در دل‌ها و در نوشته‌ها حفظ می‌کردند.به گونه‌ای که امکان هرگونه تحریف از بین می‌رفت.

ثانیا، در دوره‌های پیش، بشریت به واسطه عدم بلوغ قادر نبود که یک نقشه کلی برای مسیر خود دریافت کند و با راهنمایی آن نقشه راه خویش را ادامه دهد.بلکه لازم بود مرحله به مرحله راهنمایی شود و راهنمایانی همیشه او را همراهی کنند.ولی مقارن با دوره رسالت پیامبر اسلام و از آن به بعد، انسان این رشد را پیدا کرد که بتواند برنامه کلی زندگی خویش را دریافت کند.از این رو روش‌دریافت راهنمایی‌های مرحله به مرحله متوقف گشت.با این بیان، رسالت پیامبر اسلام با همه رسالت‌های دیگر این تفاوت را دارد که از نوع قانون است نه برنامه.قانون اساسی بشریت است و علی رغم شریعت‌های سابق، مخصوص یک اجتماع تندرو و یا کندرو، راست رو و یا چپ رو نیست.اسلام طرحی است کلی و جامع.قرآن کتابی است که روح همه تعلیمات موقت و محدود کتاب‌های دیگر آسمانی را که مبارزه با انواع انحراف‌ها و بازگشت به تعادل است دربر دارد.

بنابراین با پیدایش این امکان و این استعداد در بشر، قانون جامع زندگی در اختیار انسان قرار گرفت و عامل تجدید نبوت‌ها نیز منتفی گشت.

ثالثا، غالب پیامبران بلکه اکثریت قریب به اتفاق آنها، پیامبر تبلیغی بوده‌اند نه تشریعی.در عصر خاتمیت که عصر علم است با پیروی از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه معصومین علیهم السلام علمای امت قادرند با معرفت به اصول کلی اسلام و شناخت شرایط زمان و مکان، آن کلیات را با مقتضیات زمان و مکان تطبیق دهند و حکم الهی را استنباط نمایند.نام این عمل «اجتهاد» است.فقهای شایسته امت اسلامی بسیاری از وظایفی را که پیامبران تبلیغی و قسمتی از وظایف پیامبران تشریعی را (بدون آنکه خود شریعتی نو وضع کنند) با اجتهاد و وظیفه رهبری امت انجام می‌دهند.به عبارت دیگر در زمان غیبت کبری از دوره خاتمیت، ولایت فقیه رکن اساسی جامعه اسلامی و ضامن تداوم آن است.از این رو در عین اینکه نیاز به دین همواره باقی است بلکه هر چه بشریت به سوی تمدن پیش رود نیاز به دین فزونی می‌یابد، نیاز به تجدید نبوت و آمدن کتاب آسمانی جدید و پیامبر جدید برای همیشه منتفی گشت. (۱)

از مطالب گذشته روشن شد که رشد فکری اجتماعی بشر در ختم نبوت نقش دارد و این نقش در چند جهت است:.کتاب آسمانی را خالی از تحریف، نگه داشته است.

۲.به مرحله‌ای رسیده است که برنامه تکاملی خویش را یک جا نه مرحله به مرحله تحویل بگیرد و استفاده نماید.

۳.بلوغ فکری و اجتماعی‌اش به او اجازه می‌دهد که تبلیغ و اقامه دین و امر به معروف و نهی از منکر را خود برعهده گیرد.نیاز به پیامبران تبلیغی که مبلغ شریعت پیامبران صاحب شریعت بوده‌اند به این وسیله رفع شده است.این نیاز را فقها و علمای امت رفع می‌کنند.

۴.از نظر رشد فکری به جایی رسیده است که می‌تواند در پرتو اجتهاد کلیات وحی را تفسیر نماید و در شرایط مختلف زمان و مکان هر موردی را به اصل مربوط ارجاع دهد.این همه را نیز فقهای امت انجام می‌دهند.

بنابراین روشن شد که معنای ختم نبوت این نیست که نیاز بشر به تعلیمات الهی و تبلیغاتی که از راه وحی رسیده رفع شده است و چون بشر در اثر رشد فکری نیازی به این تعلیمات ندارد نبوت پایان یافته است.معنای ختم نبوت این است که نیاز به وحی جدید و تجدید نبوت‌ها رفع شده است نه نیاز به تعلیمات الهی.

پی‌نوشتها

۱.برای تکمیل این بحث رجوع شود به کتاب ختم نبوت اثر استاد شهید مطهری.
کتاب: جهان بینی و معارف تطبیقی، ص ۲۵۰
نویسنده: یحیی کبیر

دین چگونه بر پا می‌ماند؟

دین چگونه بر پا می‌ماند؟

"قل یا اهل الکتاب لستم علی شیء حتی تقیموا التوریهٔ و الانجیل ... "
در این آیه شریفه نکته‌ایست که بیان آن محتاج است به چند کلمه توضیح، و آن اینست که آدمی در خلال کارهای خود این حقیقت را درك می کند که اگر بخواهد کاری را از کارهای سنگین انجام دهد که در آن حاجت به اعمال قوت و شدتی باشد، لازم است که به جایگاهی مستوی که وی بر آن مسلط باشد تکیه کرده یا بر آن مرتبط شود، مثلا کسی که چیزی را بطرف خود می کشد و یا چیزی را از خود دفع می کند و یا چیز سنگینی را بدوش می گیرد و یا آنرا سر پا می کند قبلا پای خود را در زمین و جائی که لغزشگاه نباشد قرار می‌دهد، چون می‌داند اگر جز این کند از عهده انجام آن کار بر نمی‌آید، و این مطلب در علوم مربوطه بخوبی مورد بررسی قرار گرفته است، و ما اگر این مطلب را در امور معنوی مثل اعمال روحی و یا اعمال بدنی که با نفسانیات بستگی دارد راه داده و این حساب را در آنجا هم بکنیم چنین نتیجه می گیریم که بیشتر افعال و کارهای بزرگ محتاج به پایه و اساسی از معنویات و بنیادی از نفسانیات است، آری کارهای بزرگ از هر کسی ساخته نیست، نفسی بردبار و همتی بلند و عزمی آهنین لازم دارد، کما اینکه رستگاری در آخرت و موفقیت در ایفای وظائف عبودیت هم محتاج است به دلی پارسا و پرهیزگار.
وقتی این مقدمه روشن شد نکته‌ای که در جمله"لستم علی شیء"است بخوبی روشن می‌شود، چه این جمله کنایه‌ایست از اینکه اهل کتاب جا پای محکمی که بتوانند بر آن تکیه کرده و تورات و انجیل و سایر کتب آسمانی را بپا داشته و از انقراض آنها جلوگیری بعمل آورند، ندارند، و این اشاره است به اینکه دین خداوند و فرامین او بار بس سنگینی است که آدمی بخودی خود از اقامه آن عاجز است، مگر اینکه بر اساسی ثابت تکیه داشته باشد، و گرنه کسی از روی هوا و هوس نفسانی نمی‌تواند دین خدا را اقامه کند، و این اشاره را در بسیاری از آیات قرآنی می‌یابیم، چنانکه آیه شریفه"انا سنلقی علیك قولا ثقیلا" (۱) یکی از آنهائی است که این اشاره را در خصوص قرآن دارد، و آیه"لو انزلنا هذا القرآن علی جبل لرایته خاشعا متصدعا من خشیهٔ الله و تلك الامثال نضربها للناس لعلهم یتفکرون" (۲) و آیه"انا عرضنا الامانهٔ علی السموات و الارض و الجبال فابین ان یحملنها و اشفقن منها ... " (۳) یکی پس از دیگری از همان آیاتند.
و نیز قرآن کریم در باره تورات خطاب به موسی نموده و می‌فرماید: "فخذها بقوهٔ و امر قومك یاخذوا باحسنها" (۴) و هم خطاب به بنی اسرائیل کرده و می گوید: "خذوا ما آتیناکم بقوهٔ" (۵) و خطاب به یحیی کرده و می‌فرماید: "یا یحیی خذ الکتاب بقوهٔ" (۶)، بنا بر این مقدمه‌ای که گفته شد معنای این آیه چنین می‌شود: شما فاقد پایگاهی هستید که برای اقامه دینی که خدا بسویتان فرستاده ناگزیر از اعتماد بر آن هستید و تقوا و توبه پی در پی و اعتماد به رکن او نیز ندارید، آری شما سر در راه اطاعت خداوند ندارید، بلکه سر پیچ و متجاوز از حدود خدایید.
و این معنائی است که از آیه زیر نیز بخوبی استفاده می‌شود زیرا در این آیه خطاب را متوجه به نبی خود و هم به مؤمنین نموده

و می‌فرماید: "شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا و الذی اوحینا الیک و ما وصینا به ابراهیم و موسی و عیسی"در حقیقت ادیان الهی را منحصر در شریعت‌های انبیای نامبرده کرده، سپس می‌فرماید: "ان اقیموا الدین و لا تتفرقوا فیه"بیان می کند که برگشت همه این دستورات وحدت کلمه در اقامه دین است، آنگاه دنبالش می‌فرماید: "کبر علی المشرکین ما تدعوهم الیه"و این برای اینست که به نظرهای کوتاهشان اتفاق و پایداری در پیروی دین، امری دشوار و بزرگ می‌رسیده، سپس با جمله "الله یجتبی الیه من یشاء و یهدی الیه من ینیب" (۷) خبر می‌دهد از اینکه اقامه دین برای کسی جز به هدایت پی در پی الهی دست نمی‌دهد و کسی هم موفق به آن نمی گردد مگر اینکه متصف به انابه باشد و با رجوع پی در پی‌اش به درگاه خدا، رشته ارتباط با آن درگاه بر قرار داشته باشد، و یا جمله"و ما تفرقوا الا من بعد ما جائهم العلم بغیا بینهم" (۸) که جهت تفرقه و پراکندگیشان و علت اینکه نتوانستند دین خدا را اقامه کنند بیان می کند که آنها راه ظلم و تعدی را پیش گرفته و از راه وسط و شیوه عادله‌ای که خدا برایشان مقرر فرموده، منحرف شدند.

نظیر این آیات در مواضع متعددی از قرآن کریم بچشم می‌خورد، از آن جمله می‌فرماید:

"فاقم وجهک للدین حنیفا فطرة الله التی فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله ذلک الدین القیم و لکن اکثر الناس لا یعلمون.منیبین الیه و اتقوه و اقیموا الصلوة و لا تکونوا من المشرکین.من الذین فرقوا دینهم و کانوا شیعا کل حزب بما لدیهم فرحون" (۹) زیرا در این آیات هم این معنا را بیان می کند که وسیله اقامه دین صحیح که همان دین فطرت است بازگشت به سوی خدا و حفظ ارتباط به حضرت او و قطع رابطه نکردن با اوست.

و در آیات قبلی هم به همین معنا اشاره فرموده و بیان کرد که جهت لعنت خدا و غضبش بر یهود این بود که آنان از حدود خداوند تجاوز نمودند لذا خدا در بینشان دشمنی انداخت، و در موضعی دیگر همین معنا را نسبت به نصارا بیان کرده و فرموده است: "فاغرینا بینهم العداوة و البغضاء الی یوم القیمة" (۱۰) و لذا می‌بینیم در هر جای قرآن که سخن از این مقوله رفته است مسلمانان را هم از ثمرات شوم و عاقبت وخیم گناه و گسیختن رشته پیوند از خدا و بازگشت نکردن به سوی او تحذیر فرموده است، آری مصیبت عداوت و بغضا که برای جمعیت‌های بشری مصیبتی است دردناک، در اثر گناهان مذکور در این آیات روی می‌دهد.

در این آیات به یهود و نصارا اعلام خطر شده است که بزودی دچار این مصیبت می‌شوند، و نیز به آنان خبر می‌دهد که نخواهند توانست تورات و انجیل و سایر کتب آسمانی شان را اقامه و احیا کنند، اتفاقا تاریخ هم این مطلب را تصدیق کرده و نشان داده که این دو ملت همواره به جرم بریدن رشته ارتباط با خدا دچار تشتت مذاهب و دشمنی و بغضای بین خودشان بوده‌اند، در آیه"فاقم وجهک للدین حنیفا" (۱۱) و آیات دیگری از این سوره مسلمانان را هم از اینکه روش اهل کتاب را پیش گرفته و از خدای تعالی بریده و بازگشت به سویش را ترک کنند زنهار می‌دهد.و ما در مجلدات سابق در ذیل آیاتی که متعرض این مطلب‌اند بحثی گذراندیم، و به زودی در ذیل آیات دیگری هم ان شاء الله تعالی قسمتی دیگر از این بحث را دنبال خواهیم نمود.

و اما در باره آیه"و لیزیدن کثیرا منهم ما انزل الیک من ربک طغیانا و کفرا"سابقا بحث شد.

و آیه"فلا تاس علی القوم الکافرین"نبی (ص) را به صورت نهی، از تاسف و اندوه بر کفار، تسلیت می‌دهد.

پی‌نوشتها

۱) بدرستی ما به همین زودی گفتاری را بر تو نازل می‌کنیم که سنگین است بر تو (رسالت و ابلاغ آن).سوره مزمل آیه.۵

۲) اگر این قرآن را بر کوهی نازل کنیم خواهی دید که کوه از ترس خدا خاضع و متلاشی میشود، و این مثل‌ها را برای مردم می‌زنیم باشد که بفکر بیفتند.سوره حشر آیه.۲۱

۳) ما عرضه کردیم این امانت را بر آسمانها و زمین و کوهها، و آنها زیر بار بدوش گرفتن آن نرفتند، و از آن ترسیدند ولی انسان آنرا بدوش گرفت، زیرا او ستم پیشه و بسیار نادان میباشد.سوره احزاب آیه.۷۲

۴) پس با کمال جدیت و با عزمی راسخ بگیر آنرا و به قوم خود دستور بده تا بهترین آنرا (یا بطریق بهتری آنرا بگیرند).سوره اعراف آیه.۱۴۵

۵) بگیرید آنچه شما را داده‌ایم با جدیت تمام و عزم راسخ.سوره بقره آیه.۶۳

۶) هان ای یحیی بگیر کتاب را با جدیت تمام و عزم راسخ.سوره مریم آیه.۱۲

۷) تشریع کرد برای شما از اساس دین همان را که به نوح توصیه فرمود و آنچه را که بتو وحی فرستادیم و آنچه را که ابراهیم و موسی و عیسی را به آن وصیت کردیم عبارت بود از اینکه: دین را اقامه کنید و در آن متفرق نشوید، گرانست بر مشرکین توحیدی که آنها را به آن دعوت می‌کنی، خداوند هر که را بخواهد به سوی خود میکشاند، و به سوی خود هدایت می‌کند کسی را که توبه کند.سوره شوری آیه.۱۳

۸) و متفرق نشدند مگر بعد از اینکه به حقیقت راه یافتند، با اینهمه از روی ستم و تعدی در بین خود اختلاف کردند.سوره شوری آیه.۱۴

۹) پس معتقد بدین باش (استقامت در دین داشته باش) در حالی که ثبات قدم و میل به آن داشته باشی، پیروی کن فطرت خدای را، همان فطرتی که خداوند مردم را بر طبق آن فطرت آفریده، در آفرینش خداوند تبدیل و تغییر نیست این دین است که می‌تواند جامعه را اداره کند و لیکن بیشتر مردم نمی‌دانند.سوره روم آیه.۳۲

۱۰) پس مسلط کردیم در بین آنها عداوت و بغضاء را تا روز قیامت.سوره مائده آیه.۱۸

۱۱) سوره روم آیه.۳۰

کتاب: ترجمه المیزان، ج ۶، ص ۹۳

نویسنده: علامه طباطبایی

راز ختم نبوت

راز ختم نبوت

ظهور دین اسلام، با اعلام جاودانگی آن و پایان یافتن دفتر نبوت توام بوده است.مسلمانان همواره ختم نبوت را امر واقع شده تلقی کرده‌اند.هیچ گاه برای آنها این مساله مطرح نبوده که پس از حضرت محمد (ص) پیغمبر دیگری خواهد آمد یا نه؟ چه، قرآن کریم با صراحت، پایان یافتن نبوت را اعلام و پیغمبر بارها آن را تکرار کرده است.در میان مسلمین اندیشه ظهور پیغمبر دیگر، مانند انکار یگانگی خدایا انکار قیامت، با ایمان به اسلام همواره ناسازگار شناخته شده است.

تلاش و کوششی که در میان دانشمندان اسلامی در این زمینه به عمل آمده است، تنها در این جهت بوده که می‌خواسته‌اند به عمق این اندیشه پی ببرند و راز ختم نبوت را کشف کنند.

وارد بحث ماهیت وحی و نبوت نمی‌شویم.قدر مسلم این است که وحی، تلقی و دریافت راهنمایی است از راه اتصال ضمیر به غیب و ملکوت.نبی، وسیله ارتباطی است میان سایر انسانها و جهان دیگر و در حقیقت پلی است میان جهان انسانها و جهان غیب.

نبوت از جنبه شخصی و فردی، مظهر گسترش و رقاء شخصیت روحانی یک فرد انسان است و از جنبه عمومی، پیام الهی است برای انسانها به منظور رهبری آنها که به وسیله یک فرد به دیگران ابلاغ گردد.

همین جاست که اندیشه ختم نبوت، ما را با پرسشهایی مواجه می‌کند، که: آیا ختم نبوت و عدم ظهور نبی دیگر بعد از خاتم النبیین به معنی کاهش استعدادهای معنوی و تنزل بشریت در جنبه‌های روحانی است؟ آیا ما در روزگار از زادن فرزندانی ملکوتی صفات که بتوانند با غیب و ملکوت پیوند داشته باشند ناتوان شده است و اعلام ختم نبوت به معنی اعلام نازا شدن طبیعت نسبت به چنان فرزندانی است؟ بعلاوه، نبوت معلول نیازمندی بشر به پیام الهی است و در گذشته طبق مقتضیات دوره‌ها و زمانها این پیام تجدید شده است.ظهور پیاپی پیامبران، تجدید دائمی شرایع، نسخهای مداوم کتب آسمانی همه بدان علت است که نیازمندیهای بشر دوره به دوره تغییر می‌کرده است و بشر در هر دوره‌ای نیازمند پیام نوین و پیام آور نوینی بوده است.با این حال، چگونه می‌توان فرض کرد که با اعلام ختم نبوت این رابطه یکباره بریده شود و پلی که جهان انسان را به جهان غیب متصل می‌کند یکسره خراب گردد و دیگر پیامی به بشر نرسد و بشریت بلا تکلیف گذاشته شود؟ از اینها همه گذشته، چنانکه می‌دانیم در فاصله میان پیامبران صاحب شریعت مانند نوح و ابراهیم و موسی و عیسی یک سلسله پیامبران دیگر ظهور کرده‌اند که مبلغ و مروج شریعت پیشین بوده‌اند.هزاران نبی بعد از نوح آمده‌اند که مبلغ و مروج شریعت نوحی بوده‌اند، همچنین بعد از ابراهیم و غیره.فرضا انقطاع نبوت تشریعی را بپذیریم و بگوییم با شریعت اسلام شرایع ختم شد، چرا نبوتهای تبلیغی بعد از اسلام قطع شد؟ چرا اینهمه پیامبر بعد از هر شریعتی ظهور کردند و آنها را تبلیغ و ترویج و نگهبانی کردند، اما بعد از اسلام حتی یک پیامبر اینچنین نیز ظهور نکرد؟ اینهاست پرسشهایی که از اندیشه ختم نبوت ناشی می‌شود.

اسلام که خود عرضه کننده این اندیشه است پاسخ این پرسشها را داده است.

اسلام اندیشه ختم نبوت را آنچنان طرح و ترسیم کرده است که نه تنها ابهام و تردیدی باقی می‌گذارد، بلکه آن را به صورت یک فلسفه بزرگ در می‌آورد.از نظر اسلام، اندیشه ختم نبوت نه نشانه تنزل بشریت و کاهش استعداد بشری و نازا شدن مادر روزگار است و نه دلیل بی‌نیازی بشر از پیام الهی است و نه با پاسخگویی به نیازمندیهای متغیر بشر در دوره‌ها و زمانهای مختلف ناسازگار است، بلکه علت و فلسفه دیگری دارد.

قبل از هر چیز لازم است با سیمای «ختم نبوت» آنچنانکه اسلام ترسیم کرده است آشنا بشویم و آن را بررسی کنیم، سپس پاسخ پرسشهای خود را دریافت داریم.

در سوره احزاب آیه ۴۰ چنین می‌خوانیم: ما کان محمد ابا احد من رجالکم و لکن رسول الله و خاتم النبیین.

محمد پدر هیچیک از مردان شما نیست، همانا او فرستاده خدا و پایان دهنده پیامبران است (۱).

این آیه رسما حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) را با عنوان «خاتم النبیین» یاد کرده است.

کلمه «خاتم» به حسب ساختمان لغوی خود در زبان عربی به معنی چیزی است که به وسیله آن به چیزی پایان دهند.مهری که پس از بسته شدن نامه بر روی آن می‌زدند به همین جهت «خاتم» نامیده می‌شود، و چون معمولا بر روی نگین انگشتری، نام یا شعار مخصوص خود را نقش می‌کردند و همان را بر روی نامه‌ها می‌زدند، انگشتری را «خاتم» می‌نامیدند.

در قرآن هر جا و به هر صورت ماده «ختم» استعمال شده است مفهوم پایان دادن یا بستن را می‌دهد.مثلا در سوره یس آیه ۶۵

چنین می‌خوانیم: الیوم نختم علی افواههم و تکلمنا ایدیهم و تشهد ارجلهم بما کانوا یکسبون.
در این روز به دهانهای آنها مهر می‌زنیم و دستهاشان با ما سخن می گویند و پاهاشان بر آنچه به دست آورده‌اند گواهی می‌دهند.
لحن آیه مورد بحث‌خود می‌رساند که قبل از نزول این آیه نیز پایان یافتن نبوت به وسیله پیغمبر اسلام در میان مسلمین امری شناخته بوده است.مسلمانان همان طوری که محمد را «رسول الله» می‌دانستند، «خاتم النبیین» نیز می‌شناختند.این آیه فقط یاد آوری می کند که او را با عنوان پدر خوانده فلان شخص نخوانید، او را با همان عنوان واقعی‌اش که رسول الله و خاتم النبیین است بخوانید.
این آیه فقط به جوهر و هسته مرکزی اندیشه ختم نبوت اشاره می کند و بر آن چیزی نمی‌افزاید.
در سوره حجر آیه ۹ چنین آمده است: انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون.
ما خود این کتاب را فرود آوردیم و هم البته خود نگهبان آن هستیم.
در این آیه با قاطعیت کم نظیری از محفوظ ماندن قرآن از تحریف و تغییر و نابودی سخن رفته است.
یکی از علل تجدید رسالت و ظهور پیامبران جدید، تحریف و تبدیلهایی است که در تعلیمات و کتب مقدس پیامبران رخ می‌داده است و به همین جهت آن کتابها و تعلیمات، صلاحیت‌خود را برای هدایت مردم از دست می‌داده‌اند.غالبا پیامبران احیا کننده سنن فراموش شده و اصلاح کننده تعلیمات تحریف یافته پیشینیان خود بوده‌اند.
گذشته از انبیائی که صاحب کتاب و شریعت و قانون نبوده و تابع یک پیغمبر صاحب کتاب و شریعت بوده‌اند، مانند همه پیامبران بعد از ابراهیم تا زمان موسی و همه پیامبران بعد از موسی تا عیسی، پیامبران صاحب قانون و شریعت نیز بیشتر مقررات پیامبر پیشین را تایید می کرده‌اند.ظهور پیاپی پیامبران تنها معلول تغییر و تکامل شرایط زندگی و نیازمندی بشر به پیام نوین و رهنمایی نوین نیست، بیشتر معلول نابودیها و تحریف و تبدیلهای کتب و تعلیمات آسمانی بوده است.
بشر چند هزار سال پیش نسبت به حفظ مواریث علمی و دینی ناتوان بوده است و از او جز این انتظاری نمی‌توان داشت.آنگاه که بشر می‌رسد به مرحله‌ای از تکامل که می‌تواند مواریث دینی خود را دست نخورده نگهداری کند، علت عمده تجدید پیام و ظهور پیامبر جدید منتفی می گردد و شرط لازم (نه شرط کافی) جاوید ماندن یک دین، موجود می‌شود.
آیه فوق به منتفی شدن مهمترین علت تجدید نبوت و رسالت از تاریخ نزول قرآن به بعد اشاره می کند، و در حقیقت، تحقق یکی از ارکان ختم نبوت را اعلام می‌دارد.
چنانکه همه می‌دانیم در میان کتب آسمانی جهان تنها کتابی که درست و به تمام و کمال دست نخورده باقی مانده قرآن است.بعلاوه، مقادیر زیادی از سنت رسول به صورت قطعی و غیر قابل تردید در دست است که از گزند روزگار مصون مانده است.
البته بعد توضیح خواهیم داد که وسیله الهی محفوظ ماندن کتاب آسمانی مسلمین، رشد و قابلیت بشر این دوره است که دلیل بر نوعی بلوغ اجتماعی انسان این عهد است.
در حقیقت، یکی از ارکان خاتمیت، بلوغ اجتماعی بشر است به حدی که می‌تواند حافظ و نگهبان مواریث علمی و دینی خود باشد و خود به نشر و تبلیغ و تعلیم و تفسیر آن بپردازد.درباره این مطلب بعد بحث‌خواهیم کرد.
در سراسر قرآن اصرار عجیبی هست که دین، از اول تا آخر جهان، یکی بیش نیست و همه پیامبران بشر را به یک دین دعوت کرده‌اند.در سوره شوری آیه ۱۳ چنین آمده است: شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا و الذی اوحینا الیک و ما وصینا به

ابراهیم و موسی و عیسی.
خداوند برای شما دینی قرار داد که قبلا به نوح توصیه شده بود و اکنون بر تو وحی کردیم و به ابراهیم و موسی و عیسی نیز توصیه کردیم.
قرآن در همه جا نام این دین را که پیامبران از آدم تا خاتم مردم را بدان دعوت می‌کرده‌اند «اسلام» می‌نهد.مقصود این نیست که در همه زمانها به این نام خوانده می‌شده است، مقصود این است که دین دارای حقیقت و ماهیتی است که بهترین معرف آن، لفظ «اسلام» است.در سوره آل عمران آیه ۶۷ درباره ابراهیم می‌گوید: ما کان ابراهیم یهودیا و لا نصرانیا و لکن کان حنیفا مسلما.
ابراهیم نه یهودی بود و نه نصرانی، حق جو و مسلم بود.
و در سوره بقره آیه ۱۳۲ درباره یعقوب و فرزندانش می‌گوید: و وصی بها ابراهیم بنیه و یعقوب یا بنی ان الله اصطفی لکم الدین فلا تموتن الا و انتم مسلمون.
ابراهیم و یعقوب به فرزندان خود چنین وصیت کردند: خداوند برای شما دین انتخاب کرده است، پس با اسلام بمیرید.
آیات قرآن در این زمینه زیاد است و نیازی به ذکر همه آنها نیست.
البته پیامبران در پاره‌ای از قوانین و شرایع با یکدیگر اختلاف داشته‌اند.قرآن در عین اینکه دین را واحد می‌داند، اختلاف شرایع و قوانین را در پاره‌ای مسائل می‌پذیرد.در سوره مائده آیه ۴۸ می‌گوید: لکل جعلنا منکم شرعهٔ و منهاجا.
برای هر کدام (هر قوم و امت) یک راه ورود و یک طریقه خاص قرار دادیم.
ولی از آنجا که اصول فکری و اصول عملی که پیامبران به آن دعوت می‌کرده‌اند یکی بوده و همه آنان مردم را به یک شاهراه و به سوی یک هدف دعوت می‌کرده‌اند، اختلاف شرایع و قوانین جزئی در جوهر و ماهیت این راه که نامش در منطق قرآن «اسلام» است تاثیری نداشته است.تفاوت و اختلاف تعلیمات انبیاء با یکدیگر از نوع اختلاف برنامه‌هایی است که در یک کشور هر چند یک بار به مورد اجرا گذاشته می‌شود و همه آنها از یک «قانون اساسی» الهام می‌گیرد.تعلیمات پیامبران در عین پاره‌ای اختلافات، مکمل و متمم یکدیگر بوده است.
اختلاف و تفاوت تعلیمات آسمانی پیامبران از نوع اختلافات مکتبهای فلسفی یا سیاسی یا اجتماعی یا اقتصادی که مشتمل بر افکار متضاد است نبوده است، انبیاء تماما تابع یک مکتب و دارای یک تز بوده‌اند.
تفاوت تعلیمات انبیاء با یکدیگر، یا از نوع تفاوت تعلیمات کلاسهای عالی‌تر با کلاسهای دانی‌تر، یا از نوع تفاوت اجرائی یک اصل در شرایط و اوضاع گوناگون بوده است.
می‌دانیم که دانش آموز در کلاسهای بالاتر نه تنها به مسائلی بر می‌خورد که قبلا به آنها به هیچ وجه بر نخورده است، بلکه تصورش درباره مسائلی که قبلا یاد گرفته و در ذهن کودکانه خود به نحوی آنها را تجسم داده است احیانا زیر و رو می‌شود.
تعلیمات انبیاء نیز چنین است.
توحید، اصل و سنگ اول ساختمانی است که پیامبران دست در کار ساختنش بوده‌اند، اما همین توحید، درجات و مراتبی دارد.آنچه یک عامی به نام خدای یگانه در ذهن خود تجسم می‌دهد با آنچه در قلب یک عارف تجلی می‌کند یکی نیست.
عارفان نیز در یک درجه نیستند. «اگر ابوذر بر انچه در قلب سلمان است آگاه گردد، گمان کفر به او می‌برد و او را می‌کشد» (۲).
بدیهی است که آیات اول سوره حدید و اخر سوره حشر و سوره «قل هو الله احد» برای بشر چند هزار سال پیش - بلکه بشر

هزار سال پیش - قابل هضم نبوده است، تنها افراد معدودی از اهل توحید خود را به عمق این آیات نزدیک می‌نمایند.در آثار اسلامی وارد شده که: «خداوند چون می‌دانست بعدها افراد متعمق و ژرف اندیشی خواهند آمد، آیات «قل هو الله احد» و پنج آیه اول سوره حدید را نازل کرد» (۳).

شکل اجرائی یک اصل کلی نیز در شرایط گوناگون متفاوت می‌شود.بسیاری از اختلافات در روش انبیاء از نوع تفاوت در شکل اجرا بوده است نه در روح قانون.

این مطلبی است که بعد درباره آن سخن خواهیم گفت.

قرآن کریم هرگز کلمه «دین» را به صورت جمع (ادیان) نیاورده است.دین در قرآن همواره مفرد است، زیرا آن چیزی که وجود داشته و دارد دین است نه دینها.

بعلاوه، قرآن تصریح می‌کند که دین مقتضای فطرت و ندای طبیعت روحانی بشر است: فاقم وجهک للدین حنیفا فطرة الله التی فطر الناس علیها (۴).

حق جویانه چهره خویش را به سوی دین، همان فطرت خدا که مردم را بر آن آفریده، ثابت نگهدار.

مگر بشر چند گونه فطرت و سرشت و طبیعت می‌تواند داشته باشد؟! اینکه دین از اول تا آخر جهان یکی است و وابستگی با فطرت و سرشت بشر دارد - که آن نیز بیش از یکی نمی‌تواند باشد - رازی بزرگ و فلسفه‌ای شکوهمند در دل خود دارد و تصور خاصی درباره فلسفه تکامل به ما می‌دهد.با واژه «تکامل» همه آشنا هستیم، همه جا سخن از تکامل است: تکامل جهان، تکامل جانداران، تکامل انسان و اجتماع.

این تکامل چیست و چگونه صورت می‌گیرد؟ آیا یک سلسله علل تصادفی است که منجر به تکامل می‌شود، و یا در سرشت آن چیزی که متکامل می‌گردد میل و جذبه‌ای به سوی تکامل هست و او راه خود را از پیش انتخاب و مشخص کرده است؟ آیا حرکت تکاملی همواره روی خط معین و مشخص و با هدف و مقصد شناخته شده صورت می‌گیرد، و یا این حرکت چندی یک بار تحت تاثیر علل تصادفی بر روی یک خط قرار می‌گیرد و پیوسته تغییر جهت می‌دهد و هیچ گونه هدف و مقصد مشخص ندارد؟ از نظر قرآن سیر تکاملی جهان و انسان و اجتماع یک سیر هدایت‌شده و هدفدار است و بر روی خطی است که «صراط مستقیم» نامیده می‌شود و از لحاظ مبدا و مسیر و منتهی مشخص است.انسان و اجتماع، متحول و متکامل است، ولی راه و خط سیر، مشخص و واحد و مستقیم است: و ان هذا صراطی مستقیما فاتبعوه و لا تتبعوا السبل فتفرق بکم عن سبیله (۵).

یکی خط است از اول تا به آخر

بر او خلق خدا جمله مسافر

تکامل انسان به این نحو نیست که در هر زمانی تحت تاثیر یک سلسله علل - صنعتی یا اجتماعی یا اقتصادی - در یک راه حرکت کند و دائما تغییر مسیر و تغییر جهت بدهد.

اینکه قرآن با اصرار زیاد، دین را یکی می‌داند و فقط به یک شاهراه قائل است و اختلاف شرایع و قوانین را مربوط به خطوط فرعی می‌داند، مبتنی بر این اصل فلسفی است.

بشر در مسیر تکاملی خود مانند قافله‌ای است که در راهی و به سوی مقصد معینی حرکت می‌کند، ولی راه را نمی‌داند، هر چندی یک بار به کسی برخورد می‌کند که راه را می‌داند و با نشانیهایی که از او می‌گیرد دهها کیلومتر راه را طی می‌کند تا می‌رسد به جایی که باز نیازمند راهنمایی جدید است، با نشانی گرفتن از او افق دیگری برایش روشن می‌شود و دهها کیلومتر

دیگر را با علاماتی که گرفته طی می‌کند تا تدریجا خود قابلیت بیشتری برای فراگیری پیدا می‌کند و می‌رسد به شخصی که «نقشه کلی» راه را از او می‌گیرد و برای همیشه با در دست داشتن آن نقشه، از راهنمای جدید بی‌نیاز می‌گردد.

قرآن با توضیح این نکته که راه بشر یک راه مشخص و مستقیم است و همه پیامبران با همه اختلافاتی که در راهنمایی و دادن نشانی به حسب وضع و موقع زمانی و مکانی دارند، به سوی یک مقصد و یک شاهراه هدایت می‌کنند، جاده ختم نبوت را صاف و رکن دیگر از ارکان آن را توضیح می‌دهد، زیرا ختم نبوت آنگاه معقول و متصور است که خط سیر این بشر متحول متکامل، مستقیم و قابل مشخص کردن باشد، اما اگر همان طور که خود بشر در تکاپوست و هر لحظه در یک نقطه است، خط سیر او نیز دائما دستخوش تغییر و تبدیل باشد و نهایت و مقصد و مسیر، مشخص نباشد و در هر برهه‌ای از زمان بخواهد در یک جاده حرکت کند، بدیهی است که ختم نبوت - یعنی دریافت‌یک نقشه و برنامه کلی و همیشگی - معقول و متصور نیست.

در سوره بقره آیه ۱۴۳ چنین آمده است:

و کذلک جعلناکم امهٔ وسطا لتکونوا شهداء علی الناس و یکون الرسول علیکم شهیدا.

و اینچنین شما را - تربیت‌یافتگان واقعی اسلام را - جماعت وسط و معتدل و متعادل قرار دادیم تا حجت و شاهد بر مردم دیگر باشید و پیغمبر حجت و شاهد بر شما باشد.

امت واقعی اسلام از نظر قرآن یک امت وسط و معتدل است.بدیهی است که امت وسط و معتدل و متعادل، دست پرورده تعالیم وسط و معتدل است.این آیه امتیاز و خصوصیت امت‌ختمیه و تعلیمات ختمیه را در یک کلمه ذکر می‌کند: وسطیت و تعادل.

در اینجا پرسشی پیش می‌آید و آن اینکه مگر سایر پیامبران تعلیمات متعادلی نداشته‌اند؟ در پاسخ این پرسش ذکر مطلبی لازم است: انسان تنها جاندار روی زمین نیست، و هم تنها جانداری نیست که اجتماعی زندگی می‌کند.جاندارهای دیگری هستند که زندگی اجتماعی دارند با یک سلسله مقررات و نظامات و تشکیلات دقیق.زندگی آنها بر خلاف بشر، ادواری از قبیل عهد جنگل، عهد حجر، عهد آهن، عهد اتم و غیره پیدا نکرده است، از اولی که نوع آنها به وجود آمده دارای همین تشکیلات و نظامات بوده‌اند که دارند.این انسان است که به حکم «و خلق الانسان ضعیفا (۶) انسان (در بدو خلقت) ناتوان آفریده شده است» زندگی‌اش از صفر شروع می‌شود و به سوی بی‌نهایت پیش می‌رود.انسان فرزند رشید و بالغ طبیعت است و از همین رو آزاد و مختار است، نیازی به قیمومت و سرپرستی مستقیم و هدایت اجباری به وسیله نیروی مرموزی به نام «غریزه» ندارد.

آنچه سایر جانداران با نیروی غیر قابل سرپیچی غریزه انجام می‌دهند، او در محیط آزاد عقل و قوانین قراردادی انجام می‌دهد: انا هدیناه السبیل اما شاکرا و اما کفورا (۷).

راه را به او نمودیم، او خود (آزادانه و با انتخاب خود) یا قدرشناس است و یا ناسپاس.

راز اینکه در انسان انحراف و سقوط و توقف و انحطاط هست و در سایر جاندارها نیست نیز در همین نکته است.انسان بر خلاف سایر جانداران - که سر جای خود متوقف‌اند و خود قادر نیستند که خود را جلو ببرند یا به عقب برگردند، به راست منحرف شوند یا به چپ، تند بروند یا کند - هم می‌تواند خود را به جلو ببرد و هم می‌تواند به عقب برگردد، هم قادر است به سوی چپ منحرف شود و هم به سوی راست، هم می‌تواند تند برود و هم کند، و بالاخره هم می‌تواند بنده‌ای «شاکر» باشد و هم سرکشی «کافر»، از این رو دائما در میان نوسانات افراطی و تفریطی گرفتار است.

اجتماع بشری گاه آنچنان جامد و ساکن و اسیر عادات دست و پاگیر می‌شود که نیازمند به نیرویی است که زنجیرها را از او

برگیرد و او را به حرکت آورد، و گاه آنچنان هوس نوخواهی پیدا می‌کند که سنن و نوامیس خلقت را فراموش می‌کند، گاه غرق در غرور و تکبر و خودخواهی می‌شود و نیرویی ضرورت پیدا می‌کند که او را در جهت زهد و ریاضت و ترک خودبینی و رعایت‌حدود خود و حقوق دیگران براند، و گاه آنچنان به سستی و لا قیدی و ستمکشی خو می‌کند که جز با بیدار کردن «منش» و شخصیت و احساس احقاق حقوق، چاره نمی‌توان کرد.بدیهی است که تندروی یا کندروی یا انحراف به راست‌یا چپ، هر کدام برنامه مخصوص به خود دارد.برای جامعه منحرف به راست، نیروی اصلاح کننده باید متمایل به چپ باشد و بر عکس.

این است که دوای یک زمان و یک دوره و یک قوم، برای زمان دیگر و قوم دیگر، درد و بلای مزمن است، و این است راز اینکه رسالتها مختلف و احیانا به صورت ظاهر، متضاد جلوه می‌کند: یکی پیامبر جنگ می‌شود و دیگری پیامبر صلح، یکی پیامبر محبت می‌شود و دیگری پیامبر خشونت و صلابت، یکی پیامبر انقلابی و دیگری پیامبر محافظه کار، یکی پیامبر گریان و دیگری پیامبر خندان.راز موقت بودن تعلیمات این گونه پیامبران همین است.بدیهی است که با همه تضادی که میان این گونه رسالتها از نظر روش هست، از نظر هدف تضاد و اختلافی نیست، هدف یکی است: بازگشت به تعادل و افتادن در جاده اصلی.

قرآن کریم ضمن قصص پیامبران کاملا نشان می‌دهد که هر کدام از آنها ضمن تعلیمات مشترک مربوط به مبدا و معاد، بر روی یک نکته بالخصوص تکیه و اصرار داشته و مامور اجرای برنامه خاصی بوده‌اند.این مطلب از مطالعه قصص قرآنی کاملا روشن است.

خطری که غالبا مصلحان اجتماعی به وجود می‌آورند از همین ناحیه است که در یک اجتماع تندرو یا کندرو یا متمایل به راست‌یا به چپ ظهور می‌کنند و به پیکار مقدسی دست می‌زنند، اما فراموش می‌کنند یک برنامه معین فقط برای مدت محدودی قابل اجراست و با جامعه کندرو یا تندرو یا چپ رو یا راست‌رو آنقدر باید پیکار کرد که تعادل خود را باز یابد، و بیش از آن، خود مستلزم سقوط و انحراف جامعه از سوی دیگر است.

اکنون که این توضیح داده شد می‌توانیم به مفهوم آیه مورد نظر نزدیک شویم.

رسالت پیامبر اسلام با همه رسالتهای دیگر این تفاوت را دارد که از نوع قانون است نه برنامه، قانون اساسی بشریت است، مخصوص یک اجتماع تندرو یا کندرو یا راست رو یا چپ رو نیست.

اسلام طرحی است کلی و جامع و همه جانبه و معتدل و متعادل، حاوی همه طرحهای جزئی و کارآمد در همه موارد.آنچه در گذشته انبیاء انجام می‌دادند که برنامه مخصوص برای یک جامعه خاص از جانب خدا می‌آوردند، در دوره اسلام علما و رهبران امت باید انجام دهند، با این تفاوت که علما و مصلحین با استفاده از منابع پایان ناپذیر وحی اسلامی برنامه‌های خاصی تنظیم می‌کنند و آن را به مرحله اجرا می‌گذارند.

قرآن کتابی است که روح همه تعلیمات موقت و محدود کتب دیگر آسمانی را که مبارزه با انواع انحرافها و بازگشت به تعادل است در بر دارد.این است که قرآن خود را «مهیمن» و حافظ و نگهبان سایر کتب آسمانی می‌خواند: و انزلنا الیک الکتاب بالحق مصدقا لما بین یدیه من الکتاب و مهیمنا علیه (۸).

ما این کتاب را به حق فرود آوردیم در حالی که تایید و تصدیق می‌کند کتب آسمانی پیشین را و حافظ و نگهبان آنهاست.

از نصوص اسلامی بر می‌آید که همه پیامبران به حکم اینکه مقدمه ظهور نبوت کلی و ختمی و قانون اساسی یگانه الهی بوده‌اند، موظف بوده‌اند که نوید اکمال و اتمام دین را در دوره ختمیه به امتهای خود بدهند.خداوند از همه پیامبران چنین پیمانی گرفته است.در نهج البلاغه، خطبه اول بیان جالبی در این زمینه است: و لم یخل سبحانه خلقه من نبی مرسل او کتاب

منزل او حجة لازمة او محجة قائمة، رسل لا تقصر بهم قلة عددهم و لا كثرة المكذبين لهم، من سابق سمی له من بعده او غابر عرفه من قبله.علی ذلك نسلت القرون و مضت الدهور و سلفت الآباء و خلفت الابناء، الی ان بعث الله محمدا رسول الله صلی الله علیه و آله لا نجاز عدته و تمام نبوته، ماخوذا علی النبیین میثاقه، مشهورة سماته، کریما میلاده.

خداوند هرگز خلق را از وجود یك پیامبر یا کتاب آسمانی یا حجت کافی یا طریقه روشن، خالی نگذاشته است، فرستادگانی که اندکی عدد آنها و بسیاری عدد مخالفانشان آنها را از انجام وظیفه باز نداشته است.هر پیامبری به پیامبر پیشین خود قبلا معرفی شده است و آن پیامبر پیشین او را به مردم معرفی کرده و بشارت داده است.به این ترتیب نسلها پشت‌سر یکدیگر آمد و روزگاران گذشت تا خداوند محمد (صلی الله علیه و آله) را به موجب و عده‌ای که کرده بود، برای تکمیل دستگاه نبوت فرستاد در حالی که از همه پیامبران برای او پیمان گرفته بود.علائم او معروف و مشهور و ولادت او بزرگوارانه بود.

از پیغمبر اکرم دو جمله لطیف در این زمینه وارد شده، یکی اینکه فرموده است: نحن الاخرون السابقون یوم القیامة (۹).

ما در دنیا پس از همه پیامبران و امتها آمده‌ایم، اما در آخرت در صف مقدم هستیم و دیگران پشت‌سر ما هستند.

دیگر اینکه فرمود: ادم و من دونه تحت لوائی یوم القیامة (۱۰).

تمام پیامبران در قیامت زیر پرچم من‌اند.

علت این سبقت و تقدم در قیامت و علت اینکه همه پیامبران در آن جهان در زیر پرچم این پیامبر هستند این است که همه مقدمه‌اند و این نتیجه، وحی آنها در حدود یك برنامه موقت بوده و وحی این پیغمبر در سطح قانون اساسی کلی همیشگی است.

بزرگان اسلامی با توجه به این دو جمله و با الهام از یك اصل دیگر از اصول معارف اسلامی، که آنچه در آن جهان ظهور می‌کند ظهور ملکوتی واقعیات این جهان است‌سخنان نغز و دلپذیری در این باره گفته‌اند.ابن الفارض مصری با اشاره به مضمون این دو حدیث می‌گوید: و انی و ان کنت ابن آدم صورة فلی فیه معنی شاهد بابوتی و کلهم عن سبق معنای دائر بدائرتی او وارد من شریعتی و ما منهم الا-و قد کان داعیا به قومه للحق عن تبعیتی و قبل فصالی دون تکلیف ظاهری ختمت بشرعی الموضحی کل شرعة (۱۱).

مولوی در همین مضمون می‌گوید: ظاهرا آن شاخ اصل میوه است

باطنا بهر ثمر شد شاخ هست

گر نبودی میل و امید ثمر

کی نشاندی باغبان بیخ شجر

پس به معنی آن شجر از میوه زاد

گر به صورت از شجر بودش نهاد مصطفی زین گفت: «کادم و انبیا

خلف من باشند در زیر لوا»

بهر این فرموده است آن ذو فنون

رمز «نحن الآخرون السابقون»

گر به صورت من ز آدم زاده‌ام

من به معنی جد جد افتاده‌ام

پس ز من زایید در معنی پدر

پس ز میوه زاد در معنی شجر اول فکر آخر آمد در عمل
خاصه فکری کو بود وصف ازل
شبستری می‌گوید: یکی خط است از اول تا به آخر
بر او خلق خدا جمله مسافر
در این ره انبیا چون ساربان‌اند
دلیل و رهنمای کاروان‌اند
و زیشان سید ما گشته سالار
«هم او اول هم او آخر در این کار»
احد در میم احمد گشت ظاهر
«در این دور اول آمد عین آخر»
ز احمد تا احد یک میم فرق است
جهانی اندرین یک میم غرق است
بر او ختم آمده پایان این راه
بدو منزل شده «ادعوا الی الله»
مقام دلگشایش جمع جمع است
جمال جانفزایش شمع جمع است
شده او پیش و دلها جمله در پی
گرفته دست جانها دامن وی

قرآن کریم اصل نوید و ایمان و تسلیم پیامبران پیشین را به پیامبرانی که پس از آنها می‌آیند (و به طریق اولی خاتم انبیاء) و وظیفه‌داری اینکه امت‌خود را نیز بدین جهت تبلیغ کنند و آنها را آماده تعلیمات پیامبران بعدی بنمایند، و همچنین تایید و تصدیق پیامبران بعدی پیامبران پیشین را و اینکه خداوند از پیامبران بر این نوید و تسلیمها و تایید و تصدیقها پیمان شدید گرفته است اینچنین ذکر کرده است: و اذ اخذ الله میثاق النبیین لما اتیتکم من کتاب و حکمهٔ ثم جائکم رسول مصدق لما معکم لتؤمنن به و لتنصرنه قال ءاقررتم و اخذتم علی ذلکم اصری قالوا اقررنا قال فاشهدوا و انا معکم من الشاهدین (۱۲).

به یاد آر هنگامی را که خداوند از پیامبران پیمان گرفت که زمانی که به شما کتاب و حکمت دادم سپس فرستاده‌ای آمد که آنچه با شماست تصدیق می‌کند، به او ایمان آورید و او را یاری نمایید.خداوند گفت آیا اقرار و اعتراف کردید و این بار را به دوش گرفتید؟ گفتند اقرار کردیم.گفت پس همه گواه باشید، من نیز از گواهانم.

پیوند نبوتها و رابطه اتصالی آنها می‌رساند که نبوت یک سیر تدریجی به سوی تکامل داشته و آخرین حلقه نبوت، مرتفع‌ترین قله آن است.عرفای اسلامی می‌گویند «الخاتم من ختم المراتب باسرها» یعنی پیامبر خاتم آن است که همه مراحل را طی کرده و راه نرفته و نقطه کشف نشده از نظر وحی باقی نگذاشته است.

اگر فرض کنیم در یکی از علوم همه مسائل مربوط به آن علم کشف شود، جایی برای تحقیق جدید و کشف جدید باقی نمی‌ماند.همچنین است مسائلی که در عهده وحی است، با کشف آخرین دستورهای الهی جایی برای کشف جدید و پیامبر جدید باقی نمی‌ماند.مکاشفه تامه محمدیه کامل‌ترین مکاشفه‌ای است که در امکان یک انسان است و آخرین مراحل آن

است. بدیهی است که هر مکاشـفه دیگر بعد از آن مکاشفه، جدید نخواهد بود، از قبیل پیمودن سرزمین رفته شده است، سخن و مطلب جدیـد همراه نخواهد داشت، سـخن آخر همان است که در آن مکاشـفه آمده است: و تمت کلمهٔ ربک صدقا و عدلا لا مبدل لکلماته و هو السمیع العلیم (۱۳).

سخن راستین و موزون پروردگارت کامل شد، کسی را توانایی تغییر دادن آنها نیست.او شنوا و داناست.

مرحوم فیض در علم الیقین صـفحه ۱۰۵ از یکی از بزرگـان چنین نقل می‌کنـد: «مقصود و هـدف در فطرت آدمیان رسـیدن به مقام قرب الهی است و این جز با راهنمایی پیامبران امکان پـذیر نمی‌باشـد.از این رو نبوت جزء نظام هستی قرار می‌گیرد و البته مقصـود و هـدف، مرتبه اعلی و آخرین درجه نبـوت است نه اولین درجه آن. نبـوت طبـق سـنت الهی تـدریجا کمـال می‌یابـد، همچنـانکه یک عمارت تـدریجا ساخته می‌شود.و همچنانکه در ساختن عمارت پایه‌ها و دیوارها هـدف نیست، هـدف صورت کامـل خـانه است، نبوت نیز چنین است، هـدف صورت کامـل آن است و در همین جـاست که نبوت خاتمه می‌پـذیرد و پایان می‌یابد و زیاده نمی‌پذیرد، زیرا زیاده بر کمال نقص است و انگشت زیادی را می‌ماند. پیغمبر اکرم در حدیث معروف به همین معنی اشـاره کرد که گفت: مثـل نبوت مثـل خـانه‌ای است که سـاخته شـده و جـای یک خشت در آن باقی است، من جای آن خشت آخرینم، یا من گذارنده آن خشت آخرینم.» (۱۴).

بیانات گذشـته می‌توانـد دورنمایی از سـیمای اندیشه ختم نبوت در میان اندیشه‌های اسـلامی رسم کند و پایه‌ها و ارکان آن را ارائه دهد.

معلوم شد اندیشه ختم نبوت بر این پایه است که اولا مایه دین در سرشت بشر نهاده شده است، سرشت همه انسانها یکی است، سیر تکـاملی بشـر یـک سـیر هدفـدار و بر روی یـک خـط مشـخص و مسـتقیم اسـت، از ایـن رو حقیقـت دین که بیـان کننـده خواستهای فطرت و راهنمای بشر به راه راست استیکی بیش نیست.

ثانیا یک طرح به شـرط فطری بودن، جامع بودن، کلی بودن و به شـرط مصونیت از تحریف و تبدیل و به شرط حسن تشخیص و تطبیق در مرحله اجرا می‌تواند برای همیشه رهنمون و مفید و مادر طرحها و برنامه‌ها و قوانین جزئی بی‌نهایت واقع گردد.

مبـاحث آینـده بهتر ایـن مطلـب را روشـن خواهـد کرد.اکنـون به بررسـی و پاسـخ پرسشـهایی که در آغـاز گفتـار اشـاره شـد می‌پردازیم.

دروازه‌های آسمان

اولین پرسشـی که انـدیشه ختم نبوت به وجود می‌آورد، درباره رابطه انسان با جهان غیب است.چطور می‌شود که انسان اولیه با همه بدویت و بساطت، از طریق وحی و الهام با جهان غیب ارتباط پیدا کرده و دروازه‌های آسمان به روی او باز بوده است، اما بشر پیشرفته کمال یافته بعدی از این موهبت محروم و درهای آسمان به رویش بسته شده است؟ آیا واقعا استعدادهای معنوی و روحی بشـر کاهش یافته و بشـریت از این نظر تنزل کرده است؟ این شبهه از این پندار پدید آمده که ارتباط و اتصال معنوی با غیب مخصوص پیـامبران است و لازمه انقطـاع نبوت بریـده شـدن هر گونه رابطه معنوی و روحـانی میـان جهـان غیب و جهان انسان است.

امـا این پنـدار، سـخت بی‌اسـاس است.قرآن کریم نیز ملازمه‌ای میـان اتصـال بـا غیب و ملکوت و میان مقام نبوت قائل نیست، همچنـانکه خرق عـادت را بـه تنهـایی دلیـل بر پیـامبری نمی‌شـناسد.قرآن کریـم افرادی را یـاد می‌کنـد کـه از زنـدگی معنـوی

نیرومندی برخوردار بوده‌اند، با فرشتگان همسخن بوده و امور خارق العاده از آنها سر می‌زده بدون آنکه «نبی» بوده باشند.بهترین مثال، مریم دختر عمران مادر عیسی مسیح است که قرآن داستانهای حیرت‌انگیزی از او نقل کرده است.قرآن درباره مادر موسی نیز می‌گوید: «ما به او وحی کردیم که موسی را شیر بده و آنگاه که بر جان او بیم کردی او را به دریا بسپار، ما او را حفظ کرده، به تو باز خواهیم گرداند.» (۱۵) چنانکه می‌دانیم نه مادر عیسی پیامبر است و نه مادر موسی.

حقیقت این است که اتصال به غیب و شهود حقایق ملکوتی، شنیدن سروش غیبی و بالاخره «خبر شدن» از غیب، نبوت نیست، نبوت «خبر باز آوردن» است و نه «هر که او را خبر شد، خبر باز آورد».قرآن باب اشراق و الهام را بر روی همه کسانی که باطن خویش را پاک کنند باز می‌داند: ان تتقوا الله یجعل لکم فرقانا (۱۶).

اگر تقوای الهی داشته باشید خدا در جان شما نوری قرار می‌دهد که مایه تشخیص و تمیز شما باشد.

و الذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا (۱۷).

آنان که در راه ما کوشش کنند ما راههای خود را به آنها می‌نمایانیم.

برای اینکه نمونه‌ای از زندگی معنوی و عرفانی از نظر منطق اسلام به دست داده باشیم کافی است گوشه‌ای از یکی از خطب نهج البلاغه را ذکر کنیم.در خطبه ۲۲۰ نهج البلاغه چنین آمده است:

ان الله تعالی جعل الذکر جلاء للقلوب، تسمع به بعد الوقرة و تبصر به بعد العشوة و تنقاد به بعد المعاندة، و ما برح لله عزت الائه فی البرهة بعد البرهة و فی ازمان الفترات عباد ناجاهم فی فکرهم و کلمهم فی ذات عقولهم.

خداوند یاد خود را صیقل دلها قرار داده است.دلها بدین وسیله از پس کری، شنوا و از پس کوری، بینا و از پس سرکشی و عناد،

مطیع و رام می‌گردند.همواره چنین بوده و هست که خداوند در هر برهه‌ای از زمان، و در زمانهایی که پیامبری نبوده است، بندگانی داشته و دارد که در سر ضمیر آنها با آنها راز می‌گوید و از راه عقلهای آنها با آنها تکلم می‌کند.

از پیغمبر اکرم روایت است: ان لله عبادا لیسوا بانبیاء یغبطهم النبوة (۱۸).

خداوند بندگانی دارد که پیامبر نیستند، اما پیامبری بر آنها رشک می‌برد (۱۹).

از نظر شیعیان که به مقام امامت و ولایت باطنی ائمه اطهار (علیهم السلام) قائل‌اند بدون آنکه آنها را نبی بدانند، مطلب کاملا حل شده است.عرفای اسلامی در قالب اصطلاحات عرفانی مراتب سیر و سلوک معنوی را به چهار مرحله تقسیم کرده‌اند، ما به خاطر پرهیز از اطاله کلام فقط به دو مرحله از آن اشاره می‌کنیم: الف.سفر از خلق به حق ب.سفر از حق به خلق سفر از خلق به حق مخصوص پیامبران نیست، بلکه پیامبران مبعوث شده‌اند که بشر را در این سفر مدد نمایند.آنچه مخصوص پیامبران استسفر از حق به خلق است، یعنی ماموریت برای ارشاد و هدایت و دستگیری خلق.پیامبری بازگشت به کثرت است برای سوق دادن به وحدت.

صدر المتالهین در صفحه ۱۳ مفاتیح الغیب می‌گوید: «وحی یعنی نزول فرشته بر گوش و بر دل به منظور ماموریت و پیامبری، هر چند منقطع شده است و دیگر فرشته‌ای بر کسی نازل نمی‌شود و او را مامور اجرای فرمانی نمی‌نماید، زیرا به حکم «اکملت لکم دینکم» آنچه از این راه باید به بشر برسد رسیده است، ولی باب الهام و اشراق هرگز بسته نشده و نخواهد شد، ممکن نیست این راه مسدود گردد.» در این زمینه سخنان زیادی گفته شده که نقل آنها موجب اطاله کلام است.در میان دانشمندان عصر ما اقبال لاهوری سخن لطیفی در این موضوع دارد.اقبال در فرق میان نبی و عارف (و به قول خود او مرد باطنی) چنین می گوید:

«مرد باطنی نمی‌خواهد پس از آرامش و اطمینانی که با تجربه اتحادی (وصول به حق) پیدا می کند به زندگی اینجهانی بازگردد.در آن هنگام که بنا بر ضرورت باز می گردد بازگشت او برای بشریت‌سود چندانی ندارد، ولی بازگشت پیغمبر جنبه خلاقیت و ثمربخشی دارد، باز می گردد و در جریان زمان وارد می‌شود به این قصد که جریان تاریخ را تحت ضبط در آورد و از این راه، جهان تازه‌ای از کمال مطلوب‌ها خلق کند.برای مرد باطنی آرامش حاصل از تجربه اتحادی مرحله‌ای نهایی است. برای پیغمبر بیدار شدن نیروهای روانشناختی اوست که جهان را تکان می‌دهد.آن نیرو آنچنان حساب شده است که کاملا جهان بشری را تغییر دهد ... پیغمبری را می‌توان همچون نوعی خودآگاهی باطنی تعریف کرد که در آن، تجربه اتحادی تمایل به آن دارد که از حدود خود لبریز شود و در پی یافتن فرصتهایی است که نیروهای زندگی اجتماعی را از نو توجیه کند یا شکل تازه‌ای به آنها بدهد» (۲۰).

پس انقطاع نبوت به معنی انقطاع ماموریت الهی است برای ارشاد و هدایت، نه انقطاع فیض معنوی نسبت به سائرین و سالکین الی الله.بسیار اشتباه است اگر گمان کنیم اسلام با اعلام ختم نبوت منکر زندگی معنوی شده است.

نبوت تبلیغی

پرسش دیگر این است: پیامبران مجموعا دو وظیفه انجام می‌داده‌اند: یکی اینکه از جانب خدا برای بشر قانون و دستور العمل می‌آورده‌اند، دوم اینکه مردم را به خدا و عمل به دستور العمل‌های الهی آن عصر و زمان دعوت و تبلیغ می کرده‌اند. غالب پیامبران فقط وظیفه دوم را انجام می‌داده‌اند، عده بسیار کمی از پیامبران که قرآن آنها را «اولو العزم» می‌خواند قانون و دستور العمل آورده‌اند.به عبارت دیگر، دو نوع نبوت بوده است: نبوت تشریعی و نبوت تبلیغی.پیامبران تشریعی که عددشان بسیار اندك است صاحب قانون و شریعت بوده‌اند، ولی پیامبران تبلیغی کارشان تعلیم و تبلیغ و ارشاد مردم به تعلیمات پیامبر صاحب شریعت بوده است.اسلام که ختم نبوت را اعلام کرده است نه تنها به نبوت تشریعی خاتمه داده است بلکه به نبوت تبلیغی نیز پایان داده است.چرا چنین است؟ چرا امت محمد و ملت اسلام از هدایت و ارشاد چنین پیامبرانی محروم مانده‌اند؟ فرضا این مطلب را پذیرفتیم که اسلام به واسطه کمال و کلیت و تمامیت و جامعیتش به نبوت تشریعی پایان داده است، پایان یافتن نبوت تبلیغی را با چه حساب و فلسفه‌ای می‌توان توجیه کرد؟ حقیقت این است که وظیفه اصلی نبوت و هدایت وحی، همان وظیفه اول است، اما تبلیغ و تعلیم و دعوت، یك وظیفه نیمه بشری و نیمه الهی است.وحی و نبوت، یعنی اتصال مرموز با ریشه وجود و سپس ماموریت برای ارشاد خلق، مظهری است از مظاهر «هدایت» که بر سراسر هستی حکمفرماست: ربنا الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی (۲۱).

الذی خلق فسوی، و الذی قدر فهدی (۲۲).

موجودات با پیمودن پله‌های هستی، به تناسب درجه کمالی که به آن می‌رسند، از هدایت‌خاص آن درجه بهره‌مند می گردند، یعنی خصوصیت و شکل هدایت بر حسب مراحل مختلف هستی متفاوت است. دانشمندان اثبات کرده‌اند که حیوانات هر اندازه از نظر ساختمان و تجهیزات طبیعی ضعیف‌تر و ناتوان‌ترند از لحاظ نیروی مرموز هدایت غریزه که نوعی حمایت و سرپرستی مستقیم طبیعت است قوی‌ترند، و هر اندازه که از لحاظ تجهیزات طبیعی و نیروهای حسی و خیالی و وهمی و عقلی مجهزتر می گردند و بر پله‌های وجود بالا می‌روند، از هدایت غریزی آنها کاسته می‌شود، درست مانند کودکی که در مراحل اول کودکی تحت‌حمایت و سرپرستی مستقیم و همه جانبه پدر و مادر است و هر اندازه که رشد می کند از تحت‌حمایت

مستقیم والـدین خـارج و به خود واگذاشـته می‌شود.بالا رفتن جانـداران بر پله‌های هستی و مجهز شـدن به تجهیزات عضوی و حسـی و خیـالی و وهمی و هوشـی و عقلی، بر امکانـات و اسـتقلال آنهـا می‌افزایـد و بـه همـان نسـبت از هـدایت غریزی آنها می کاهد.
می گوینـد حشـرات از همه حیوانـات از لحـاظ غریزه مجهزترنـد، در صورتی که از لحـاظ مراحـل تکامـل در درجه پـایین قرار گرفته‌اند، و انسان که بر بالاترین پله نردبان تکامل قرار گرفته است از لحاظ غریزه از همه ناتوان‌تر است.
وحی، عـالی‌ترین و راقی‌ترین مظاهر و مراتب هـدایت است.وحی، رهنمونیهایی دارد که از دسترس حس و خیال و عقل و علم و فلسـفه بیرون است و چیزی از اینهـا جانشـین آن نمی‌شـود.ولی وحیی که چنین خاصـیتی دارد وحی تشریعی است نه تبلیغی. وحی تبلیغی بر عکس است.
تا زمانی بشـر نیازمند به وحی تبلیغی است که درجه عقل و علم و تمدن به پایه‌ای نرسیده است که خود بتواند عهده‌دار دعوت و تعلیم و تبلیغ و تفسیر و اجتهاد در امر دین خود بشود.ظهور علم و عقل، و به عبارت دیگر، رشد و بلوغ انسانیت، خود به خود به وحی تبلیغی خـاتمه می‌دهـد و علما جانشـین چنان انبیاء می گردنـد.می‌بینیم قرآن در اولین آیه‌ای که نازل می‌شود سـخن از قرائت و نوشـتن و قلم و علم به میان می‌آورد: اقرا باسم ربک الـذی خلق، خلق الانسان من علق، اقرا و ربک الاکرم، الـذی علم بالقلم، علم الانسان ما لم یعلم (۲۳).
این آیه اعلام می کنـد که عهـد قرآن، عهـد خوانـدن و نوشـتن و یاد دادن و علم و عقل است.این آیه تلویحا می‌فهمانـد که در عهد قرآن وظیفه تعلیم و تبلیغ و حفظ آیات آسمانی به علما منتقل شده و علما از این نظر جانشین انبیاء می‌شوند.این آیه اعلام بلوغ و استقلال بشریت در این ناحیه است.قرآن در سراسر آیاتش بشر را به تعقل و استدلال و مشاهده عینی و تجربی طبیعت و مطالعه تاریـخ و به تفقه و فهم عمیق دعوت می کند.اینها همه نشانه‌های ختم نبوت و جانشـینی عقل و علم به جای وحی تبلیغی است.
برای کـدامیک از کتب آسـمانی به اندازه قرآن کار شده است؟ به محض نزول قرآن هزارها حافظ قرآن پیدا می‌شود.هنوز نیم قرن نگذشـته، به خـاطر قرآن علم نحو و صـرف و دسـتور زبان تـدوین و لغتهای زبان عربی جمع‌آوری می گردد، علم معانی و بیان و بـدیع ابتکار می‌شود، هزارها تفسـیر و مفسـر و حوزه‌های تفسـیر به وجود می‌آید، روی کلمه به کلمه قرآن کار می‌شود. غالب این فعالیتها از طرف مردمی صورت می گیرد که نسـبت به زبان عربی بیگانه‌اند.فقط علاقه به قرآن است که چنین شور و هیجانی به وجود می‌آورد.چرا برای تورات و انجیل و اوسـتا چنین فعالیتهایی نشـد؟ آیا این خود دلیل بر رشد و بلوغ بشـریت و قـابلیت او برای حفـظ و تعلیم و تبلیغ کتـاب آسـمانی‌اش نیست؟ آیـا این خود دلیل جانشـین شـدن دانش به جای نبوت تبلیغی نیست؟ بشر در دوره‌های پیشین مانند کودک مکتبی بوده است که کتابی که به دستش برای خواندن می‌دهند پس از چند روز پاره پاره می کند، و بشر دوره اسلامی مانند یک عالم بزرگسال است که با همه مراجعات مکرری که به کتابهای خود می کند، آنها را در نهایت دقت‌حفظ می‌نماید.
زنـدگی بشـر را معمولا ـ به عهـد تـاریخی و عهـد مـا قبل تاریـخ تقسـیم می کنند.عهـد تاریخی از زمانی است که بشـر توانسـته یادگارهایی به صورت کتیبه یا کتاب از خود باقی بگـذارد و همانها امروز ملاک قضاوت درباره زنـدگی آن روز است، اما از عهد ما قبل تاریخ هیچ گونه اثری که ملاک قضاوت قرار بگیرد باقی نمانده است.
ولی می‌دانیم که آثار عهـد تاریخی نیز غالبا پراکنـده است.دوره‌ای که از آن به بعـد بشـر تاریـخ و آثار خود را به طور منظم و نسل به نسل حفظ کرده و تحویل نسل بعد داده مقارن با ظهور اسلام است.خود اسلام نیز عاملی برای این رشد عقلی محسوب

می‌شود.در دوره اسلامی، مسلمین، هم آثار خود را حفظ و نگهداری کردند و مانع اندراس و نابودی شدند و هم کم و بیش آثار ملل پیشین را نگهداری و به نسلهای بعد منتقل کردند، یعنی تقریبا مقارن با عهد ختم نبوت است که بشر لیاقت‌خود را برای حفظ مواریث علمی و دینی نشان داده است و در واقع دوره تاریخی واقعی مقارن با ظهور اسلام است.در ادوار گذشته، از یک طرف آثار نفیس علمی و فلسفی و دینی به وجود می‌آمد و از طرف دیگر در کام آتش یا آب می‌رفت.تاریخ از این سرگذشتهای دردناک فراوان به یاد دارد.حوزه علمی و عظیم اسکندریه پس از نفوذ مسیحیت در حوزه امپراطوری روم شرقی منحل شد و کتابخانه تاریخی آن به وسیله متعصبان مسیحی در کام آتش رفت (۲۴).

طلوع و ظهور علم و رسیدن بشر به حدی که خود حافظ و داعی و مبلغ دین آسمانی خود باشد خواه ناخواه به نبوت تبلیغی خاتمه داد.از این رو است که پیغمبر اکرم علمای این امت را همدوش انبیای بنی اسرائیل یا برتر از آنها می‌شمارد.اقبال لاهوری باز هم سخن لطیفی دارد، می‌گوید: «پیامبر اسلام میان جهان قدیم و جهان جدید ایستاده است.تا آنجا که به منبع الهام وی مربوط می‌شود به جهان قدیم تعلق دارد و آنجا که پای روح الهام وی در کار می‌آید متعلق به جهان جدید است.زندگی در وی منابع دیگری از معرفت را اکتشاف می‌کند که شایسته خط سیر جدید آن است.ظهور و ولادت اسلام، ولادت عقل برهانی استقرائی است.رسالت با ظهور اسلام، در نتیجه اکتشاف ضرورت پایان یافتن خود رسالت به حد کمال می‌رسد، و این خود مستلزم دریافت هوشمندانه این امر است که زندگی نمی‌تواند پیوسته در مرحله کودکی و رهبری شدن از خارج باقی بماند.الغای کاهنی و سلطنت میراثی در اسلام، توجه دائمی به عقل و تجربه در قرآن، و اهمیتی که این کتاب مبین به طبیعت و تاریخ به عنوان منابع معرفت بشری می‌دهد، همه سیماهای مختلف اندیشه واحد ختم رسالت است ... اندیشه خاتمیت را نباید به این معنی گرفت که سرنوشت نهایی زندگی، جانشین شدن کامل عقل به جای عاطفه است.چنین چیزی نه ممکن است نه مطلوب ...» (۲۵)

دین جاوید

اسلام ضمن اعلام ختم نبوت، جاویدان ماندن خویش را اعلام کرد: حلال محمد حلال الی یوم القیامهٔ و حرام محمد حرام الی یوم القیامهٔ (۲۶).

پر سر و صداترین پرسشها و ایرادها در اطراف همین موضوع است.می‌گویند: مگر ممکن است چیزی جاوید بماند؟! همه چیز در جهان بر ضد جاوید ماندن است، اساسی‌ترین اصل این جهان اصل تغییر و تحول است، تنها یک چیز جاودانی است، آن اینکه هیچ چیز جاودانی نیست.

منکران جاوید ماندن، گاهی به سخنان خود رنگ فلسفی می‌دهند و قانون تغییر و تحول را که قانون عمومی طبیعت است دلیل می‌آورند.

اگر به این مساله صرفا از این جنبه بنگریم جواب ایراد روشن است: آن چیزی که همواره در تغییر و تحول است، ماده و ترکیبات مادی جهان است، اما قوانین و نظامات - خواه نظامات طبیعی و یا نظامات اجتماعی منطبق بر نوامیس طبیعی - مشمول این قانون نمی‌باشند.ستارگان و منظومه‌های شمسی پدید می‌آیند و پس از چندی فرسوده و فانی می‌گردند، اما قانون جاذبه همچنان پای برجاست، گیاهان و جانوران زاده می‌شوند و می‌زینند و می‌میرند، ولی قوانین زیست‌شناسی همچنان زنده است.

همچنین است‌حال انسانها و قانون زندگی آنها، انسانها از آنجمله شخص پیغمبر می‌میرد، ولی قانون آسمانی او زنده است.

مصطفی را وعده داد الطاف حق

گر بمیری تو نمیرد این سبق

در طبیعت، «پدیده‌ها» متغیرند نه قانونها.اسلام قانون است نه پدیده.اسلام آنوقت محکوم به مرگ است که با قوانین طبیعت ناهماهنگ باشد، اما اگر چنانکه خود مدعی است از فطرت و سرشت انسان و اجتماع سرچشمه گرفته باشد و با طبیعت و قوانین آن هماهنگی داشته باشد، چرا بمیرد؟! ولی گاهی از جنبه اجتماعی ایراد می کنند، می گویند: مقررات اجتماعی یک سلسله مقررات قراردادی است که بر اساس نیازمندیهای اجتماعی وضع می‌شود.

نیازمندیها که مبنا و اساس مقررات و قوانین اجتماعی می‌باشند به موازات توسعه و تکامل عوامل تمدن در تغییرند، نیازمندیهای هر عصر با نیازمندیهای عصر دیگر متفاوت است، نیازمندیهای بشر در عصر موشک و هواپیما و برق و تلویزیون با نیازمندیهای عصر اسب و الاغ و شتر به کلی فرق کرده است، چگونه ممکن است مقررات زندگی او در این عصر همان مقررات عصر اسب و الاغ و شتر باشد؟ به عبارت دیگر، توسعه و پیشرفت عوامل تمدن، لزوما و جبرا مقتضیات جدیدی می‌آورد، نه ممکن است جلو «جبر تاریخ» را گرفت و زمان را به یک حال نگه داشت و نه ممکن است با مقتضیات زمان هماهنگی نکرد.پابند بودن به مقررات ثابت و یکنواخت، مانع انعطاف و انطباق با مقتضیات زمان و هماهنگی با قافله تمدن است.

بدون شک مهمترین مساله‌ای که ادیان و بالاخص اسلام در این عصر با آن مواجه است همین مساله است.نسل جدید جز درباره تحول و دگرگونی و نوطلبی و درک مقتضیات زمان نمی‌اندیشد.در مواجهه با این نسل، اولین سخنی که به گوش می‌رسد همین است.از نظر افراطیهای این نسل، مذهب و نوخواهی دو پدیده متضادند: خاصیت نوخواهی، تحرک و پشت کردن به گذشته است و خاصیت مذهب، جمود و سکون و توجه به گذشته و پاسداری وضع موجود.

اسلام بیش از هر مذهب دیگر باید با این گروه پنجه نرم کند، زیرا اسلام از طرفی دعوی جاودانگی دارد - که بر گوش این گروه سخت‌سنگین است - و از طرف دیگر در همه شؤون زندگی مداخله کرده است از رابطه فرد با خدا گرفته تا روابط اجتماعی افراد، روابط خانوادگی، روابط فرد و اجتماع، روابط انسان و جهان.اگر اسلام مانند برخی ادیان دیگر به یک سلسله تشریفات عبادی و دستور العمل‌های خشک اخلاقی قناعت کرده بود چندان مشکلی نبود، اما با اینهمه مقررات و قوانین مدنی، جزائی، قضائی، سیاسی، اجتماعی و خانوادگی چه می‌توان کرد؟

چنانکه می‌بینیم در این اشکال، از «جبر تاریخ»، «تغییر نیازمندیها»، «لزوم رعایت مقتضیات زمان» سخن به میان آمده است، از این رو لازم است ما درباره این سه موضوع که عنصر اصلی این ایراد را تشکیل می‌دهند اندکی بحث کنیم، سپس راه حل مشکل را از نظر اسلام بیان نماییم.

این مقاله ادعا ندارد که در این صفحات محدود بتواند همه جوانب این مطلب را به تفصیل متعرض شود، زیرا بررسی چنین مساله‌ای که به فلسفه و فقه و تاریخ و جامعه‌شناسی تواما مربوط است در خور یک کتاب پر حجم و محصول سالها مطالعه است.این مقاله امیدوار است نشانه‌هایی از راه حل این مشکل ارائه دهد.

پی نوشتها

۱.یکی از عادات عرب و بعضی از ملل دیگر «پسر خواندگی» بود و اسلام آن را منسوخ کرد. «پسر خوانده» در ارث و روابط خانوادگی همانند پسر واقعی به شمار می‌رفت. رسول اکرم آزاد شده‌ای داشت به نام زید بن حارثه که پسر خوانده آن حضرت نیز به شمار می‌رفت.مردم طبق معمول انتظار داشتند که رسول اکرم با پسر خوانده خویش مانند پسر واقعی رفتار کند، همچنانکه خود آنها می‌کردند.مفاد این آیه این است: محمد را پدر هیچیک از مردان خود (زید بن حارثه یا شخص دیگر) نخوانید، او را فقط به عنوان فرستاده خدا و پایان دهنده پیامبران بشناسید و بخوانید.

۲. «لو علم ابوذر ما فی قلب سلمان لقتله»: سفینهٔ البحار، ماده «ذر».

۳.اصول کافی: ج ۱/ص ۹۱.

۴.روم/۳۰.

۵.انعام/۱۵۳.

۶.نساء/۲۸.

۷.دهر/۳.

۸.مائده/۴۸.

۹.بحار، ج ۶/ص ۱۶۶ و صحیح مسلم، ج ۳/ص ۷.

۱۰.علم الیقین فیض، ص ۵.سفینهٔ البحار، ماده «لوی».جامع الصغیر، ج ۱/ص ۱۰۷.

۱۱.ترجمه: من هر چند به حسب صورت و جریانات مادی اینجهانی فرزند آدم ابو البشر هستم، اما در من معنی و حقیقتی هست که گواه بر پدری من نسبت به آدم است. همه پیامبران به واسطه تقدم عنویت و حقیقت من بر گرد مرکز من می‌چرخند و از ورودگاه (شریعت) من آب بر می‌دارند. هیچ پیامبری نیامده است مگر آنکه امت‌خویش را به خاطر حقیقت به پیروی از من خوانده است. پیش از تمام شدن دوران شیرخوارگی و نرسیده به دوره تکلیف ظاهری، با شریعت روشنگر خود به همه شرایع پایان دادم.

۱۲.آل عمران/۸۱.

۱۳.انعام/۱۱۵.

۱۴.متن حدیث را مجمع البیان در ذیل آیه ۴۰ سوره احزاب به نقل از صحیح بخاری و مسلم چنین آورده است:
«انما مثلی فی الانبیاء کمثل رجل بنی دارا فاکملها و حسنها الا موضع لبنهٔ فکان من دخل فیها فنظر الیها قال ما احسنها الا موضع هذه اللبنهٔ فانا موضع هذه اللبنهٔ ختم بی الانبیاء.»

۱۵.قصص/۷.

۱۶.انفال/۲۹.

۱۷.عنکبوت/۶۹.

۱۸.[رجوع شود به کتاب احادیث مثنوی، ص ۱۰۵].

۱۹.صدر المتالهین در مفاتیح الغیب این حدیث را نقل می‌کند و می گوید: هذا الحدیث مما رواه المعتبرون من اهل الحدیث فی طریقتنا و طریقهٔ غیرنا» یعنی این حدیث را محدثین معتبر شیعه و سنی روایت کرده‌اند.و نیز رجوع شود به آخرین فصل کتاب الشواهد الربوبیه.

۲۰.احیاء فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، ص ۱۴۳ و ۱۴۴.

۲۱.طه/۵۰.

۲۲.اعلی/۲ و ۳.

۲۳.علق/۱ – ۵.

۲۴.مـدتها شایع شـده بود که این کتابخانه را مسـلمین هنگام فتـح مصـر آتش زدنـد.این شایعه آنقـدر قوت گرفت که متاخران مسـلمانان آن را در کتابهای خود بازگو کردند.گذشـته از اینکه در هیچیک از مـدارک معتبر این قضـیه نقل نشده است، اخیرا محققین اثبات کرده‌اند که این کتابخانه قبلا توسط متعصبین مسـیحی سوخته شده است و شایعه نسبت به مسـلمین نیز از طرف یک گوینده مسیحی است که در حدود دو قرن با آن زمان فاصله داشته است. (رجوع شود به جلد یازدهم ترجمه تاریخ تمدن ویل دورانت صفحه ۲۱۹ و به رساله شبلی نعمان به نام کتابخانه اسکندریه که در همین موضوع نوشته شده است).

۲۵.احیای فکر دینی در اسلام، ص ۱۴۵.

۲۶.اصول کافی، ج ۲/ص ۱۷.

کتاب: مجموعه آثار ج ۳ ص ۱۵۳

نویسنده: استاد شهید مطهری

پلورالیسم دینی

استاد مصباح یزدی و پلورالیزم دینی

واژه «پلورالیسم» از نظر لغوی، ابهامی نـدارد. « plural » به معنای جمعی و کثیر، و پلورالیسم به معنای پـذیرش تعدد و کثرت است.اصـطلاح شـناخته شده پلورالیسم، مأخوذ از فرهنگ غربی است و ابتدا در سـنن کلیسایی مطرح بود.در مورد شخصی که دارای چند منصب کلیسائی بود، اصطلاح پلورالیسم را به کار می‌برند.

امـا امروزه در عرصه فرهنگی، بـدینمعنی است که در یـک عرصه فکری و مـذهبی، عقائـد و روشـهای گونـاگونی مـورد قبول باشـد.پس از گسترش دامنه ارتبـاط بین جوامع، به ویژه پس از جنگهـای شدیـد فرقه‌ای و مـذهبی، اعم از جنگهای صـلیبی بین مسـلمانان و مسـیحیان و جنگ بین پیروان مذاهب مسیحی با یکدیگر که تا امروز هم بین کاتولیکها و پروتسـتانها ادامه دارد و یک نمونه آن در این اواخر در ایرلند نیز جریان داشت و پس از آثار شومی که این جنگها بر جای گذاشتند، این تفکر تقویت شـد که بایـد مـذاهب دیگر را پـذیرفت و با آنها از در آشتی درآمـد و به نفع جامعه است که مـذاهب و مکاتب مختلف با هم سازگار باشند.این جنگها موجب شد که سازش بین ادیان را بپذیرند تا دستکم انگیزه و زمینه برای جنگ افروزی کمتر شود.

البته تعریف کـاملی که بر اساس آن، ویژگیهائی مورد اتفاق برای پلورالیسم در نظر بگیریم، وجود نـدارد ولی دسـتکم سه نوع کاربرد مختلف برای این واژه سراغ داریم:

اول) مدارا و همزیستی مسالمت آمیز برای جلوگیری از جنگها و تخاصمات.بعبارت دیگر، کثرتها به عنوان واقعیتهای اجتماعی پـذیرفته شونـد و مصلحت جـامعه، این نیست که به جـان هم‌بیافتنـد.بلکه بایـد همزیستی داشـته باشـند، نه این که بـا هم یکی شوند.این نوع از پلورالیسم البته بدان معنا نیست که از نظر «حقیقت» هم قائل به کثرت باشـیم.کثرت در واقعیت اجتماعی اسـت و منافات هم نـدارد با اینکه هر گروهی خود را بر حق بدانـد.یعنی در مقام نظر، هر گروهی می گویـد من حق هسـتم و دیگران باطل‌انـد.اما در مقام عمل، معـذالک با دیگران می‌سازنـد این یک معنای پلورالیسم است و در چنـد عرصه هم می‌توانـد وجود

داشته باشد.در عرصه سیاست، احزاب مختلفی هر کدام به اصول مختلفی معتقدند باشند و از آن دفاع کنند ولی در عمل، با هم درگیر نشوند.مثلا با رأی دادن و بردن اکثریت، عملا- یک حزب یا ائتلافی از چند حزب، حکومتی تشکیل دهند.این، تحمل کردن دیگران در عرصه اجتماع و سیاست است.در عین حال که اعتقاد نظری هر گروهی به افکار و قوانین فکری خودش پا برجاست و حتی مبارزه در عرصه کتاب و نشریات و مجالس بحث و مناظرات وجود دارد، هر کسی از مکتب خویش، دفاع و تصریح می‌کند که نظرات دیگر را درست نمی‌دانیم، ولی در مقام معاشرت اجتماعی و سیاسی، با هم کار می‌کنیم.

در قلمروی ادیان و مذاهب هم دو فرقه، در عین حال که گرایشهای خاص و متفاوت از هم دارند، به هم احترام می‌گذارند و عملا با یکدیگر درگیر نمی‌شوند.مثلا شیعه و سنی در جهان اسلام باید به مدارا و برادری با هم زندگی کنند.یک وقت، کسانی معتقدند که پیروان مذهب دیگر را باید از بین برد و گرایشهایی که مثلا- در دوره‌هائی بوده و امروزه هم در بعضی مناطق، کم و بیش دیده می‌شود، تعصبهای تندی که مذاهب دیگر اسلامی را بکلی خارج از اسلام و پیروان آنها را اصلا مشرک بدانند و به راحتی نسبت شرک، کفر و الحاد به اکثریت مسلمانان می‌دهند.در مقابلش هم کسان دیگری می‌گویند مذاهب مختلف مورد قبول‌اند، این همزیستی یعنی که می‌شود با آنها زندگی مسلمانانه کرد.در عین حال که هر کسی نظر خودش را صحیح و نظریه بقیه را نادرست می‌داند اما در مقام عمل، برادرانه زندگی می‌کنند.این مفهوم از پلورالیسم، از نظر ما کاملا مورد قبول و مورد تأئید اسلام است.

ما این پلورالیسم را در بین دو فرقه از یک مذهب، بین دو مذهب از یک دین، و بین دو دین الاهی پذیرفته‌ایم.مثلا پیروان اسلام و مسیحیت و یهودیت برخورد فیزیکی ندارند و با احترام و ادب نسبت به هم برخورد می‌کنند و زندگی مسالمت آمیز دارند، بحث می‌کنند، مناظره همسایه هستند، رفت و آمد دارند، تجارت می‌کنند.ولی همسایه هستند، رفت و آمد دارند، تجارت می‌کنند، این پلورالیزم، ربطی به عرصه فکر و نظر ندارد.

اگر کسی پلورالیسم را این گونه معنا کند البته این معنا در دین اسلام وجود دارد.در قرآن، سیره‌پیغمبر اکرم و اهل بیت (ص)، تأکید بر روابط میان فرقه‌های مختلف مسلمانان است.شعار ما وحدت شیعه و سنی است و این موضوع، از زمان ائمه (ع) مطرح بوده و شیعیان و اهل تسنن تشویق می‌شدند که در نمازها، تشییع جنازه و سایر امور یکدیگر مشارکت داشته باشند.به عیادت یکدیگر بروند، اگر کمکی از دستشان برمی‌آید، انجام بدهند و امثال این نصایح که از صدر اسلام در بین همه مذاهب اسلامی وجود داشته است و هم بین ادیان الاهی مختلف.

ما آیات زیادی در این زمینه داریم که نص است «لا ینهیکم عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین و لم یخرجوکم من دیارکم.»: (آنهایی که با شما جنگ نکردند و شما را آواره نکردند، خدا شما را از ارتباط با اینها نهی نمی‌کند) یعنی با این کفار رفتار دوستانه و احسان و رفتار عادلانه داشته باشد.آیات صریحی در این باره داریم و نیازی به آیات متشابه و مواردی که در تفسیر آن اختلاف است، نداریم.به هر حال این از قطعیات اسلام است و جای شکی نسبت به آن در نظر اندیشمندان اسلام اعم از شیعه و سنی وجود ندارد که در اسلام، زندگی مسالمت آمیز با اهل کتاب پذیرفته شده است.البته تفاوتهایی هم هست که ناشی از پذیرش اهل کتاب است.آنها طبق دستورات خودشان عمل می‌کنند، در حالی که راه حلهایی برای مسائل مشترک و ارتباطات وجود خواهد داشت.مثلا آنها مالیات اسلامی بدهند.یا نه؟ مسلمانان، این مالیات را طبق وظایف شرعی خود می‌دهند و خمس و زکات را با قصد قربت می‌دهند.خوب آنها که این وظایف شرعی را برای خود احساس نمی‌کنند، چه بکنند؟ برای آنها پرداخت جزیه مطرح است، اینها مباحث مختلفی است که در فقه و حقوق مطرح می‌شوند.اما به هر حال پذیرفته شده

است که چند دین در کنار هم زندگی مسالمت آمیز داشته باشند.کسانی که پلورالیسم را مطرح می‌کنند، گاه به این گونه شواهد استناد می‌کنند و ممکن است بگویند در اسلام یهودیها پذیرفته شده‌اند، نصرانیها پذیرفته شده‌اند و به همین آیات استناد بشود و در عین حال نتیجه دیگری بگیرند.مثلا معنای دوم یا سوم را نتیجه بگیرند.ولی آن معانی حساب دیگری دارند که خواهیم گفت.

معنای دوم: اینکه دین واحدی، از طرف خداوند آمده که چهره‌هایی مختلف دارد.مسیحیت، یهودیت و اسلام بمعنی خاص، همه ادیان، چهره‌های یک حقیقت‌اند.اختلاف در جوهر ادیان نیست بلکه در فهم دین است.کسانی به گونه‌ای آن امر الهی را فهمیدند و یهودی شدند، عده‌ای دیگر، به شکل دیگری فهمیدند و مسیحی شدند و کسانی به شکل دیگری فهمیدند و مسلمان شدند.حقیقت اینها یکی است، اما «حقیقت عریان» در دسترس هیچ کس نیست و هرکس، چهره‌ای از این حقیقت را به فهم خودش، درک می‌کند و از نظر خودش هم، همان درست است.اصلا بحث از درست و غلط، معنا ندارد.نباید بگوییم که این مذهب، درست است، و آن نادرست یا این دین، درست و دیگری نادرست است.اصلا این بحثها جائی ندارد.برای این که هر کس، طبق ذهنیت و شرائط خود، درکی از این واقعیت دارد.

این حرف، البته حرف غلطی است.پس خود پیغمبران، چرا نسبت به پیروان دین قبلی تعرض کردند؟ این قرآن است که مثلا درباره مسیحیت می‌گوید «کبرت کلمهٔ تخرج من افواههم» این حرفهایی که می‌زنید که خدا فرزند دارد، حرف بسیار غلط و افتراء عظیمی است. «یکاد السموات ان یتفطرن» جا دارد که آسمانها در برابر چنین حرفی از هم بپاشند.خوب، اینها تعرض به دین دیگری است.حال با اینها چه کنیم؟ برای این هم جوابی آماده کرده‌اند.منتها گاهی صلاح نمی‌بینند که صریح سخن بگویند و در لفافه می‌گویند و گاهی هم شرایطی پیش می‌آید که تصریح می‌کنند، جوابشان این است که آن چه در دست ماست، کلمه به کلمه اینها که وحی الهی نیست.هر پیامبری، طبق ذهنیت خود، گونه‌ای دریافت کرد و ممکن است اشتباه کرده باشد و خدا چنین چیزی را نگفته باشد.او این گونه دریافت کرده است.پس حتی خود پیغمبران هم ممکن است در فهم این حقیقت، اشتباه کنند.اصلا ضمانتی وجود ندارد که درست بفهمند، آنها هم بشرند.فهمشان فهم بشری است و تابع شرائط ذهنی خاص خودشانند.آن شرائط هم برخاسته از آگاهیهایی است که از علوم دیگری به دست می‌آورند پس معرفت دینی، حتی در مورد پیامبران، همیشه تابعی از معرفتهای علمی، سیاسی، اجتماعی و ارزشهای حاکم بر جامعه است.مجموع اینهاست که فهم انسان را می‌سازد بنابر این، پلورالیسم در این جا معنی دیگری پیدا می‌کند.ظاهرا به یک حقیقت واحد و ثابت، اعتراف می‌شود اما حقیقتی که بطور خالص، در دسترس هیچ انسانی حتی پیغمبر قرار نمی‌گیرد.حتی پیغمبران هم به این حقیقت، دسترسی ندارند.آن حقیقتی است که مال خداست.حالا خود خدا چگونه اثبات می‌شود، آیا چنین چیزی قابل اثبات است یا نه؟ چگونه باید با این ارتباط برقرار کرد؟ می‌شود یا نمی‌شود؟ بحث دیگری است.و ظاهرا جوابی هم ندارد.

حال به فرض، اگر خدا هم باشد و وحی نیز واقعیت داشته باشد، به هر حال، مواردی خارج از دسترس مایند و در حوزه معرفت ما قرار نمی‌گیرند.آن چه در حوزه معرفت ما قرار دارد، صرفا برداشتهای ذهنی خود پیامبران است.چه بسا مثلا- در حوزه اسلام، ۱۴۰۰ سال پیش، پیغمبر اسلام (ص) که برداشتی از وحی الهی داشت و برداشت او تابعی از شناختهای طبیعی، فیزیکی، اجتماعی و ارزشهای زمان خودش بود که بدانهارجوع می‌کرد لیکن علوم امروز پیشرفت کرده است.فیزیک امروز با فیزیک آن زمان خیلی تفاوت دارد.امروزه کیهان شناسی، خیلی واقعبینانه‌تر از کیهان شناسی قدیم است.بنابر این اصلا خود ما ممکن است خیلی بهتر از پیغمبران بفهمیم.به هر حال، آن چه در دسترس هر بشری حتی پیغمبر قرار بگیرد، ضمانت و صحت مطلق ندارد.یک حقیقت ثابت الهی نیست.آن حقیقت را هیچ کس در نمی‌یابد.آن چه در اختیار ماست، فهمهای مختلفی

است که به صورت قاطع نمی‌توان ادعا کرد که کدام بهتر یا درست است.البته با یک سری قراینی می‌توان فهمی را بر فهم دیگر ترجیح داد.به عنوان مثال با توجه به گستردگی پیشرفت علوم امروزی، می‌توانیم بگوییم که فهم ما از فهم قدیمیها بهتر است، ولی بالاخره هر کس از دین خود، فهمی دارد.پیروان مسیحیت، یهودیت و اسلام، هر کدام فهمی دارند و نمی‌توانیم یکی را بر دیگری ارجح بدانیم.ما صراط مستقیم نداریم، بلکه صراطهای مستقیم داریم.راههای مختلفی وجود دارند و همه‌شان نیز درست محسوب می‌شوند.به عبارت دیگر، تحت تأثیر شرائطی (مثلا شرائط علمی حاکم بر جامعه، شرائط فیزیکی، شرائط اجتماعی) فهمی در یک فرد، ایجاد می‌شود که همان را درست می‌داند و راه دیگری ندارد.این پلورالیسم یعنی پذیرفتن چند نوع فهم و چند نوع برداشت و چند نوع معرفت نسبت به یک حقیقت واحد، حتی اگر با یکدیگر متضاد باشند.

البته «حقیقت واحد» را هم ما فرض می‌کنیم وگرنه همین که بگوییم حقیقت واحدی هست باز حداکثر، از فهم خود گفته‌ایم.این هم، یک فهمی است که ما داریم و شاید همین هم درست نباشد.اگر هم چنین حقیقت واحدی هم باشد، در دسترس ما نیست و باز آن چه در دسترس انسانهاست، فهمهای مختلف است که هیچ ترجیحی بر یکدیگر ندارند.بنابر این همه را باید پذیرفت، باید صحه گذارد و از فهم درست یا غلط، سخن نگفت.طبق این نظر، ما حق نداریم بگوییم مثلا مسلمانها درست‌تر از مسیحیها می‌اندیشند یا بر عکس.اصلا خوب و بد معنا ندارد، راست و دروغ معنا ندارد.دلیلی ندارد که یکی را بر دیگری ترجیح بدهیم و تعصب بورزیم که حتما باید دیگران مثل ما باشند و مثل ما فکر کنند.در داخل یک دین هم هیچ مذهبی بر دیگری ترجیح ندارد و دلیلی هم ندارد که یک برداشت نسبت به برداشت دیگر، این مسلک به آن مسلک، مرجح شمرده شود.

معنای سوم: اینکه ما حتی «آن حقیقت» واحد را در آن شکل مفروضش هم نداریم.در واقع، حقایق کثیرند.نظر دوم، دستکم به صورت یک فرض، حقیقت واحدی بنام اسلام را نزد خدا می‌پذیرفت که حق است، منتها ما به آن دسترسی نداریم و لذا هر کسی هر چه می‌فهمد، همان حق است.اما این دیدگاه سوم، دیدگاه دیگری است وآن این که اصلا در باطن هم حقایق، کثیرند.در این یکی، اشکالات بیشتری وجود دارد و در این قلمرو اصلا با «تناقض» روبرو می‌شویم.چون نمی‌شود گفت که وجود و عدم، راست و دروغ، هر دو با هم هستند.نمی‌توان گفت که هم راست، راست است و هم دروغ، راست است.نمی‌شود گفت: که هم توحید، درست است و هم شرک، درست است و هر دو هم، حقیقتند.پلورالیسم از نوع سوم، خیلی غلیظتر و عجیب‌تر از دومی است.می‌گوید اصلا در باطن هم هر دو صحیح است.این شکل از پلورالیسم خیلی رسوا است که عقاید متناقض، همه، حقیقت باشند، همه معتبر باشند، حتی صرفنظر از اختلاف فهمهای ما.

البته همین معنا، یک شکل تعدیل شده‌ای هم دارد که شاید بتوان آن را نوع چهارمی از پلورالیزم دانست و آن اینکه: حقیقت، مجموعه‌ای از اجزا و عناصری است که هر یک از این عناصر، در یک دین از ادیان یافت می‌شوند.و در این صورت، حقیقت، مطلب واحدی نسبت به یک موضوع واحد نیست و ما هم هیچ دین جامعی نداریم بلکه مجموعی از ادیان، دارای حقیقتند که هر یک سهمی از حقیقت دارند.در اسلام، تنها بخشی از حقیقت یافت می‌شود و در مسیحیت، بخش دیگری و در یهودیت و در بت پرستی نیز، بخش دیگری.و خلاصه هیچ دین که جامع همه حقایق و خالص از همه باطل‌ها باشد، وجود ندارد.همچنین شاید هیچ دینی نداشته باشیم که هیچ سهمی از حقیقت نداشته باشد.این پلورالیسم، به آن معنی است که هر بخشی از حقیقت در یک دین یافت می‌شود.نه مسلمان و نه هیچ کس دیگری نمی‌تواند بگوید که دین من به تمام حقیقت رسیده است.این نظریه، شکل تعدیل شده‌ای از نظریه سوم است.

خوب! در نظریه سوم نسبت به یک قضیه (با موضوع و محمول واحد) مثلا «خدا یکی است» یا «خدا چندتاست»، می‌گویند که

هر دو صحیح است.هم این که «خدا یکی است»، حقیقت است و هم آن که «خدا یکی نیست»، حقیقت است!!
آیا واقعا ممکن است کسانی چنین اعتقادی داشته باشند؟ بله شکاکین.
شکاکیت، ناشی از نوع معرفت شناسی این افراد بود که می‌گفتند اصلا تناقض هم محال نیست.عرض کردم این نظریه رسواست به دلیل این که فهم عمومی همه انسانهای عاقل و سالم، این گونه سخنها را نمی‌تواند بپذیرد، این پلورالیسم، مستلزم تناقض است.ولی به هر حال، افراد شاذ و نادری در طول تاریخ بشر پیدا شده‌اند که در این فضا سخن گفته‌اند.مثلا کسی پیدا شد و گفت اصلا وجودی در کار نیست (گورگیاس) و اگر باشد، قابل شناختن نیست و به فرض که قابل شناختن باشد، قابل شناساندن به دیگران نیست.این حرفهایی است که یک نفر (که‌به نام فیلسوف هم نامیده شده) گفته است و در کتب فلسفی هم مطرح شده است.خوب چنین کسی وقتی می‌گوید که واقعیتی نیست و اصلا قابل شناخت هم نیست، براحتی خواهد گفت که تناقض هم ممکن است.
ما در مورد معنای اول پلورالیسم گفتیم که هیچ مشکلی نداریم.در اسلام، از جمله همزیستی مسالمت آمیز با ادیان الاهی (نه مشرک) پذیرفته شده است.حتی ممکن است تحت شرائطی، جامعه اسلامی با یک «جامعه مشرک» هم قرار داد همزیستی امضاء کند و مادامی که طرف، تخلف نکرده باشد، به آن عمل کند و این مسئله در احکام روابط بین الملل اسلام مذکور است کما این که در صدر اسلام، میان مشرکان و مسلمانان چنین قراردادی وجود داشت.لیکن آنها به این قرار داد خیانت کردند.
اسلام می‌گوید: مادامی که آنها پایبندند، شما قراردادتان را به هم نزنید.پس همزیستی با ادیان الاهی و حتی با مشرکین در فقه اسلام وجود دارد.در داخل حکومت اسلامی هم فی الجمله، پلورالیسم بین ادیان الهی پذیرفته شده است.ما مسلمانها با فرقه‌ها و مسلکهای مختلف در یک مذهب و نیز با فتاوای مختلف در یک مسلک آشناییم و برایمان تازگی هم ندارد.این معنای اول پلورالیسم است که مورد تأیید است.
اما معنای دوم پلورالیسم که چند نظریه در عرض هم، معتبر باشند، این معنا هم در یک شکل ساده‌اش (ولو برخی تمایلی به شنیدنش نداشته باشند) قابل قبول است.چون ما در دین خود، قطعیات و ضروریاتی داریم که اگر کسی آنها را انکار کند، از دین خارج است و هر کسی که آنها را بپذیرد، او را در جرگه دینداران به حساب می‌آوریم.اما گذشته از این محکمات و ضروریات، مسائل جزئی اختلافی هم داریم.مثلاـ در مذهب شیعه، نظریات فقهی مختلفی در چارچوب مشخص وجود دارند.کسی که از این چارچوب خارج بشود، از مذهب شیعه خارج شده است.یعنی از دیدگاه نظری، دیگر او را شیعه نمی‌دانیم.کما این که اگر کسی اصلی از اصول اسلام را انکار کند او را مسلمان نمی‌دانیم.اما در چارچوب محکمات مذهب، یک سلسله مسائلی هم داریم که نظری است، یعنی با این که مثلا همه، شیعه دوازده امامی‌اند اما در عین حال، فتوای یکی با دیگری فرق می‌کند.مثل دو فقیهی که در چارچوب دین، در مسئله‌ای فقهی اختلاف نظر دارند.فقیهی به نظری رسیده و می‌گوید که این نظر صحیح است و نظرهای دیگر باطلند.نظر او هم از حد ظن تجاوز نمی‌کند.مثل بسیاری از مسائل فقهی که اصلا ظن است و به همین علت یک فقیه در زمانهای مختلف، ممکن است فتوایش تغییر کند.امروز یک فتوا می‌دهد، سال بعد به دلیل جدیدی برمی‌خورد و فتوایش را تغییر می‌دهد یا با مرگ‌مرجعی، مرجع دیگری می‌آید و فتاوی او با قبلی تفاوت دارند.ما می‌گوییم که هر دو معذورند، در مورد هیچ کدام ادعا نمی‌کنیم که حقیقت، فقط پیش اوست و نزد دیگری نیست.مثلاـ ظن من این است که نماز جمعه، واجب تخییری است و ظن دیگری، این است که واجب عینی است.البته اصطلاح «تصویب» را من نمی‌خواهم به کار ببرم.چون اصطلاح خاصی است و معانی مختلفی دارد ... ولی به هر حال، این را همه

می‌پذیریم که دو فقیه نسبت به یک مسئله، فتاوی مختلف دارند و هیچ کدام ادعا نمی‌کنند که فتوای من، حتما عین واقعیت است.ممکن است که فتوای آن طرف درست باشد.اما چون فتوای من بر این است، من باید طبق این عمل کنم.اصلا در یک حوزه محدودی از احکام ظنی چنین است و البته برای بعضی مسائل اعتقادی هم مطرح می‌شود و منحصر به مسائل فقهی نیست.مثلا در اعتقادات جزئی، فرض کنید این که سؤالات شب اول قبر، از کدام بدن است؟ از بدن جسمانی یا از بدن مثالی یا از روح؟ اعتقادات، نظری‌اند و اختلافاتی هم کم و بیش وجود دارد.هیچکدام هم ادعا ندارد که من صد در صد به واقعیت رسیدم و همه نظرهای دیگر باطلند.اگر کسی این را هم یک نوع پلورالیسم بنامد، ما با این هم بشرطی که از حدود مسلمات دین و مذهب تجاوز نکند، مشکلی نداریم و اشکالی ندارد.یعنی در محدوده خاصی از مسائل نظری، اختلاف نظرهایی وجود داشته باشد اما معنایش این نیست که همگی، درست‌اند.

پلورالیسم به معنای دوم هم این بود که اختلاف در معرفتهای دینی، اصلا و مطلقا قابل داوری نیست.این حتما باطل است یعنی معنا ندارد که حقیقتی دور از دسترس بشر باشد، به قسمی که حتی نتوان گفت که توحید، حق است یا شرک؟ تردیدی وجود ندارد که این نوع از پلورالیزم، باطل است.این از قطعیات اسلام و بدیهیات قرآن است.ما پلورالیزم را فقط در مسائل ظنی که راهی به قطعیات نداریم و دلایل ما در آن بستر فقط ظنی‌اند، می‌پذیریم نه مطلقا.

اما پلورالیزم بمعنای شکاکیت، اصلا تحلیل دیگری می‌طلبد که ریشه‌اش چه بوده است؟! علل تاریخی‌اش چه بود؟ چرا پیدا شده و نهایت به کجا می‌انجامد؟ این بحث مفصل و جداگانه‌ای می‌طلبد و ریشه آن برمی‌گردد به مشکلات و اختلافاتی که کلیسا با نظریات تجربی از زمان گالیله و کپرنیک داشت و در همین زمان هم بود که تعارض بین دین مسیحیت و علم مطرح شد اما اینها بهیچوجه در اسلام، جایی ندارند.اصلا ما نیازی به طرح این مسائل نداریم.در واقع، پلورالیسم به این معنا، مفهوم وارداتی است.کسانی در اروپا و در مغرب زمین برای حل تعارضات بین علم و کلیسا نیاز به طرح این مسائل داشتند و کارشان به این جاها انجامیده که مثلا هیچ معرفت‌یقینی نسبت به مطالب دینی نداریم و هیچ ترجیحی بین این معرفتها نیست و چون ناگزیر بودند که این مشکل اجتماعی‌شان را حل بکنند، کارشان بدین جا رسید.اما مسلمانان، کجا چنین مشکلی داشته‌اند تا آنها را به این جا بکشاند؟ پس ما انگیزه‌ای برای طرح پلورالیسم به این معنا نداشتیم.زیرا تعارضی آنچنانی در بین ما مطرح نبود.

پلورالیسم به معنای سوم مطلقا باطل است و هیچ قابل قبول نیست.ما در هر قضیه‌ای به حکم عقل، می‌گوییم که یا وجه ایجابی آن درست است، یا وجه سلبی‌اش.ولی این که هم ایجابش درست باشد و هم سلبش، این معقول نیست و تناقض، بدیهی البطلان است.اسلام، حاصل همه ادیان است و ادیان دیگر، مقدمه و زمینه‌ساز اسلام بودند.ما اسلام را کامل و جامع می‌دانیم.نصوص قرآنی ما این را می‌گوید.برداشتهای علمای شیعه و سنی و همه فرق اسلامی در طول تاریخ، همین بوده است.دعوت از اهل کتاب می‌شده که بیایید مسلمان بشوید.بیایید از پیامبر اسلام، پیروی کنید.توبیخ شده‌اند که چرا نمی‌پذیرید؟ شما که می‌دانید پیامبر اسلام حق است، چرا زیر بار نمی‌روید؟ این گونه آیات صریح در قرآن هست.پس پلورالیسم به معنای سوم و چهارم قابل قبول نیست و از نظر ما اسلام، دینی واجد همه حقایق دینی است.ممکن است سایر ادیان، بخشی از حقیقت را در خود داشته باشند، در یهودیت حقیقتی وجود دارد، در مسیحیت هم همین طور، اما فقط در آن جایی که تعارض با اسلام ندارند.بعبارت دیگر، آن حقائق، در اسلام هم هست ولی جامعیت با اسلام است.

سایر ادیان، البته هر کدام بخشی از حقیقت را دارند وگرنه، مقام و بقا پیدا نمی‌کردند.اصلا بقای هر دینی و هر گرایشی برای این است که بخشی و جزئی از حقیقت، درون آن وجود دارد وگرنه باطل محض که هیچ وقت بقا پیدا نمی‌کند.به این معنا،

آری در سایر ادیان هم بخشی از حقیقت هست، اما نه این که هر دینی فقط بخشی از حقیقت است.دین اسلام، جامع همه حقایق دینی است و اگر کسی اسلام را پذیرفت، پیش خدا مقبول است و اگر نپذیرفت و حقیقت را انکار کرد، مقبول نخواهد بود.

البته در بررسی موضوع از دیدگاه برون دینی، ابتدا باید پرسید که ملاک برای تشخیص حقیقت چیست؟ و ملاک برتری را چه می‌دانیم؟ تا ببینیم که دین در کجای آن قرار دارد؟ این مسئله خواه یا ناخواه به معرفت شناسی بر می گردد که مثلا ملاک حق یا باطل بودن چیست؟ سپس بررسی کنیم که در اسلام یافت می‌شود یا نه؟

اجمالاـ بدانیم که در محدوده خیلی کوچکی، ما با ظنیات روبروییم.اما آن قدرها در اسلام، یقینیات داریم که اگر کسی بخواهد، بتواند به آنها برسد و کمبودی نخواهد داشت.مگر این که نخواهند بدانها بپردازند ولی اگر بخواهند اسلام را بشناسند، مسائل قطعی، کم نیستند.ما هزاران مسائل قطعی حتی در قلمرو جزئی داریم.فرض کنید مثلا تعداد مسائلی که فقهای ما در مورد نماز صبح ذکر کرده‌اند حدود دو هزار مسئله است، ولی تنها در مورد ۵۰ عدد از آنها اختلاف وجود دارد، بقیه مورد اتفاق‌اند.ما اگر این نسبت را بسنجیم، می‌بینیم در مورد احکام فقهی، درصد کمی، مورد اختلاف است.این گونه نیست که نتوانیم به یقینیات برسیم.بنابر این اگر بخواهیم منصفانه صحبت بکنیم، تکثر و اختلاف نظر را در بخشی از مطالب دینی که دلیل یقینی ندارند، می‌توانیم بپذیریم.اما این که هر جا که دلیل شرعی هست، قابلیت تفاسیر متضاد و فهمهای مختلف دارد، این گونه نیست.ما دلایل بسیاری داریم که هم از نظر سند، قطعی‌اند و جای خدشه‌ای ندارند و هم از نظر دلالت، روشن‌اند.و هیچ انسان عاقل و منصفی نمی‌تواند در مورد آنها شک کند و عملا هم در بین مسلمانان، در این گونه موارد اختلافی وجود ندارد.پس معتقد بودن به صراطهای مستقیم به معنای سوم و چهارم، به هیچ وجه قابل قبول نیستند.

مفسران، هم ذکر کرده‌اند که «صراط»، شاهراه اصلی واحدی است که با قطعیات ثابت می‌شود و در مواردی هم راههایی جزئی متعددی وجود دارند که ضرری به اصل دین و اصل شریعت نمی‌زنند و بعنوان «سبل»، طرح شده که همه در همان صراط مستقیم واحد قرار می گیرد.آن جا ممکن است اختلاف نظرهائی پیش بیاید، اما پذیرش این راههای فرعی، معنایش این نیست که صراطهای متناقض و متعددی وجود دارند.

و ان هذا صراطی مستقیما فاتبعوها و لا تتبعوا السبل صراط را «واحد» در نظر گرفته و «سبل» را متعدد ذکر کرده است.البته در چهارچوب «صراط مستقیم»، سبل متعددی هست که فی الجمله قابل قبولند. «و الذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا».

بنابر این سبل، مربوط به مسائل فرعی است اما صراط مستقیم، یکی است و تحمل تناقض و تکثر را ندارد.

منبع: مجله کتاب نقد، ش ۴

نویسنده: مصباح یزدی

استاد علامه محمد تقی جعفری و پلورالیزم دینی

پلورالیزم دینی، تنها بدین معنی می‌تواند مقبول باشد که ابتدا افراد یا گروههای انسانی، اصولی را بمثابه حقایق ثابت و «اصول موضوعه یک دین» بنگرند و آن پیشفرضها، مسلم باشد سپس بپردازند به اینکه تحقق فلان اصل از کدام راه، میسرتر است و نتیجه‌گیری نسبت بدان چگونه باید باشد؟ کیفیت بهره‌برداری از آن چه باشد؟ آموزش آن چگونه باشد؟ اینها اموری است که می‌تواند مشمول کثرت یا تنوع گرایی باشد.ولی چنانچه اساس «اصول موضوعه» مورد بحث و تردید باشد، دیگر کثرت گرایی معنای محصلی نخواهد داشت و اصولا رقابتی تحقق نمی‌پذیرد بلکه یکی به نفی دیگری پرداخته است.بعبارت دیگر، باید «ما

به الاشتراک»ها و «ما به الامتیاز» هایی داشته باشیم، که مشترکات، مفروض تلقی شود و در دسته دوم، رقابت شود.اگر مسلمات و مشترکاتی نباشد، چه تحقیقی صورت خواهد پذیرفت؟ مثلا میان آتهئیسم (انکار خدا) و تهئیسم (اعتقاد به خدا) چگونه رقابت دوستانه‌ای متصور است؟ همچنین سکولاریسم که می گوید «دین نباید در زندگی اجتماعی، نقش جدی داشته باشد»، با تفکری که حضور دین در زندگی را اصل می‌شمارد، چگونه می‌توانند تفاهم کنند؟ میان کسی که می گوید این دنیا گذرگاهی برای ابدیت است، با دیگری که می گوید این دنیا آخرین منزلگاه یعنی مقصد نهایی است، چه تفاهمی خواهد بود؟ یکی ارزشها را اصالتا می‌پذیرد و دیگری با نگاه ابزاری به آنها می‌نگرد.

پس باید پرسید که منظور از کثرت گرایی چیست؟ آیا این است که وضع عقیدتی انسانها نسبت به هر یک از ادیان و به هر یک از مذاهب مساوی است بگونه‌ای که هر کسی می‌تواند ازدین یا مذهب خود دست بردارد و به دیگری معتقد شود؟ این احتمال، با توجه به «اصول موضوعه» و مختصات لازمه هر دین که برای معتقد به آن دین، به عنوان ضرورتهای لازم الاعتقاد اثبات شده است، باطل و غیر قابل تحقق است.زیرا حقایقی که به عنوان «اصول»، پذیرفته شده اگر آگاهانه و مستند به دلیل محکم باشد، اصول توجیه کننده حیات شخصی متدین تلقی می گردد.پس اگر امکان رها کردن آنها و تمسک به اصول دیگری وجود داشته باشد در حقیقت، حیات روحی شخصی متزلزل می گردد.اما اگر منظور، امکان حذف عوارض اقلیمی و تاریخی و فرهنگی از هر یک از ادیان باشد، این منطقی است ولی احتیاج به توانایی مغزی و روانی و گذشت دارد تا توفیق دو نوع حذف، مزبور را داشته باشد.و نتیجه این دو نوع حذف، پذیرش دین کلی الهی است که از حضرت نوح و حضرت ابراهیم علیهما السلام از طرف خدا در میان بشر به جریان افتاده و همه ادیان و مذاهب منشعب از آن دین، با عبور از دوران یهود و مسیحیت در جلوه‌گاه کامل آن یعنی «اسلام» (که جامع همه آنهاست)، نمودار گشته است.

آیاتی نظیر «لکم دینکم ولی دین»، بر پذیرش کثرت گرایی در اسلام دلالتی ندارند.اگر مخاطب «یا ایها الکافرون»، مشرک باشد قطعا «لکم دینکم» به آن معنی نیست که شرک را به معنای یک دین الهی قابل قبول جایز می‌داند زیرا مبارزه با شرک، از اصلی‌ترین مبانی عقیدتی اسلام است.معنای «لکم دینکم»، تصدیق شرک نیست.همان گونه که در بعضی از آیات آمده است مقصود، توبیخ شدید «لجاجت مشرکین» است.خداوند از زبان پیامبرش می‌فرماید: شما بر شک و کفری که دارید، لجاجت و مقاومت می‌ورزید و دست از آن برنمی‌دارید.

این منافاتی با انکار شرک و ضرورت مبارزه با مشرکین ندارد، مانند آن آیات که خداوند می‌فرماید:

سواء علیهم أ أنذرتهم ام لم تنذرهم لا یؤمنون

(برای آنان مساوی است که آنان را تبلیغ کنید یا خیر، آنان ایمان نمی‌ورزند). معنایش آن نیست که عدم ایمان آنان، از دید اسلام مقبول است و یا مقصود، متارکه تخاصم بوده و یا اینکه ادیان اهل کتاب، مورد قبول بوده و حضرت آنها را به عنوان همزیستی پذیرفته‌اند.در «ان الدین عند الله الاسلام» هم، اسلام بصورت نکره نیامده و حصر در میان است.البته اسلام، تا ظهور دین اسلام با جلوه‌های متنوعی بروز کرده است ولی بدان جهت که جلوه‌های ابراهیمی ما قبل اسلام، در تغییرات و تحریفات فرو رفته است منظور از «الاسلام»، در واقع، همان معنای خاص آن است که در اسلام محمدی (ص) جلوه‌گر شده است.

اینکه هر کسی هر چه خواست بگوید، آزادی بیان نیست.باید پرسید چه چیز را بگوید؟ و به چه کسی بگوید؟ برای کسی که خبره نیست و سوادش را ندارد، آیا آزادی بیان برای او جز ایجاد تشویش روانی و افزودن دردی به دردهایش‌نتیجه‌ای دارد؟ این افراط کاریها از آزادی پرستانی مانند «جان استوارت میل» ناشی شده است.آیا همه مردم مغرب زمین، هگل یا کانت و همه مشرق زمینی‌ها، ملا صدرایند که می‌توانند یک حقیقت را از میان هزاران باطل تشخیص بدهند؟ اگر به فکر جامعه هستیم

و برای انسانیت دلمان می‌سوزد، این راهش نیست.برای انسان ابتدایی و حتی متوسط، همه صاحبنظرند! مخصوصا اگر از قدرت استخدام الفظ و تحریک احساسات، برخوردار باشند.من کاملا با تجدید نظر و بازنگری دائمی، حتی در اساسیترین مسائل پذیرفته شده، موافقم.هر دمی در عالمی باشید، ولی با چه کسی؟ و در چه محیطی؟ و درباره کدامین مسائل؟ برای تکاپو و مسابقه، شرایطی لازم است و میدان آماده می‌خواهد، و الا مانند غربیها خواهیم شد که زیر رگبار تناقض مانده‌اند و دست از تحقیق و تفکر در علوم انسانی کشیده و علوم انسانی را همان گونه که یکی از اساتید انگلیسی زبان در مسافرتی که به آنجا داشتم اعتراف کرد، به پشت صحنه انداختند و فقط میدان تکنولوژی وسیعتر شد.

ولتر می‌گوید: «من آنقدر به آزادی معتقدم که حاضرم شما حرفتان را آزادانه بزنید و من علی رغم اینکه با آن مخالفم، در راه آن کشته شوم.»

آخر این چه حرفی است!؟ ظاهر قشنگی دارد ولی تیر خلاص به اصول انسانیت است.زیرا یک نویسنده خوش قلم می‌تواند حتی در مقوله تخیلی بودن آزادی و لزوم جبر و استبداد، سخنانی زیبا و فریبنده براند و جامعه را دست بسته تحویل اقویا بدهد!! آیا جناب ولتر برای این هم خودکشی می کند؟!

اصولا همه مسائل که به عنوان نظریات تازه مطرح می‌شود، از واقعیت برخوردار نیستند.مخصوصا فلسفه، علوم انسانی و مسائل ارزشی که ذوق شخصی و تسلط به کلمات و اصطلاحات، تأثیر فراوانی در جذب مغزها و روانهای معمولی دارد.به همین جهت است که تلفاتش هم گاهی غیر قابل جبران است.این قضیه که دوران معاصر ما در پوچی غوطه‌ور است، به جهت رگبار نظریات بی‌اساسی است که با جملات شگفت انگیز و جاذب مطرح می‌شود.البته در هر دوره، اقلیتی وجود دارد که در سیل گاههای هیاهوی بظاهر علمی، شنا کرده و بسلامت بیرون می‌آیند اما اینان اندک افرادی هستند که عاشق حقیقتند.در جامعه ماشینی امروز، که تکنولوژی تمام وجود ما را احاطه کرده و افراد بسرعت دچار مشکلات زندگی می‌شوند مگر چقدر فرصت می‌یابند؟ من این کار را مشکل و بلکه امکان ناپذیر می‌بینم.ما چطور می‌توانیم زندگی افراد را به بازی بگیریم؟ اگر این مسائل ضرورت داشته باشد مسؤولان آموزش، فکر کنند که چطور می‌شود آن را تأمین کرد و چه باید کرد.یعنی در اینجا لزوم فعالیتهای تخصصی مطرح است.شگفتا! اهمیت علوم انسانی به اندازه قرص سردرد که باید بیوشیمیستها و پزشکان نظر بدهند تا استعمال آن تجویز شود، نیست؟ برداشتهای مختلف باید در جایی وارد میدان شود که انسانهای متخصص نظر بدهند.البته وقتی معلوم شد که نظر جاری و رسمی در جامعه، نظر اشتباهی است، ما نباید بگذاریم جامعه قربانی اشتباهات شود، باید گفت که این نظر، اشتباه بوده است.شجاعتش را هم از اهمیت و عظمت حق و حقیقت می‌توان دریافت کرد.ولی اینکه از ابتدا بحث را عریان در جامعه طرح کنیم صحیح نیست.یکی چیزی بگوید، دیگری نقیضش را و اگر نظری در دو نقیض یا دو نقیض نما ارائه شود، یک نظر جدید برای برطرف ساختن آن، بدون توانایی رفع تناقض، خود مستقلا وارد صحنه می گردد و به قول ناصر خسرو:

هر کسی چیزی همی گوید به تیره رای خویش تا گمان آیدت کوقسطای بن لوقاستی!

ما نمی‌گوییم که ماورای آنچه امروز در یک جامعه مطرح است، باید از دیدگاهها حذف شود.بلکه می گوییم به ارواح انسانها به قدر یک سردرد جزئی که برای تجویز قرص آن، دقت و تحقیقات تخصصی انجام می‌شود، اهمیت بدهند.این دلسوزی برای «حیات معقول» انسانهاست که نباید به بازی گرفته شود.انسانی که در اصول مبانی حیات عقیدتی خود، دچار شک و تردید شد دیگر از اعماق جان، نمی‌تواند به جامعه‌اش هم خدمت کند، نمی‌تواند درباره هویت خود اندیشه صحیح داشته باشد.جوانی که اطمینان ندارد مبنای حیاتش بر چه اصولی استوار است، هدف زندگی‌اش چیست و اصلا بشریت یعنی چه؟،

کلماتی از دهانش بیرون می‌آید و تخیلاتی به ذهنش خطور می‌کند که حتی بنیانگذاران پوچگرایی هم بدان گونه سخن نمی‌گویند و نمی‌اندیشند.این سانسور علم نیست، دلسوزی به انسانیت است.پس منافاتی ندارد که این مباحث به طور منطقی طرح شود و در عین حال، حیات انسانها به بازی گرفته نشود.

این برداشتی است معقول از مضامین قطعی منابع اسلامی که مستند به ضرورت حفظ منطقه ارواح انسانها از آشفتگی، بلاتکلیفی و بی‌اعتنایی به هدف اعلای هستی است.به نظر ما آزادی طعم حیات حقیقی را دارد ولی آزادی مسؤولانه.

ما آزادی مطلق نداریم بویژه اگر پای سرنوشت جانهای آدمیان در میان باشد.

برخی از آیات و روایات ما اشاراتی دارند به اینکه اگر شما کسی را گمراه کنید، قاتل روح او هستید! اگر کاری کردید که بیچاره‌ای هدایت نشود، او را نابود ساخته‌اید.دقت در آن دسته از احکام فقهی که به وجود آوردن عوامل گمراهی (مانند کتب ضاله) و نگهداری و معاملات آن را، مگر برای حسن استفاده، شدیدا ممنوع می‌سازد، مؤید این است که باید آزادی در طرح عقاید غیر اسلامی، مستند به اغراض معقول باشد.

در آیه شریفه «من اجل ذلک کتبنا علی بنی اسرائیل انه من قتل نفسا بغیر نفس ...»، مفسران بر طبق دلایل قابل اعتماد، «قتل و احیای روحی» را از مصادیق «قتل و احیا» بلکه بدتر از قتل فیزیکی محسوب کرده‌اند.

جبران خلیل جبران در شعرش می‌گوید: کسی که گلی را بدزدد، توبیخ و تحقیر می‌شود در حالی که کسی که مزرعه را می‌دزد، قهرمان و با عظمت خوانده می‌شود! کسی که جسم انسانی را بکشد، کیفر به او می‌دهند، در صورتی که قاتل روح انسانها مورد توجه نیست!!

جنایتکاران ارواح انسانها، تحت عنوان جاذب، مانند «نویسنده توانا» «آزاد اندیش»، «روشنفکر» و «متفکر» شهرت می‌یابند و گاه کلمه پر طمطراق «فیلسوف» را ویترینهای جامعه‌ای که اکثر مردم آن از معلومات عمیق، محرومند، به نمایش می‌گذارند در صورتی که از پاسخ به چون و چراهای ضروری فلسفه هم ناتوانند! حال اگر مطلب این طور بود که همه اظهار نظر کنندگان با اخلاص، به میدان می‌آمدند و اختلافات و رقابتها سازنده بود، نه تضادهای کشنده، اشکال بزرگی به وجود نمی‌آمد و با هدف «رقابت سازنده»، دیگر هیچ انسانی بدون دلیل بر ادعای خود اصرار و لجاجت نمی‌ورزید ارائه آرای متضاد در صدر اسلام شایع بود.احتجاج طبرسی و امثال آن را در نظر بگیرید و اینکه چگونه آراء و عقاید با کمال آزادی در حضور ائمه علیهم السلام مطرح می‌شد و مورد تحقیق قرار می‌گرفت.حضرت امام رضا (ع) آن مسائل بسیار عالی علمی و حکمی را مطرح می‌فرمود ولی با عمران صائبی، نه با مردم عامی که محال بود سوال و پاسخ عمران و امام (ع) را درک کنند.

به هر حال ما با داشتن دو اصل بسیار حیاتی برای «حیات معقول جمعی» حرکت می‌کنیم و همواره طرفدار طرح تنوعات مذهبی با کسانی که شایستگی ورود به تحقیق در آن تنوعات را دارند، هستیم:

۱ فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه

(زمر، آیه ۱۷) (باید حرفها را شنید تا انتخاب احسن کرد).

۲ اصل همزیستی با مشترکات اساسی در دین انسانی الهی:

لا ینهاکم الله عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین و لم یخرجوکم من دیارکم ان تبروهم و تقسطوا الیهم.

(ممتحنه، آیه ۸) «خداوند شما را از نیکوکاری و عدالت درباره کسانی که با شما جنگ و پیکار دینی ندارند و شما را از وطنهایتان آواره نکرده‌اند نهی نمی‌کند» و

«قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمة سواء بیننا و بینکم الا نعبد الا الله و لا نشرک به شیئا و لا یتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله

و ان تولوا فقولوا اشهدوا بانا مسلمون.

(آل عمران، آیه ۶۴) «بگو ای اهل کتاب! بیایید از آن کلمه‌ای که پذیرفته ما و شماست، پیروی کنیم: آنکه جز خدای را نپرستیم و هیچ چیز را شریک او نسازیم و بعضی از ما بعضی دیگر را سوای خدا به پرستش نگیرد.اگر آنان رویگردان شدند بگو شاهد باشید که ما مسلمانیم.»

منبع: مجله کتاب نقد، ش ۴

نویسنده: محمد تقی جعفری

آیت الله علامه جوادی آملی و پلورالیزم دینی

«و ان هذا صراطی مستقیما فاتبعوه و لا تتبعوا السبل فتفرق بکم عن سبیله ذلکم وصیکم به لعلکم تتقون»

صراط مستقیم، متعدد نیست.راه خدا، یکی است و رسول خدا جز صراط الهی، راه دیگری ندارد.

فرمود: «فاتبعوه و لا تتبعوا السبل» یعنی این راه را پیروی کنید، غیر از این، هر راهی که باشد، رها کنید زیرا آنها مزاحم این راه مستقیم هستند و به این راه ختم نمی‌شوند.

تعبیر قرآن کریم این است که غیر از این صراط مستقیم، هیچ راهی را نروید.زیرا شما را از این راه جدا می کند.

«فماذا بعد الحق الا الضلال»، غیر از راه حق، هر چه هست، گمراهی است و شما را از راه درست، دور می کند.

«فتفرق بکم عن سبیله».

پیغمبر می‌فرماید: راه مرا که از طرف خدا آورده‌ام، طی کنید و راههای دیگر را رها کنید زیرا شما را از سبیل الله جدا می کند.

ممکن است که گفته شود: در قرآن، کلمه «صراط مستقیم» نکرده ذکر شده است و نشانه تعدد است.چنین استدلالی درست نیست.در سوره فاتحة الکتاب، خدا به ما آموخت که عرض کنیم: «اهدنا الصراط المستقیم» و وصف ممتازی برای این صراط ذکر کرد که «صراط الذین انعمت علیهم» کسانیکه مغضوب و ضال نیستند.

سپس در سوره نساء در توضیح این که اینها چه کسانی‌اند، آمده است: «و من یطع الله و الرسول فاولئک مع الذین أنعم الله علیهم» اینها چه کسانی هستند؟ «من النبیین و الصدیقین والشهداء و الصالحین».راه انبیاء و صدیقین و شهداء و صالحین یکی است.اگر اختلافی در شریعت و منهاج است همه، قطعات یک اتوبان و بزرگراه است، نه راه‌های دیگر.

انبیاء، صراطهای جداگانه ندارند و آن نکره‌ها به این یک معرفه ختم می‌شوند.بیش از یک راه نیست.لذا در سوره انعام فرمود: «اولئک الذین هدی الله فبهدیهم اقتده»

نام بعضی از انبیاء را می‌برد و سپس می‌فرماید: اینها هستند که هدایت کردیم، تو نیز همین راه را ادامه بده.تو تابع نوح و ابراهیم نیستی، تابع انبیاء ابراهیمی نیستی، این راهی بوده است که ما به آنان نیز نشان دادیم، تو هم این راه را برو. «بهدیهم اقتده» یعنی این دینی که به آنها دادیم، همان را به تو دادیم، تنها یک راه درست است و انبیاء در آن راه هستند، شرایع هم در همین راه است.

در سوره مبارکه شوری آیه ۳، فرمود:

«شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا و الذی اوحینا الیک و ما وصینا به ابراهیم و موسی و عیسی أن اقیمو الدین و لا تتفرقوا فیه کبر علی المشرکین ما تدعوهم الیه الله یجتبی الیه من یشاء و یهدی الیه من ینیب».

آنچه را به ابراهیم و موسی و عیسی گفتیم، به تو هم همان را می گوییم.پس چنین نیست که صراطهای مستقیم متعدد باشند،

بلکه یک «الصراط» است و این «الصراط» معرفه معلوم معهودی است که نبیین و صدیقین و شهدا و صالحین همگی بر آن هستند.غیر از این صراط حق، آنچه هست، «ظلمات بعضها فوق بعض» است، نه حقیقتی غرق در حقیقت!!

در نظام تشریع و عقاید، بیش از یک صراط نیست.چنین نیست که نه تشیع حق باشد و نه تسنن، بالاخره یکی حق است.چنین نیست که هم اشعری حق باشد (حق محض) و هم معتزلی، او هم راست بگوید و این هم راست بگوید، آن در صراط باشد و این هم در صراط باشد!!

رسول خدا که می‌فرماید: «و أن هذا صراطی مستقیما و لا تتبعوا السبل فتفرق بکم عن سبیله» اصحاب در محضر ایشان نشسته بودند، بعد خطی کشید و سپس خطوط فرعی دیگری در کنار این خط بزرگ ترسیم کرد، فرمود: «این چه نقشه‌ای است»؟ عرض کردند: «الله و رسوله اعلم» فرمود: «آن راهی که من آوردم، این خط بزرگ است، راههایی که در دو طرف رسم کرده‌ام، راههای دیگران است.»

همین رسول خدا، طبق آیات قرآن فرمود: «انا أو ایاکم لعلی هدی أو فی ضلال مبین» بالاخره یا حق با ماست یا با شماست.درباره موحدان هم فرمود: «لا یدینون دین الحق» اینها اشخاصی هستند که «یعطوا الجزیة عن ید و هم صاغرون».شریعت موسی و عیسی، در زمان خود حق بود، همان شریعتها و پیروان آن شرایع، در موقعیتی که قرآن حضور و ظهور دارد، دیگر حق نیستند.تنها دین حق، قرآن است.

پس اولا بحث صراط مستقیم در نظام تکوین، از صراط مستقیم در نظام تشریع کاملا باید جدا شود.دیگر اینکه معذور بودن، غیر از در صراط مستقیم بودن است.خیلی از افراد معذور هستند، به جهنم نمی‌روند، کفار مستضعف به جهنم نمی‌روند.اما جهنم نرفتن، یک مطلب است و «علی صراط مستقیم» بودن، مطلب دیگر است.آن کسی که نامی از اسلام نشنیده است، این را که خدا به جهنم نمی‌برد.آیا آن شک کرده جستجوگری که در حال تحقیق مرد، به جهنم می‌رود؟ مگر مجانین به جهنم می‌روند اولاد کفار مگر جهنم می‌روند؟

ممکن است که یک سنی غیر قادر بر تفحص، تسننش را ادامه بدهد و به جهنم هم نرود.جهنم نرفتن غیر از آن است که در صراط مستقیم است.

یک بحث هم در این است که در کجا حقیقت تو در توست و کجا «ظلمات بعضها فوق بعض» است؟ همین پیغمبری (ص) که خط کشی کرده و فرموده است که این بزرگراه که ترسیم کرده‌ام، مال من است، آن خطوط دیگر، راههائی است که دیگران دارند و آن راهها را نروید، همو فرمود: ملت من هفتاد و دو فرقه می‌شوند، یک فرقه فرقه ناجیه است، بقیه در ضلالت هستند.یک حقیقت است و بقیه افسانه است، اگر معذور بودند که نمی‌سوزند و اگر معذور نبودند، به اندازه سلب معذوریتشان سوخت و سوز دارند.اما اینکه انسان بگوید: رحمت خدا بیش از غضب اوست، پس هدایت خدا کجا رفته است؟ بله، آنها هم که می‌سوزند، سوخت و سوزشان محدود است، فقط یک گروه به ابد گرفتار عذاب هستند.

وقتی بالاتر می‌آیید می‌بینید که اکثر انسانها اهل رحمت هستند، ممکن است که کسی ده سال، یا ده میلیون سال بسوزد، ولی نسبت به ده میلیون سال به ابدیت عالم که قابل قیاس نیست، آن که مخلد است، کافر عنود لجوج جهود است، بقیه که مخلد نیستند، مگر هر کافری مخلد است؟ آنکه عالما عامدا پا روی حق گذاشته است.این همه که در ماه مبارک رمضان میلیونها نفر در هر افطاری آزاد می‌شوند، در هر شب جمعه‌ای آزاد می‌شوند، در پایان ماه مبارک رمضان آزاد می‌شوند، راجع به همین جهنمی‌هاست.

معلوم می‌شود که رحمت او بیکران است.آنکه در جهنم می‌ماند، نسبت به آنهایی که برای ابدیت ابد آزاد می‌شوند، قابل

قیاس نیست. گروه کمی مخلد هستند، آنها که بیرون رفته‌اند، بالاخره مشمول رحمت الهی هستند، یعنی در کل عالم که جمع‌بندی می‌کنید، روی ابدیت که بحث می‌کنید، می‌بینید رحمت پیروز است، منتها کسی نمی‌تواند یک روزش را هم تحمل کند.

در نظام تکوین، کسی بیراهه نمی‌رود، اصلا کج راهه در نظام تکوین نیست.هیچ موجودی نیست مگر اینکه زمامش به دست خداست، و خدا هم «علی صراط مستقیم» زمامداری می‌کند.همه راهها در نظام تکوین صراط مستقیم است.این صراط مستقیم در نظام تکوین است که هیچ کسی‌بیراهه و کج راهه نمی‌رود.هم مار و عقرب و هم طاووس و کبک بر صراط مستقیم هستند. در نظام تکوین همه به لقاء الله منتهی می‌شوند، منتها بعضی خدا را به عنوان رحمان، رحیم، ستار، غفار، حنان، منان ملاقات می‌کنند و بعضی خدا را به عنوان منتقم، قهار، شدید البطش ملاقات می‌کنند.

این صراط مستقیم تکوینی است، آنها هم که به جهنم می‌روند، در صراط مستقیم تکوینی هستند، آنهایی که به بهشت می‌روند، در صراط مستقیم هستند.چون در نظام تکوینی کجراهه و بیراهه نیست.

اما در صراط مستقیم تشریعی یعنی عقاید، مکتبها، دینها، باید سه خط بکشیم:

اول: خط کشی‌هایی که در خود دین جا دارد، یعنی قرآن و عترت که عصاره دین است.

دوم: دین شناسها، فقیهان، اصولیون، مفسران، حکما، متکلمان هستند که درباره علوم دینی بحث می‌کنند.

سوم: معرفت شناسی دینی است.آنها که درباره مسائل دینی بحث می‌کنند، آیا همه بر صراط مستقیمند یا همه دروغ می‌گویند یا بعضی راست و بعضی دروغ می‌گویند؟ دیگر در این فصل سوم، نه شیعه هستیم و نه سنی.از ما سؤال می‌کنند که هر دو بر صراط مستقیم هستند یا نه؟ این بحث جامعه دینداری نیست.اسلام درباره هر سه مرحله روح وسیع دارد.در مرحله اول با مؤمنین می‌فرماید: شما برادرانه زندگی کنید:

«انما المؤمنون اخوة»

از این بازتر، با موحدان عالم هم دستور صلح کل می‌دهد، می‌فرماید:

«تعالوا الی کلمة سواء بیننا و بینکم الا نعبد الا الله»

در این مرحله که انسان نه مسلمان است و نه مسیحی است، نه کلیمی است، نه زرتشتی، فقط انسان است در این مرحله هم دستور مسالمت جهان شمول می‌دهد.

در سوره مبارکه ممتحنه می‌فرماید: همین که انسان هستی، می‌توانی از زندگی مسالمت آمیز برخوردار باشی، به همه ما دستور دادند که به هر مسلمانی خواه مشرک، خواه کمونیست، خواه بت پرست، هر دینی که باشد، همین که در صدد براندازی اسلام نباشد و علیه اسلام و مسلمین تلاش و کوشش نمی‌کند، نه تنها آنها را نرانید، نه تنها نسبت به آنها بی‌تفاوت نباشید، بلکه نسبت به آنها عادل و مهربان، عطوف و رئوف باشید:

«لا ینهاکم الله الذین لم یقاتلوکم فی الدین و لم یخرجوکم و لم یظاهروا علی اخراجهم أن تبروهم و تقسطوا الیهم»

بعد در ذیلش فرمود:

«ان الله یحب المقسطین»

در نظام اسلامی، حتی کافر نباید گدایی بکند، مسلمانان، نسبت به او مهربان باشند، عطوف باشند.اگر گداست، تأمینش کنند و حقوق او محترم است.

در سوره مبارکه «هل أتی»، امیر المؤمنین، صدیقه کبری، حسنین (ع) روزه نذری داشتند و در هوای سوزان حجاز روزه

گرفتند.با دست مبارک حضرت زهرا (س) قرص نانی فراهم شد، اما آن رانخوردند به چه کسی دادند؟ در مدینه چه کسی اسیر بود؟ روزه می‌گیرد، خود و بچه‌هایش گرسنه هستند ولی افطاری را به یک مشرک می‌دهند و آیه نازل می‌شود.

کتاب «الغارات» تقریبا صد سال قبل از نهج البلاغه نوشته شده است، می‌گوید: حضرت امیر عبور می‌کرد، دید یک سالمند نابینا، تکدی میکند.حضرت فرمود: او کیست؟ عرض کردند: یک مسیحی نابیناست.فرمود: وقتی جوان بود، به این جامعه خدمت کرد، حالا که پیر شده، باید گدایی کند؟ «أنفقوه من بیت المال».در حکومت من نباید یک مسیحی گدایی کند!! و از بیت المال، تأمین‌اش کنید.

این گونه تحمل کثرت، مدارا کردن، حوصله به خرج دادن، دیگری را بیرون نکردن، یک مسأله است.اما فتوا دادن به اینکه همه بر صراط مستقیم هستند، مسأله دیگری است.همه را باید تحمل کنیم، اگر کسی اشکالی دارد، باید پاسخ داد.امام صادق (ع) با کفار بحث می‌کرد، اما می‌گفت این کافر است.بحث کردن با کافر و تحمل کافر، مصاحبه با کافر یک مرحله است، فتوا دادن به اینکه او گمراه و کافر است، مسأله دیگر است.همان امام صادقی که کفار را در کنار حرم می‌پذیرفت و با او بحث میکرد، همان امام می‌فرمود که این کافر است.

بالاخره یکی حق است و دیگری باطل.باید دوستانه بحث کنند، اما یک معرفت شناس نمی‌تواند بگوید: نه تشیع، حق است و نه تسنن حق است، یا هم تشیع، صراط مستقیم است و هم تسنن، صراط مستقیم است.او حداکثر باید بگوید یا این حق است یا آن حق است؟ من نمی‌دانم و در مقام داوری نیستم.

یک معرفت شناس در کمال صراحت، باید بگوید: من نمی‌دانم.اگر داوری می‌خواهید، بحث کلامی می‌کنیم، ببینیم حق با کیست.

آنها که در صراط مستقیم هستند مقاطع گوناگونشان خطوط فرعی منتهی به این صراط مستقیم است که اینها البته می‌تواند متعدد باشد.اگر گفته شد که «الطرق الی الله بعدد أنفاس الخلائق»، این برای آن است که همه کسانی که در صراط توحید هستند و هر کسی به آیه‌ای از آیات تکوینی، خواه انفسی و خواه آفاقی، استدلال می‌کند، در حقیقت در مقطعی از مقاطع صراط مستقیم حرکت می‌کند.ولی در قبال این صراط مستقیم که واحد است، هر راه دیگری فرض بشود راه انحرافی و کج راه است، این ظاهر آیات قرآن کریم است.

تحمل کردن، دلیل بر این نیست که همه حق می‌گویند یا حق، پیش همه است.تحمل کردن برای آن است که «معذرة الی ربکم» است، حجت خدا بالغ می‌شود.پس تحمل افکار دیگران، چیز خوبی است و در سه مقطع هم بازگو شد.

معرفت شناسان، دیگر نمی‌توانند نتیجه فقهی یا کلامی از مباحث خود بکنند.چون درباره‌سرگذشت نظرات دینی و علمای دین شناس، سخن می‌گویند نه درباره مسائل دینی.آنها بحث نمیکنند که آیا امام باید معصوم باشد یا نه؟ آنها فقط گزارش باید دهند، بنابر این کسانی که در صف سوم نشسته‌اند و بحث معرفت شناسانه دارند، باید مستحضر باشند که عده‌ای هم در صف چهارم مواظب اینها هستند.آنها این معرفت شناسها را کنترل می‌کنند تا از قلمروی معرفت شناسی خارج نشوند و مسائل را با هم مخلوط نکنند.

کسی می‌گوید نه تشیع، اسلام خالص است و نه تسنن، نه فقه مالکی، فقه خالص است نه فقه جعفری، نه زیدیه، حق خالص را می‌گوید نه وهابیه، حق خالص پیش هیچ کسی نیست.کسی که اینجور حرف می‌زند روی چه مبنا چنین حرف می‌زند؟ کسی که صریحا بگوید اسلام ناب، به دست هیچ کسی نیست، با چه منطقی چنین می‌گوید؟!

اگر کسی بگوید هیچ فهمی مقدس نیست، هیچ فهمی حجت نیست، هیچ فهمی مطلق و خالص نیست، این از اقسام معروف

مغـالطه «جمع المسأله فی مسألـهٔ واحـدهٔ» است.انبـاری بحث کردن، خرواری سؤال کردن، انباری جواب دادن، از اقسام مغالطه است که چندین مسأله را یکجا مخلوط کند.بوعلی و شیخ اشراق، این دو بزرگوار هر دو فتوایشان این است که بر طلاب علوم، خواندن بخش برهان منطق، جزء فرائض است.کجا انسان یقین پیدا می‌کند، کجا یقین پیدا نمی‌کند، شـرط یقین چیست؟ برای پرهیز از مغالطه، بایـد از «جمع المسألـهٔ فی مسألـهٔ واحدهٔ» پرهیز کنیم، چون مجموع مسأله، اصـلا وجود ندارد تا ما بگوییم حق است یا باطل.تک تک مسائل را باید مورد ارزیابی قرار داد.کسـی بگوید هیچ فهمی حجت نیست، این حرف ناصواب است و هیچ مبنای معرفت شناسانه ندارد.

اگر صاحب نظری، می‌بینـد در فلان مسأله، ده قول است، می‌گوید همه بزرگوار هسـتند، اهل بهشت هسـتند، ولی هیچکدام از نظرات، برای ما معتبر نیست و ما خودمان باید بفهمیم که چه می‌گوییم؟ این حرف کسی است که در صف دوم است.

ولی کسـی که در صف سوم است یعنی معرفت شناس، نمی‌تواند بگوید که هیچکدام مقدس نیست، حجت نیست، از دو حال بیرون نیست.ممکن نیست که هم صـحیح باشد و هم ناصـحیح.نه صحیح باشد نه نا صحیح هم که رفع نقیضین است و ناممکن است.بالاـخره یکی حق است و دیگری باطـل، مجموع این حرفها، مسأله واحـده نیست تا بگوییم یک قـدری، حق پیش مالکی است، یک قدری پیش جعفری، یک قدری پیش سنی‌هاست، یک قدری حق پیش شیعه‌هاست!!

بنابر این کسـی که بیرون دروازه این علوم نشسـته و می‌گویـد هیچ فهمی مقدس نیست، منطقی ندارد.باید بگوید آن فهمی که مطـابق بـا دین است، حق و مقـدس است و آن فهمی که مطـابق بـا دین نیست، حجت و مقـدس نیست.حال، کـدامیک از اینها مطابق هسـتند؟ البته مـدعیان‌زیاد هسـتند.بحث معرفت شـناس نبایـد این باشد که هیچ فهمی مقدس نیست یا هیچ فهمی خالص نیست یا هیـچ فهمی حق نیست.نه، بعضـی از فهمها حق هسـتند، خالص هسـتند، صـدق و ناب هسـتند و البته باید بحث و اثبات شود و می‌شود.

گفته می‌شود که چون حق خـالص، پیش هیـچ کس نیست، صـراطهای مسـتقیم مختلف است.و هر مکتبی، مخلوط حق و باطل است.

خوب باید گفت که اگر مبنای کسـی، این است که حق خالص، هیچ جا پیدا نمی‌شود و همه جا حق مخلوط و مشوب به باطل است، او باید بگوید که صراط مستقیم اصلا نداریم.نه اینکه صراطها داریم و متعدد است.

گفته شـده که اصولاـ در عـالم، حق خـالص پیـدا نمی‌شود.در کنار آن گفته می‌شود ادیان حقنـد، دین خـدا حق خالص اسـت بالاخره اگر در دنیا چیز خالص پیدا نمی‌شود، دین خالص پیدا نمی‌شود.همیشه حق مخلوط به باطل است و استشـهاد به آیه ۱۷ سوره رعد شده است:

«انزل من السماء ماءا فسالت اودیهٔ بقدرها فاحتمل السیل زبدا رابیا»

این تحمیلی بر آیه است.برای اینکه محور تشبیه را باید از خود آیه به دست آورد، آیه که می‌فرماید: فیض خدا مثل سیل است یعنی از جهت گل و لای داشـتن هم مثل سـیل است؟ از جهت تخریب و خانه برانـدازی که سـیل معمولا آنها را دارد، هم مثل سیل است؟ جهت تشبیه، همین است که در آیه بیان شـده که سـیل کفی دارد، فیض خـدا را هم کفی همراهی می‌کنـد.اما این که گل لای در کنار فیض خدا باشد تا قهرا فیض خدا را مخلوط کند، این را از کجا آوردید؟!

مطلب دیگر اینکه خـدا فرمود این کف زودگذر است.این چنین نیست که همیشه این کف باشد «اما الزبد فیذهب جفائا» جفاء آن آب برد را می‌گوینـد جفـا یعنی برای زوال کـف روی آب هیـچ عـاملی غیر خـود سیل نیسـت.یعنی لاـزم نیسـت که شـما تـدارکاتی فراهم کنیـد که کفها را از بین ببریـد.خود آب در حرکت، کف را از بین می‌برد.یعنی خود آب این را می‌برد چون

چیز بی‌مغزی است.چنین نیست که برای از بین بردن این کف روی آب تلاش بکنیم و جندی از آسمان نازل بکنیم.پس معلوم می‌شود که این تشبیه در مورد کف داشتن است نه هم کف روی آب و هم گل و لای زیر آب.مدار این تشبیه این نیست که فیض خدا از همه جهت، مثل سیل است تا ویرانی هم به همراه داشته باشد.این که گل لای به همراه دارد، از کجا در آمده؟

ثانیا این کف هم ماندنی نیست.خداوند یک مثل صناعی هم در قبال آن مثل طبیعی می‌زند.مردم برای گداختن طلا و اینکه طلا را به صورت‌های گوناگون در بیاورند، این طلا را گداخته و آب می‌کنند.روی این طلا، کف‌هایی می‌نشیند.این کف‌ها زود از بین می‌رود و آن طلا می‌ماند با او زرگری درست می‌کنند.دیگر این را ندارد که در لای این ظرفهایی که طلا گداخته می‌شود، باز هم‌یک دردی و ناخالصی می‌ماند.

پس این حق گرچه موقتا با باطل مخلوط شده، اما باطل، رفتنی است و حق می‌ماند.

سپس، خداوند ما را به خلوص و اخلاص دعوت کرده است.فرمود دین خدا خالص است.هم دینی که نازل شده، خالص است و هم آن که فرستاد به حق فرستاد، آنکه گرفت هم به حق گرفت.ناخالصی نه در گفتن بود و نه در گرفتن.فرمود

«بالحق انزلناه و بالحق نزل»

دیگر باطل او را همراهی نمی‌کند.هم گوینده، حق گفت، هم آورنده، حق آورد و هم گیرنده، حق گرفت.

اینها امین وحی هستند.چنین دین خالص است و ما را به اخلاص در دین دعوت کرد.اگر دین خالص، ممکن نبود، تکلیف هم نمی‌کرد.

آیه دوم سوره زمر این است که

«انا انزلنا الیک الکتاب بالحق فاعبد الله مخلصا له الدین»

آیه سوم سوره زمر این است که

«الا لله الدین الخالص»

آیه ۱۱ سوره زمر این است که

«قل الله اعبد مخلصا له الدین».

بحث درباره خدا نیست که حقیقت مطلق است، آن حقیقت مطلق را احدی نشناخت و شناختنی هم نیست.درباره خدا، آن اندازه که می‌شناسند نسبت به آن اندازه که نمی‌شناسند، قابل قیاس نیست.آن مقداری که یک انسان کامل، الله را می‌شناسد نسبت به آن مقداری که نمی‌شناسد قابل قیاس نیست.

اما این آیات سوره مبارکه زمر ما را به اخلاص در دین دعوت می‌کند.معلوم می‌شود که هم دین خالص داریم و هم درکش محال نیست.عملش هم میسور است.در سوره مبارکه بقره عده‌ای که این راه را طی کردند و به مقصد رسیدند از آنها هم نام می‌برد که مخلصین له الدین هستند، آنهایی هم که خیلی بیش از پیش از دیگران به مقدس رسیده بودند، از آنها به عنوان مخلصین یاد می‌کنند که بالاترین از مخلصین هستند.انبیاء خاص را می‌فرماید.

مطلب دیگری که احیانا به او استشهاد شده، خطبه پنجاه نهج البلاغه است که یک مشت از حق و یک مشت از باطل می‌گیرند و قهرا شیطان بر اولیائیش مسلط می‌شود و این مرامها پیدا می‌شود.به این هم استشهاد شده که حق محض پیدا نمی‌شود و باطل محض هم در عالم نیست!!

در حالی که همین خطبه، اتفاقا می‌گوید که آنچه اسلام آورد، حق محض بود، دیگران در اثر هوس خود و سادگی مردم، یک مقدار حق را با باطل مخلوط کردند و به خورد طبقه محروم.

اول خطبه این است که، فتنه‌ها از اینجا پیدا می‌شود که عده‌ای هوامدار هستند، هوس خود را تبعیت می کنند و احکامی را به بدعت می گذارند، یک عده هم متولی دیگران می‌شوند.اهل نکراء و شیطنت، حق و باطل را ممزوج می کنند، آنها هم که فریب خورده‌اند، به دنبال اینها راه می‌افتند.حضرت امیر وقتی که در جریان جنگ خیبر به رزم رفت، پیغمبر (ص) فرمود: حق محض در مقابل‌باطل محض است، اسلام محض در مقابل کفر ایستاد.

چنین نیست که همه مذاهب، قدری حق داشته باشد و قدری باطل.و حق محض گیر کسی نیاید.پس نه آن آیه می گوید به اینکه حق همیشه مخلوط باطل است نه این حدیث.

و اما در مورد تجربه دینی، باید مشخص باشد که درباره خداوند و احاطه به ذات اقدس اله، هیچکس ادعا نکرده که حق خالص، گیر کسی می‌آید چون آنجا یعنی اطلاق، خلوص یعنی عدم تناهی.حق محض را جزء الله، احدی درک نمی کند.این، خارج از بحث ماست.

اما حکم خدا را می‌شود تشخیص داد.چون

«قد تبین الرشد من الغی».

بعد از تشخیص هم می‌توان به آن مؤمن شد و پس از ایمان هم به آن عمل کرد.پیام قرآن است که حق از غی جدا و روشن است.معلوم می‌شود که چنین نیست که همه جا حق مخلوط به باطل باشد.

معصوم، کسی است که از گزند قالب سازی، بشری و تصرف در وحی، مصون است.یعنی آنچه را حق فرستاده است، همان را می گیرد نه آنکه از خود چارچوبی دارد که در آن قالب بریزد یا آنکه بعد به چوب بست اضافه کند حق محض را می‌یابد و همان حق محض را می گوید و می گوید:

«ما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی»

یا درباره معصومین نمی‌شود گفت که خلق و خوی او، نژاد و زبان و زمان او، مرز و بوم او قالب سازی کرده یا چارچوب داده است چنین نیست که لسان قرآن، قالب‌سازی و کلمات، از خود پیغمبر باشد.معاذالله.یا خلق و خوی پیغمبر اثر گذاشته که مثلا آنچه را که او در عالم وحی شنیده، زنانی بودند که حالا ـ ایشان به صورت حوری، بیان کرده که دارای ابروان مشکی یا چشمان مشکی هستند، و اگر پیغمبر مثلا ـ در غرب بود می گفت که چشمان زاغ و موی بور دارند، این نیست.پیغمبر، یک عارف معمولی نیست.

آنکه

«ما ینطق عن الهوی»

یعنی همه، وحی است، منتها خداوند برای اینکه مردم حجاز، با حوری مأنوس بودند، تعبیر به حوری کرده است، نه اینکه قالب سازی از پیامبر باشد.نه اینکه ظرف را پیغمبر آورده و مظروف را گرفته است.ظرف و مظروف را خدا به او داده، خدا به او فرمود:

«جنات تجری من تحتها الانهار»

و در آنجا حوری است.زنان یا مردان زیبا رخی در بهشت هستند.

چون بعد فرمود:

«فیها ما تشتهیه الانفس و تلذ الاعین»

زبان اولیش چیزی است که مخاطب اولیه، یعنی عرب، بفهمند، و لذا گلابی بهشت در قرآن نیامده است، برای اینکه عرب

گلابی ندید، اما فرمود: هر چه بخواهید در بهشت هست.منتها طلیعه‌اش این است.باید خداوند طرزی حرف بزند که اینها بفهمند.موز و گلابی و امثال ذلک در قرآن نیست، منتها به صورت کلی فرمود: هر چه بخواهید هست.خدا با این کلمات، قلب مطهر پیغمبر را روشن کرد نه اینکه معارف را به پیغمبر داد، چارچوب و قالبگیری را به دست پیغمبر داد و گفت به اینکه تو هر سبکی که می‌پذیری بگو.یا این قالبها و این الفاظ و یا این تعبیرات را پیغمبر از پیش داشت یا بعدا ساخت.این از آن قبیل نیست.بنابر این بحث خدا و کنه خدا جداست و تجربه‌های دینی هم در محدوده غیر معصوم، درست است ولی درباره معصوم، درست نیست.

گفته می‌شود نه تنها فهمها ناخالص است، بلکه خود دین هم ناخالص است.برای اینکه قرآن را «معاذ الله» برخی قائل هستند، تحریف شده است و سنت هم از چند جهت مخلوط است.یک سلسله روایات جعلی، راه پیدا کرد.یا همین روایات موجود، برخی تقیتا صادر شده است، پس خود این دین خالص نیست!!

پاسخش این است که پیغمبر (ص) طبق نقل فریقین فرمودند: همین قرآن، حجت است و سنت قطعی من هم مشخص است.در محورهای اصلی قرآن، سخنی نیست، کم و زیاد نشده است.در سنت قطعی پیغمبر (ص)، کم و زیاد نشده است.دو باب است که مرحوم کلینی و دیگرانی نقل کردند.این دو باب هیچ ارتباطی با هم ندارند و هر کدام هم در جای خود حق است.

اگر یک روایت، معارض نداشت ولی مخالف با خط اصلی قرآن بود، بی‌اعتبار و زخرف است و مضروب علی الجدار، این دو باب هیچ ارتباطی با هم ندارند و هر دو را مرحوم کلینی نقل کرده است، یکی مربوط به نصوص علاجیه است، یکی مربوط به حجیت اصل روایت است.کسی که از خطوط کلی قرآن بی‌خبر است، محدث نیست.هر حدیثی را باید به خدمت قرآن کریم عرضه کرد.اگر مطابق بود حجت است، اگر نبود، حجت نیست.

فهم قرآن هم چنین نیست که متناقص باشد چون خود قرآن را ذات اقدس به عنوان نور معرفی کرده است.اگر نور است، «تبیان کل شیء» است باید بین باشد.کسی که مشکل روانی ندارد قرآن را می‌فهمد.خطوط کلی و خط اصلی حاکم بر آن را می‌فهمد.اما آن ظریف کاریها، آن بطون، زوایا و اضلاع دور افتاده قرآن را البته ممکن است نفهمد.

پیغمبر (ص)، سنت قطعی خود را به صورت عترت طاهرین و قرآن کریم را در طرف دیگر عرضه فرمود.بعد فرمودند، حتما باید به اینها تمسک کنید، اینها تا قیامت ماندنی هستند و همه تشنگان علوم و معارف زلال را رهبری می کنند تا به کوثر برسانند.راه برای عرضه افکار و مکتبهای گوناگون به قرآن و سنت قطعی باز است، منتها سالیان متمادی درس خواندن لازم است.کاری است سخت، نه محال.

پس سنت قطعی هم به ما رسیده است.اگر چهار روایت هم به ما نرسیده، مربوط به اضلاع و زوایای فرعی و جنبی است.اگر این سنت قطعی و خط اصلی به ما نرسیده بود، که ما ترازو نداشتیم.بدون ترازو، توزین نمی‌شود، اگر ترازو نداشته باشیم با چه چیز وزن کنیم؟

پس تمسک به قرآن و سنت، ممکن است.اگر ممکن نبود، دستور داده نمی‌شد.پس شدنی است، تکلیف هم هست، و عده‌ای هم متمسک شدند.

مرحوم کلینی (ره) بخشی از این روایات را در کافی نقل کرده است، که ناظر به تحریف معنوی و تفسیر به رأی است ثانیا این چنین نیست که مرحوم کلینی هر چه را در کافی نقل کرده، طبق آن فتوا داده است.

مرحوم کلینی و دیگران، قائل به تحریف نیستند.نشانه‌اش فرمایش مرحوم شیخ طوسی (ره) مقدمه کتاب تبیان است.اگر کسی واقعا می‌خواهد مذهب شیعه را بررسی کند، باید ببیند محققین اولیه تشیع چه می‌فرمایند.مرحوم شیخ طوسی (ره) در مقدمه

تبیان، می‌فرمایند: اینکه آیا قرآن کم یا زیاد شده است؟ جای بحث ندارد.اینکه اجماعی است.احدی نگفته که به قرآن، چیزی اضافه شده است.هیچ مسلمانی هم نیامده بگوید که از قرآن، چیزی کم شده است و اگر احیانا بعضی روایات هست، یا خبر واحد است که حجت نیست و یا ناظر به تحریف معنوی و تفسیر به رأی است مسأله تحریف، یک چیزی نیست که محققین اسلامی به آن اهمیت داده باشد.پس صرف اینکه مرحوم کلینی چیزی را در کافی نقل کرده، دلیل نیست که فتوا هم داده است.کجا مرحوم کلینی رساله در تحریف قرآن نوشته است؟! حتی مرحوم محدث نوری (ره) هم در صدد این بوده که صیانت قرآن را از تحریف ثابت کند.او را مقدمتا نوشته و بالصراحه تحریف قرآن را نفی کرده است.

یک کتاب محرف دست خورده معاذ الله، نمی‌تواند میزان توزین باشد.اگر قرآن یک ترازوی تخریب شده باشد که نمی‌تواند میزان باشد.

مطلب دیگر آن است که گفته شده که خود دین، تمام نیست چون هنوز دین، تمام نشده، پیامبر رحلت کرده است.از این جهت دین خالص بدست کسی نمی‌آید، مثلا اگر وجود مبارک پیغمبر (ص) عمر طولانی‌تر پیدا می‌کرد، قرآن از این بیشتر بود و آیات و سور بیشتری نازل می‌شد، قهرا دین کامل‌تر بود و چون حضرت در سن ۶۳ سالگی رحلت کرده‌اند، مثلا قرآن به پایان نرسیده و دین ناتمام مانده است.

این سخن هم با برهان عقلی ناتمام است و هم با دلیل نقلی.

دلیل عقلی که نبوت عام را ثابت می‌کند، می‌گوید: بشر بدون وحی نمی‌شود و هر جا که بشر نیازمند است، باید وحی بیاید و نیاز او را از طریق آسمان برطرف کند، مگر اینکه آن نیاز به حد نصاب نرسد از آن به بعد، خود بشر بتواند از این قوانین کلی با اجتهادی که در اختیار دارد، فروعات را استنباط کند.اصول کلی باید به حد نصاب برسد، تا بقیه که به فهم مجتهدان وابسته است میسورشان باشد بتوانند از این اصول و قواعد و مبانی آن احکام را استنباط کنند و اگر اصول به حد نصاب نرسیده بود، اگر مبانی به حد نصاب نرسیده بود خداوند عمر مبارک حضرت (ص) را طولانی می‌کرد.این کار خیلی آسان بود.آن خدایی که نوح‌را نه قرن و نیم نگه داشت، و یا او را خاتم انبیاء قرار نمی‌داد و پیغمبر دیگری می‌آمد برای تکمیل اصول و قواعد بجا مانده، اما هیچ کدام از آن دو نشد.معلوم می‌شود آن قوانین و اصولی که برای جوامع بشری لازم و ضروری بود، به حد نصاب رسید، و از آن به بعد، مجتهدان با استمداد از سنت قطعیه و قرآن کریم، احکام را استنباط کردند.این دلیل کلامی است.

دلیل نقلی هم آیه مبارکه

«الیوم اکملت لکم دینکم و اتممتم علیکم نعمتی»

است.ظاهر آیه این است که دین به کمال رسیده و نعمت الهی به پایان رسیده است.چیزی از این به بعد، ضروری برای جامعه نیست که لازم باشد وحی بگوید.آنچه که ضروری بود، وحی گفته است، بقیه را مجتهدان با کمک روایات می‌توانند استنباط کنند و به مردم بگویند.پس ظاهر «الیوم اکملت لکم دینکم» همان است که برهان عقلی آن را تبیین می‌کند و فتوای عقل هم همان است که با «الیوم اکملت» تأیید می‌شود.نمی‌شود گفت که اگر پیغمبر زنده بود مثلا دین از این کاملتر می‌شد.البته اگر پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم عمر طولانی پیدا می‌کرد ممکن بود لطایف دیگری، زوایای دیگری، مطالب دیگری که در حد نصاب ضروری دین نقش ندارد، ولی به عنوان نوافل معارف است، (نه فرایض معارف) شاگردان او یاد می‌گرفتند و استفاده می‌کردند.اما دین که نباید همه فروع را بگوید.عقل را به ما داده است که منبع غنی دین است.نقل را هم بر اساس «الیوم اکملت» داد که منبع غنی دین است.این عقل و آن نقل، دو حجت الهی و منبع دین هستند و هر چه که این دو منبع گفته، دین است.باید گفت: منبع دین، یا عقل است یا نقل.نقل، قرآن یا سنت است و سنت را هم با خبر واحد یا با اجماع یا با

شهرت کشف می‌کنیم.

منبع: مجله کتاب نقد، ش ۴

نویسنده: آیت الله جوادی آملی

زمینه‌های عقیدتی و اجتماعی پلورالیسم

زمینه‌های عقیدتی و اجتماعی پلورالیسم

تکثر گرائی (پلورالیسم) ابعاد و صور مختلف فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، فلسفی و دینی دارد.کثرت انگاری نسبت به دین، طرحی است که برخی از دانشمندان و متکلمین غربی با تاثیر پذیری از دیدگاه فلسفی خاصی در پاسخ به بعضی مسائل عقیدی و همچنین برای حل برخی از مشکلات اجتماعی ارائه می‌دهند.

مسأله عقیدتی مربوط به نجات و رستگاری انسان است.از دیدگاه کلیسا مسیح «ع»، تنها راه نجات و وصول به بهشت است.این نجات در کلیسای کاتولیک، با انجام مراسمی خاص و در نزد پروتستانها از طریق ایمان، تأمین می‌شود.این عقیده هنگامی به صورت یک مسأله در می‌آید که از سرنوشت دیگر انسانها پرسش شود و دوزخی بودن این غیر مسیحیان با انگیزه‌ها و دلایلی مختلف، مورد استبعاد یا انکار قرار گیرد.

منشاء اجتماعی پلورالیزم نیز چگونگی زیست مسیحیان با پیروان سایر ادیان و مهمتر از آن، رفتار با دیگر انسانها است.و این مشکل هنگامی به صورت یک مسأله اجتماعی در آمد که نظام بورژوازی پس از پشت کردن به عقل نظری و عملی و پس از ادبار از سنتهای دینی، با اتکاء به عقلانیت ابزاری یعنی تکنولوژی و بوروکراسی در مسیر اقتدار دنیوی، ناگزیر از جهانی شدن و توسعه شد.این نظام به تناسب، ارتباطات گسترده و فراگیری را طلب می‌کرد.روابطی که سنتهای دینی و بومی جوامع و فرهنگهایی را که در مسیر امپراطوری قرار می‌گیرند، تاب نمی‌آورد.

مسأله اول، یک بحث اعتقادی است و در قلمروی علومی قرار می‌گیرد که ناظر به فلسفه حیات انسان هستند، مانند متون و نصوص دینی، کلام، فلسفه و عرفان.و اما مسأله دوم مربوط به رفتار عملی است و مبانی اعتقادی، گرچه در چگونگی حل آن، دخیل هستند و لیکن پرداختن به آن، همواره در دایره مسائل عملی و محدوده احکام فقهی واقع می‌شود.

پاسخ مشکل دوم تنها در صورتی از محدوده مباحث فقهی خارج می‌شود که مبانی فلسفی فرصتی برای اعتقاد یا سلوک دینی باقی نگذارد.

دین و ابعاد کلامی، فلسفی، عرفانی و فقهی آن

دین، دارای ابعاد مختلفی است و علوم دینی متعددی که شکل می‌گیرند به لحاظ پرداختن به این ابعاد، تکثر می‌یابند مشغولیت به هر یک از آن علوم، به معنای انکار یا بی‌توجهی به دیگر علوم نیست.کلام، فلسفه، عرفان هر یک به گونه‌ای با بعد اعتقادی دین، سر و کار دارند و فقه، علمی است که به ابعاد عملی دین، نظر دارد.به همین دلیل، سه دیدگاه فلسفی، عرفانی و کلامی، ممکن است نسبت به بخش مورد نظر خود به صورت دیدگاههای رقیب و بدلیل در عرض یکدیگر، قرار گیرند.و لیکن هرگز این سه علم، در عرض و یا در تقابل با فقه قرار نمی‌گیرند زیرا فقه، به چگونگی رفتار اختیاری انسانها

می‌پردازد و انسان دیندار، در اصول اعتقادی خود، هر گونه بیندیشد، از گفتگو درباره شیوه رفتار دینی خود بی‌نیاز نیست و این گفت و گو با هر مبنایی که شکل گیرد، عاقبت باید در قالب بحثی فقهی ظاهر شود.بنابر این تقابل قرار دادن، بین دین فقهی با دین عرفانی، هیچ محمل و وجه صحیحی ندارد و در تاریخ اندیشه اسلامی نیز، فیلسوفان و متکلمان وعرفای مسلمان، هیچ یک، علم خود را جایگزین و بدیل علم فقه قرار ندادهاند بلکه هر یک از آنها، از موضع خود، به تبیین مبانی و اصول موضوعه‌ای پرداخته‌اند که در فقه، کار آمد و مفید است و عارفان نیز بر همین قیاس، با عبارات مختلف، به جایگاه فقه و حریم آن اشاره نموده‌اند و از آن جمله، تقسیم مراتب دین به حقیقت و طریقت و شریعت است.از نظر آنها شریعت، امتداد همان نوری است که از متن حقیقت، می‌جوشد و حقیقت و طریقت، بدون شریعت، پیموده نمی‌شود، البته هر صاحب شریعتی، الزاما به حریم طریقت و حقیقت گام نمی‌نهد.

تاریخ اسلام، تاریخ رشد و بالندگی علوم مختلفی است که به ابعاد و زوایای مختلف دین، نظر داشته‌اند.در این تاریخ گاه عالمان و دانشمندانی پرورش یافته‌اند که در بیش از یک علم، صاحب نظر بودند و برخی نیز، در علمی خاص تبحر یافته‌اند.خواجه نصیر الدین طوسی، در کتاب تجرید الاعتقاد، سرآمد متکلمان اسلامی است و در شرح اشارات، فیلسوفی توانمند و در اوصاف الاشراف، عارفی ظریف و نکته بین است.علامه حلی در آثار فقهی خود، فقیهی نامدار و در کشف المراد، متکلم و در شرح حکمة العین، فیلسوف، و در جوهر النضید، عالمی منطقی است.صدرالمتألهین، «فیلسوف، عارف و مفسر و محدثی کم نظیر یا بی مانند است و «فیض»، جامع فقه و اخلاق و حدیث و فلسفه و عرفان می‌باشد و ... این نمونه‌ها نشانه آن است که علوم یاد شده، علی رغم وحدت و تفاوتی که به لحاظ مشغولیت دینی خود پیدا می‌کنند، هیچ یک الزاما جای را بر دیگری تنگ نمی‌گرداند و به همین دلیل، با آن که اسلام، دارای ابعاد مختلف تفسیری، حدیثی، کلامی و فلسفی و فقهی و مانند آن است، اما نمی‌توان مثلا اسلام فقهی را مقابل اسلام تفسیری یا فلسفی و یا عرفانی قرار داد.

دو مسأله عقیدتی و اجتماعی که برخی اندیشمندان معاصر غرب را به کثرت انگاری دینی، راه برده است، به گونه‌ای دیگر از دیرباز در دنیای اسلامی نیز مطرح بوده‌اند و هر گروه از عالمان دینی، تا آنجا که مسأله با علم آنها در ارتباط بوده است، وارد این بحث شده‌اند.مجموعه پاسخهایی که نسبت به دو مسأله مزبور از ناحیه گروههای مختلف در طول تاریخ اندیشه بشری، داده شده در یک تقسیم کلی به دو نوع دینی و غیر دینی، تقسیم می‌شود.پاسخ دینی، مبتنی برشیوه‌ای از تبیین است که نسبت به دین و آگاهی دینی، موضعی مثبت و موافق دارد و پاسخ غیر دینی، از موضعی سلبی نسبت به دین و آگاهی دینی، بهره می‌برد، پاسخ غیر دینی، به دلیل زبان نفی‌ای که نسبت به دین و علم دینی دارد، به لحاظ منطقی، فلسفی و یا کلامی، هویتی ملحدانه دارد و مراد از الحاد در این عبارت، کفر فقهی، نیست.

نسبت کفر منطقی و کفر فقهی

الحاد منطقی حوزه‌ای به مراتب وسیع‌تر از حوزه کفر و الحاد فقهی دارد.مشرب فقهی نسبت به کفر و الحاد، بسیار متسامح‌تر و انعطاف پذیرتر از مشرب منطقی، است.به لحاظ منطقی، هر گزاره و قضیه‌ای که به طور مستقیم یا غیر مستقیم، به انکار توحید، منجر شود، الحاد است حال آن که فقیه، بر این مقدار، حکم کفر بار نمی‌کند.احکام فقهی کفر، بر فعل اختیاری انسان یعنی اظهار و اعلان آن باز می‌گردد.هر قضیه‌ای که به لحاظ منطقی، راه بر توحید ببندد، لزوما این نقش را ایفا نمی‌کند.زیرا اولا همه افراد، به لوازم منطقی آنچه می‌گویند، آگاهی ندارند.ثانیا دریافت و شناخت مفهومی منطقی، تنها راه کشف حقیقت

نیست و کسی که معرفت نظری را در وصول به توحید، کافی نمی‌داند، الزاما منکر شیوه‌های دیگر معرفتی نیست.
و ثالثا کسی که به راستی، در حقیقت توحید، شاك است، ممکن است به اظهار کفر نپردازد و یا راه نفاق پیموده اما به ظاهر دعوی توحید، نماید در این سه مورد، با آن که کفر منطقی صادق است، معنای فقهی کفر و الحاد صدق نمی کند.

برخوردهای دینی با زمینه‌های اعتقادی و اجتماعی پلورالیسم

آن دسته از اندیشمندان مسیحی که از موضعی مثبت برای حل مشکل اعتقادی گام برداشته‌اند و نهایتا عنوان افتخاری «مسیحیان گمنام» را به غیر مسیحیانی دادند که به تعبیر شورای دوم کلیسای کاتولیك (۱۹۶۵ ۱۹۶۳) مردمی خداجو هستند و می کوشند طوری عمل کنند.که عملشان، مرضی خداوند باشد اما هنوز بشارت و دعوت مسیح را نشنیده‌اند و در نیافته‌اند، به مفاد بیانیه شورای دوم کلیسای واتیکان، این گروه نیز می‌توانند به لطف الهی و سعادت جاوید، امیدوار باشند.
اندیشمندان مسلمان در حل اعتقادی، مسأله، هرگز گرفتار مشکل نبوده‌اند.مفسرین، متکلمان، فیلسوفان و عرفا با شیوه‌های کم و بیش مشترك و مشابهی، به حل مسأله پرداخته‌اند.آنها هرگز دشواریهایی را که مسیحیان گرفتار آن بوده‌اند، نداشته‌اند.حکمت، عدالت، مغفرت و رحمت رحمانیه خداوند که رحمت خاص و مقابل غضب را نیز پوشش می‌دهد و هدایت عامه پروردگار که هدایت خاص و اضلال را نیز در بر می گیرد، و بالاخره قبح خلف وعده و قبیح نبودن خلف وعید، هر یک از اسماء صفات و قواعد عقلیه‌ای هستند که مسیر اندیشه متفکران مسلمان را هموار می‌نمایند.
از جهت اجتماعی نیز تساهل و تسامح و مدارا با کسانی که سر ستیز با امت اسلام ندارند و وجوب التزام به عقود و عهدهایی که والیان و متولیان جامعه دینی، منعقد می گرداند، طریق زندگی مسلمانان را ترسیم‌می گرداند.این همه در حالی است که نه مغفرت و رحمت خداوند، یکسان بر بندگان نیك و یا بد کردار اعمال می‌شود و نه تساهل با دیگران بی‌پایان و مطلق تداوم می‌یابد.
این مختصر، در مقام بیان تفصیلی پاسخ‌هایی نیست که مفسرین، متکلمین و عرفا و فیلسوفان و فقیهان مسلمان در باب مسأله کلامی و اجتماعی پلورالیزم داده‌اند.
پاسخ اثباتی مسأله، به هر صورت که بیان شود، اولا در بعد اعتقادی با حفظ حقیقت دین و آگاهی و معرفت دینی همراه است و ثانیا در بعد اجتماعی، مشکل را به گونه‌ای حل می کند که علی رغم ارائه شیوه زندگی در دنیای امروز الزاما در جهت حفظ نظام جهانی موجود قرار نمی گیرد.

پاسخهای غیر دینی و تساهل سرکوبگر

پاسخ سلبی مسأله در مقابل پاسخ اثباتی است.و این پاسخ، اولا در بعد اعتقادی، حقیقت دین و یا آگاهی به دین را از دست می‌دهد و ثانیا در بعد اجتماعی، مسأله را به همان شیوه‌ای حل می کند که نظام سکولار غرب، طالب آن است، چرا که این پاسخ، بر همان مبانی فکری و فلسفی‌ای استوار است که آن نظام را شکل می‌دهد.
پاسخ سلبی که به لحاظ منطقی، جوهر و بنیادی الحادی دارد، اگر با انکار صریح دیانت همراه باشد مسأله را به اعتبار موضوع آن سلب می کند زیرا دو مشکل اعتقادی و اجتماعی مزبور، فرع بر باور اعتقادی به اصل دیانت است و با نفی دین، مجالی برای آن باقی نمی‌ماند.اما شیوه دیگر که با نفی صریح دین همراه نیست، همان نوع از کثرت انگاری دینی است که یورگن

مولتمان (gurgen moltman) آن را به مصرف گرایی جامعه غربی تشبیه کرده است و از آن با عنوان تساهل سرکوبگر یاد می‌کند.این تساهل سرکوبگر است زیرا نسبت به حقیقت ادیان، بی‌نظر و لا بشرط نیست.این دیدگاه بر خلاف ادعای صریح و مصرانه برخی از قائلین به آن دیدگاه یک گزارشگر ناظر و بی طرف نمی‌باشد و در طول آگاهی‌های دینی نیز قرار نمی‌گیرد.دیدگاهی است که در عرض همه ادیان و معارف دینی قرار گرفته و تنها نفی برخی از مدعیات دین و یا بعضی از ادیان، نمی‌کند بلکه در تقابل با همه آنها قرار دارد.

هر دین، اصول و مبانی اعتقادی خود را حق می‌داند و دیگر ادیان را تا آنجا که با آن اصول همراه باشند، محق می‌شمارد و دست کم آنچه را که در طرف نقیض اصول اعتقادی آن قرار گیرد، باطل می‌خواند.متفکرین مسلمان، آنجا که صاحبان عقاید باطل را نیز در معرض رحمت و مغفرت خداوند می‌دانند، این مغفرت رامستلزم حق بودن عقیده و یا عمل آنها نمی‌دانند، و در بعد عملی نیز به هر مقدار که تسامح و تساهل و مدارا توصیه شود، دامنه آن مطلق شمرده نمی‌شود.

در بیان قرآن، سخن از دین حق و باطل است.دین حق، دینی است که بوسیله انبیای فراوان در طول تاریخ، تبلیغ شده است و این دین که از افق هدایت و وحی خداوند، نازل شده، هیچ گاه گریز از ستیز با دین باطل نداشته است.ابراهیم خلیل که بر دین حنیف بود، نمونه بارز توحید است.او حرکت اجتماعی خود را ناگزیر با در هم شکستن بتان آغاز می‌کند.تقابل و ستیز دین حق و باطل، یک جریان مستمر تاریخی است.

رگ رگ است این آب شیرین، آب شور

در خلایق می‌رود تا نفخ صور

آرمان اجتماعی انبیاء، غلبه دین حق، بر ادیان باطل است.

هو الذی ارسل رسوله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین کله و لو کره المشرکون

کثرت انگاری دینی با عنوان تساهل سرکوبگرانه، نظریه‌ای نیست که در کنار تاریخ ادیان نشسته و از صاحبان ادیان مختلف و داعیه‌های حق و باطل بودن آنها خبر دهد و البته اگر نظریه، در این حد باشد، نسبت به ادیان مختلف، لا بشرط است.در این نظریه، هر حرکت دینی که در صحنه تاریخ چهره نماید، از باطل مصون نیست.و هیچ گروه از مؤمنان، علی رغم ادعایی که دارند، به عنوان حق در برابر باطل قرار نمی‌گیرد و این عبارت، به قیمت مداخله در صحنه نزاع و محکوم کردن همه کسانی که از حق بودن خود و یا باطل بودن دیگران خبر می‌دهند، به نزاع و ستیز دینی خاتمه می‌دهد.بنابر این آرامش و تساهلی که این نظریه، مدعی آن است، حاصل بی‌طرفی آن، نسبت به نزاع نیست، بلکه نتیجه حضور و غلبه آن بر دیدگاههای دینی است.

مبانی فلسفی تساهل سرکوبگر

مبانی فکری و یا فلسفی‌ای که این دیدگاه از آن بهره می‌برد، نسبیت حقیقت و یا نسبیت آگاهی و ادراک است.نسبیت، اگر دارای معنای حقیقی واحدی هم باشد، معنای مجازی و استعمالات مختلفی دارد و گاه نیز قیود مورد استعمال به قلمرو معانی و مفاد کلمه نسبیت وارد می‌شود و بدین ترتیب بر تکثر معانی مجازی آن می‌افزاید.

تصدیق برخی از این معانی و مفاهیم حقیقی و یا مجازی نسبیت، از لوازم اعتقاد و تفکر دینی است و لکن بعضی از معانی دیگر آن و از جمله نسبیت فهم، از زمره اموری است که به لحاظ منطقی، با نگاه و اعتقاد دینی ناسازگار است و بی توجهی به معانی مختلف آن، زمینه شکل‌گیری برخی از مغالطات لفظی را فراهم می‌آورد و بعضی از کسانی که قصد اثبات مبانی فلسفی

تساهل سرکوبگرانه را دارند، برای اثبات بطلان‌دیدگاههای دینی، از این مغالطه‌ها سود می‌برند.مقصود از این نوشتار، تبیین مفاهیم مختلف نسبیت و احکام مربوطه و استعمالات مختلف این معانی و ترسیم مبانی صحیح و سقیم آن است به این امید که در نزاع دو سویه‌ای که بین تساهل سرکوبگرانه با مطلق اعتقادات و باورهای دینی شکل می گیرد، طرفین گفت و گو و مجادله از لغزش در وادی مغالطه، مصونیت یابند.

نسبیت فهم و دیدگاههای نوکانتی

اول) یکی از معانی نسبیت، عبارت از نسبیت فهم است و مراد از نسبیت فهم، نسبی و یا نفسی بودن، محدود یا مطلق بودن معنایی نیست که در معرض ادراک و فهم انسان قرار می گیرد.معنای نسبیت فهم این است که شناخت اعم از آن که یک معنای نسبی و یا نفسی، محدود و یا مطلق باشد، هرگز بدان گونه که هست در ظرف ادراک، دریافت و آگاهی انسان قرار نمی گیرد و ادراک انسان، شیىء سومی است که از مواجهه و برخورد عین و ذهن پدید می‌آید و حقیقت آن، غیر از عالم و معلوم است.این امر سوم هر چه باشد همواره دارای نسبیتی با عین و ذهن است و با تغییر نسبت، تغییر می کند.

نسبیت فهم می‌تواند ناشی از مادی دانستن فهم باشد زیرا کسانی که ادراک را مادی و طبیعی می‌دانند، ناگزیر آن را حاصل برخورد عین و ذهن و در نتیجه، شیىء سومی می‌دانند که غیر از عالم و معلوم است و هم چنین می‌تواند ناشی از دخالت و یا تصرفی باشد که ذهن انسان با صرف نظر از مادی و یا غیر مادی بودن آن به هنگام شناخت واقعیت انجام می‌دهد، مثلا کانت، ذهن را دارای قالبهای پیشینی می‌داند و معتقد است این مقولات، حجابی هستند که مانع از وصول انسان به متن واقعیت خارجی می‌شوند و واقعیت خارجی که از آن به «نومن» و شیىء ناشناختنی یاد می کند، همواره پس از آمیزش با این مفاهیم در ظرف ادراک انسان واقع می‌شود.از نظر او ذهن آدمی، چون عینک است که در مواجهه ما با خارج، رنگ و مقادیر خاصی را بر شناخت انسان، تحمیل می کند.پس شناخت هیچ کس، مطابق با واقع نیست بلکه معنای سومی است که نسبتی با ذهن و عین دارد.

دیدگاه نوکانتی درباره علم نیز، مشابه دیدگاه کانت است.تفاوت آنها در این است که کانت، به ذهنیت ثابت و یکسانی برای همه انسانها قائل بود ولی نوکانتی‌ها ذهنیت همه افراد را در همه جوامع و فرهنگ‌ها یکسان نمی‌دانند.نسبیت فهم در دیدگاههای نوکانتی صورتی مضاعف دارد.زیرا در دیدگاه کانت، معرفت و آگاهی انسانها از جهان خارج، گرچه نسبی است و لکن به دلیل آن که مفاهیم ذهنی ثابت و واحدی در نزد همه انسانها وجود دارد، شناخت انسانها، نسبت به ذهنیت یکدیگر و مفاهیم که از خارج به دست می‌آورند، نسبی‌نیست و لکن در دیدگاه نوکانتی، معرفت انسانها نسبت به یکدیگر نیز نسبی می‌باشد، به این معنا که هر کس، از دریچه ذهن خود که تابعی از فرهنگ و شرایط تاریخی اجتماعی و روانی آن است، به تفسیر و بازسازی پیامهایی می‌پردازد که از دیگری دریافت می کند.

قرائت هر کس از دیگران، به تناسب جایگاه تاریخی آن تعیین می‌شود و بدین ترتیب نه تنها هیچ کس به متن واقع، راه نمی‌برد بلکه هیچ کس به متن فهمی که دیگران، از واقع دارند و یا به متن پیامی که از دیگران، به سوی او فرستاده می‌شود، نمی‌رسد بلکه همگان در حاشیه متون و پیامهایی نشسته‌اند که بر آنها وارد می‌شود.و کار آنها قرائت متن از حاشیه آن است.

نسبیت فهم، یک دیدگاه معرفت شناختی و اپیستمولوژیک است و این دیدگاه، مشابه قول به شبح در مسأله علم است که توسط برخی متکلمین در تاریخ اندیشه اسلامی بیان شده است.

قول به شبح، شناخت را حاصل پیدایش شبحی از معلوم، در نزد عالم می‌داند و شبح، شییء سومی است که غیر از عالم و معلوم است.انسان هر بار که قصد معرفت می‌نماید با شبحی از شییء مواجه می‌شود و چون هیچ راهی برای شناخت متن واقع ندارد، هیچ دلیلی نیز حتی بر وجه‌شباهت و یا حتی اصل شباهت معرفت خود، نسبت به واقع، نمی‌تواند داشته باشد.به همین دلیل، قول به شبح را به معنای قولی به شباهت ادراک، با آنچه که درک می‌شد، نیز نمی‌توان دانست.

حیرت مذموم و حیرت ممدوح

نسبیت فهم، مستلزم شکاکیت ساختاری در معرفت و زوال یقین از علم است.شکاکیت ساختاری معرفت، غیر از شک دکارتی است.شک دکارتی، شکی است که قبل از کاوش علمی مطرح می‌شود و زمینه حرکت‌های علمی را پدید می‌آورد ولکن شکاکیت ساختاری، نظریه‌ای است که در پایان جستارها و حرکتهای علمی به منظور اعلان عجز و درماندگی از وصول به حقیقت و یا واقعیت پدید می‌آید.

نسبیت ادراک، حقیقت را از قلمرو آگاهیهای بالفعل انسانی، خارج می‌کند و حیرت مذمومی را که ناشی از نادانی فراگیر و نابودی و زوال یقین نسبت به عالم و آدم است، اعلام می‌نماید.این حیرت مذموم، غیر از حیرت ممدوحی است که به هنگام وصول به حقیقت، نوید آن را می‌دهند، حیرت ممدوح، جایگاه تردید و شک نیست بلکه حاصل یقین است که انسان نسبت به حقیقت عالم و آدم پیدا می‌کند.انسانی که از حیرت ممدوح، بهره می‌برد، در مقام استخلاف، مظهر علم الهی و معلم فرشتگان است.و تحیر او هرگز مربوط به عالم نیست، زیرا متن عالم، دفتر آگاهی و علم او است.حیرت ممدوح، نفس تسبیح و تقدیس عبد واصل نسبت به ذات الهی است.او آن گاه که پرده از چهره الهی عالم و آدم باز می‌گیرد و وجه بی‌کران خداوند را در همه مرائی، نظاره می‌کند، در حالی که فوران علم را از بالا و پست می‌نگرد، به حمای عظمای ذات الهی پی پرده و از حیرت خود نسبت به آن خبر می‌دهد، و افزایش این تحیر را نسبت به ذات الهی (نه ماسوی) طلب می‌کند: رب زدنی فیک تحیرا.

اما حیرت مذموم حیرتی است که در آن یقین به مبدأ، معاد، علم به وحی، آگاهی به رسالت نیست، انسانی که در اسارت حیرت مذموم است نه تنها نسبت به موجودات طبیعی بلکه نسبت به اعتبارات ذهنی دیگر انسان‌ها نیز گرفتار تردید و شک می‌شود.

با حضور نسبیت و به دنبال آن، شکاکیت ساختاری، علم و آگاهی، اعتبار جهان شناختی خود را از دست داده و به صورت ابزار زندگانی جهت تسلط و اقتدار بر طبیعت درمی‌آید.

نسبیت ادراک، به لحاظ منطقی با شناخت مبدأ و معاد و اذعان به وحی و سالت، سازگار نیست و کسی که به راستی بر این همه مؤمن باشد، در اظهار نسبیت و اصرار بر آن، گرفتار خطا است با حفظ نسبیت، توحید و نبوت و بلکه اصل حقیقت و واقعیت نیز در قالب ذهنیت انسان، به صورت یک امر فرضی و مشکوک در می‌آید.

مواضع سه گانه ناسازگاری نسبیت فهم و دین

نسبیت ادراک، از سه موضع، مانع حضور دیانت در حوزه آگاهی و ادراک و مانع وجود آن در دایره عمل و کردار انسان می‌شود.

اولین موضع، عبارت از موضع ادراک و فهم انسانها از متون و نصوصی است که به نام متون و نصوص دینی، در دسترس انسانهای متدین قرار می گیرد.اگر فهم بشر، نسبی باشد، هر کس از زاویه ذهن و ادراک خود، به تفسیر و قرائت متون دینی می‌پردازد و هیچ کس نیز نمی‌تواند مدعی باشد که فهم او فهمی خالص و ناب است و آنچه در ظرف، ادراک و آگاهی او است، با آنچه از متون می‌باشد وحدت و عینیت دارد.در نتیجه هیچ کس نباید گمان برد که دانسته‌های او از احکامی که بر متون دینی مرتب است نظیر قداست، ثبات و مانند آن برخوردار می‌باشد.

قرار گرفتن در موضع فوق، مسبوق به این است که نفس متون و نصوص دینی که از زبان انبیاء و اولیاء الهی وارد شده، کلام ناب و خالص الهی باشد و دومین موضعی که نسبیت ادراک، به راهزنی می‌نشیند مربوط به همین فرض است.زیرا انبیاء و اولیاء گرچه دارای تجربه و شهود دینی هستند و از این جهت، از دیگر انسانها امتیاز می‌یابند و لکن ترجمه آنها از شهود، در گرو ذهنیت تاریخی و اجتماعی آنهاست.به تعبیر اقبال لاهوری، تجربه‌های درونی انسان باطنی، همانند تجربه‌های آفاقی و تاریخی دیگر، در معرض آگاهی بشر، سازمان می‌یابد.بنابر این، تجربه‌های دینی، که بنا بر برخی از فرضها، حاصل مواجهه با امر متعالی (Transendental) هستند.ناگزیر همانند تجربه‌های طبیعی در قالب مفاهیم گوناگونی که به تناسب ذهنیتهائی مختلف، شکل می گیرند، تفسیر می‌شوند، و البته چون ذهنیتها مختلف است، تفاسیری که از تجربه‌های دینی می‌شود، متعدد می‌شود و بدین ترتیب، متون دینی متفاوت شکل می گیرند.از این بیان، دانسته می‌شود که بر اساس نسبیت فهم نصوص و متون دینی نیز، هیچ یک، متن خالص دین و حضور بی‌واسطه اراده، فعل و یا گفتار خداوند، نیستند و ذهنیت تاریخی انسان، همواره مانع از حضور بی‌واسطه دین، در متن زبان و کلام انسانها می گردد.

نسبیت ادراک، گفتار کسانی را که مأثورات دینی را خالی از مداخله بشر، دانسته و متن دیانت می‌شمارند، تاب نمی‌آورد.مولوی درباره خالی بودن اولیاء الهی در هنگام دریافت پیام خداوند می گوید:

باده را می‌بود این شر و شور
نور حق را نیست این فرهنگ و زور
که ترا از تو بکل خالی کند
تو شوی پست او سخن عالی کند
گر چه قرآن از لب پیغمبر است
هر که گوید حق نگفت او کافر است

مولانا کسانی را که از درک این حقیقت عاجزند و نسبت به ساحت اولیاء الهی و یا انبیاء عظام، زبان به جسارت می گشایند و کلام آنها را چیزی کمتر از گفتار خالص و ناب خداوند می‌پندارند، هشدار داده و گفتار آنها را شایسته مقام خود آنها میداند که از وصول به حقیقت، محروم بوده و در آینه زلال ولایت، جز چهره کریه و کردار شنیع خود را نمی‌بینند.

با خودی با بی خودی دو چار زد
بیخود اندر دیده خود خار زد
ای زده بر بی خودان تو ذوالفقار
بر تن خود می‌زنی آن هوشدار
زانکه بی خود فانی است او ایمن است
تا ابد در ایمنی او ساکن است

نقش او فانی و او شد آینه

غیر نقش روی غیر آنجا، نه

گر کنی تف، سوی روی خود کنی

ور زنی بر آینه بر خود زنی

بر کنار بام ای مست مدام

پست بنشین یا فرود آ و السلام

بر مبنای نسبیت، تنها وصف نعیم اخروی در قالب حور و غلمان متأثر از جایگاه مترجم تجربه دینی نیست، اخبار از آخرت و قیامت و بلکه سوره توحید و قیامت نیز ناگزیر، جزئی از همین تفسیر و مفهوم سازی است و البته چون قالب‌ها و پیشفرض‌های ذهنی و به تعبیر دیگر، دیدگاه‌های صاحبان کشف و تجربه، تفاوت یابد، ترجمه‌ای که آن‌ها از تجربه خود بنمایند، با فرض این که آن تجربه، واحد باشد، همچنان متغیر و مختلف خواهد بود.یکی از آنها با دخالت قوه مصوره خود و به تناسب شرایط تاریخی و فرهنگی که دارد، تجربه خود را در قالب مفهوم خدایی واحد و دیگری در صورت بت یا توتمی ترسیم می کند که در چهره حیوان و یا جمادی خاص ظاهر می‌شود.

سومین موضعی که نسبیت ادراک در آن، مانع از حضور خالص حقیقت دین می‌شود، متن کشف و شهود و کشف کسانی است که صاحب تجربه دینی هستند زیرا تجربه دینی نیز گرچه شناختی مفهومی و حصولی نیست و لکن نحوه‌ای از ادراک است و نسبیت ادراک، مانع از حضور حقیقت ناب و خالص در متن ادراک می‌باشد، و به همین دلیل، تجربه دینی نیز همواره از موضع تاریخی و واقعیت وجودی فرد، تأثیر می‌پذیرد و نتیجه آن، امر سومی می‌شود که مغایر با واقعیت تجربه شده، است.

نسبیت فهم و ادراک، در هیچ یک از سه موضع مزبور، نسبت به مدعیات دینی، بی‌نظر نیست، بلکه در هر یک از مواضع یاد شده، تردید و شکاکیت ساختاری را در متن ادعا و مدعیات دین داران، جای می‌دهد و بدین ترتیب این، تنها شافعیان، حنفیان یا شیعیان و سنیان نیستند که باید در موارد اختلاف با یکدیگر، از باطل خواندن قول طرف مقابل، دست بردارند بلکه مسیحیان، مسلمانان و یا حتی انبیای ابراهیمی و وثنیین و بت پرستانی که دارای تجربیات باطنی هستند، باید از تعصب و خیره سری! نسبت به آنچه در ظرف آگاهی و ادراک آنها واقع می‌شود و از شیطانی خواندن یافته‌ها و مکاشفات رقیب و رحمانی دانستن تجربیات و دانسته‌های خود دست شوید.

مبنائی که طرفداران تساهل سرکوبگر نظیر جان هیک با تأسی آموزه‌های کانتی و نئو کانتی بر می گزینند، به لحاظ منطقی، پایانی جز آنچه بیان شد، نمی‌تواند داشته باشد.جان هیک درباره مبانی نظری دیدگاه خود و نتایج متفرع بر آن که داوری درباره واقعیت خداوند را نیز فرا می گیرد، می‌نویسد:

«آیا ممکن است که این تمایز کلی کانتی میان جهان، آن گونه که فی نفسه هست و جهان آن گونه که بر ما ظاهر می گردد، بپذیریم و آن را بر ارتباط و نسبت میان واقعیت نهایی و آگاهی‌های بشری متفاوت انسان از آن واقعیت اطلاق کنیم؟ با توجه به این فرضیه بنیادین در باب واقعیت خداوند، می‌توان گفت که یهوه و کریشنا (و همین طور شیوا، الله و پدر عیسی مسیح،) ذوات متشخص مختلفی هستند که بر اساس آن واقعیت الهی در متن جریانهای متفاوت حیات دینی، به تجربه درمی‌آید و موضوع تفکر قرار می گیرد.از این رو، ذوات متفاوت، تا حدی تجلیات واقعیت الهی در آگاهی و وجدان بشری و تا حدی فرافکنی‌های خود آگاهی و ذهن بشری، آن گونه که فرهنگ‌های تاریخی خاص، بدان صورت داده، هستند.از جنبه بشری، آنها تصاویر خود ما از خداوند هستند». (۱)

نسبیت فهم، مبنایی است که بر اساس آن، مسأله اعتقادی نجات و رستگاری و همچنین مشکل زندگی اجتماعی را به طریق مثبت، حل نمی‌کند بلکه نتیجه آن در این هر دو زمینه سلبی است.
حاصل نسبیت فهم تعدد راهها به سوی حقیقت نیست تا از این طریق، نجات و رستگاری همه انسانها تضمین شود بلکه نفی داعیه حقیقت از همه ادیان می‌باشد و بدین ترتیب، هیچ دینی نمی‌تواند با حق دانستن خود، دیگران را گمراه و ضال بخواند و از آن پس، گرفتار مشکل درباره چگونگی نجات یا سعادت آنها باشد.هر انسان و یا گروهی به تناسب موقعیت فرهنگی و زمینه تاریخی خود، با حقیقت مواجه و یا به همان نسبت، از حقیقت، دور است و هیچ کس نمی‌تواند مدعی باشد که بیش از دیگری، از حقیقت، بهره برده است و این شیوه، زمینه ستیزه و جدالهایی را که اقوام مختلف به راست و یا دروغ بر سر حقیقت انجام می‌دهند، می‌خشکاند و بدین ترتیب، همگان را به تحمل و هم‌نشینی با یکدیگر الزام می‌نماید.

نسبیت حقیقت و چهارمین موضع مقابله با دین

دوم) معنای دوم نسبیت، نسبیت حقیقت است.نسبیت حقیقت، به معنای نسبی بودن خطاء و صدق و کذب یا حق و باطل است.لازمه قطعی نسبیت فهم، نسبیت حقیقت نیز هست و لکن همه کسانی که به نسبیت فهم اعتقاد دارند، به نسبیت حقیقت، اذعان نمی‌کنند.نسبیت فهم، همانگونه که ملاحظه شد تا هر جا که دامن بگسترانند، تخم تردید و شک می‌افشانند و یقین به حقیقت را، زایل می‌گرداند.البته معرفت، آن گاه که در چنبره نسبیت، گرفتار آید، جایگاهی امن پیدا نخواهد کرد.
پس از قبول نسبیت فهم، کسانی که علاقه و پیوند دینی دارند، گمان می‌برند که گر چه یقین به حقیقت، از حوزه آگاهی دین باوران، رخت برمی‌بندند و لکن حقیقت، هم چنان در متن نصوص دینی و کلام اولیاء و انبیاء الهی باقی می‌ماند و لکن با نگاه مجدد، معلوم می‌شود که اولا این عبارت، خود بخشی از آگاهی دینی متدینان است و به همین جهت از آسیب نسبیت، مصون نیست و ثانیا به شرحی که گذشت، متون و نصوص دینی نیز چیزی جز ترجمه بشر از تجربه دینی نمی‌باشد و بدین ترتیب قداست و خلوص دینی در دومین گام، به سومین موضع یعنی به متن تجربه دینی رانده می‌شود لکن نسبیت به این مقدار نیز بسنده نمی‌کند و نفس تجربه دینی را به همان دو دلیل، فرا می‌گیرد و حقیقت متعالی دینی، از آن پس، به متن شییء ناشناختی کانت به تبعید می‌رود.
جان هیک و نظیر او می‌کوشند پیوند خود را با اصل دین حفظ نمایند و لذا بیش از این یک جرأت همراهی با نسبیت را ندارند و لکن نسبیت، گامهای منطقی خود را از این پس نیز برمی‌دارد.وجود حقیقت متعالی، خود، یک گزاره ذهنی است.وحدت و ظهور آن در تجربیات متکثر نیز، فرضی دیگر است که از قلمرو داعیه‌های نسبی بشر نمی‌تواند خارج بشود.
فرض تحقق یک «حقیقت واحد» در ورای مفاهیم نسبی ذهنی‌ای که فاقد یگانگی و عینیت با آنها می‌باشند و تنها شبحی از آن هستند، مانع از پیوند نسبیت معرفت با نسبیت حقیقت می‌شود زیرا با فرض این که حقیقت واحدی در خارج، وجود دارد، تنها گزاره‌هایی به راستی صادق است که با آن مطابقت داشته باشند، هر چند که بشر به دلیل نسبیت فهم، از یقین به این گزاره‌ها محروم است.
پوپر که در قالبی نوکانتی، «نسبیت فهم» را مطرح می‌کند، با حفظ همین فرض که واقعیتی در ورای ذهنیت آدمی حضور دارد، از پذیرش «نسبیت حقیقت» طفره می‌رود و صورت ایده‌آل و دست نایافتنی «علم» را در مطابقت آگاهی با واقع می‌خواند و لکن او نیز آنگاه که به دیده انصاف، بر گفتار خود می‌نگرد، به‌این نکته اذعان می‌نماید که خبر از واقعیت عینی و حتی

تعریف صدق و حق به «مطابقت گزاره‌های ذهنی با آن واقعیت»، از جمله مدعیات و پیش فرضهای ذهنی جامعه علمی است، و این اعتراف، کافی است تا اسطوره «حقیقت دست نا یافتنی» را در پیش پای نسبیت فراگیر و گسترده فهم در هم شکند و بدین ترتیب، حقیقت تبعید شده نیز در اسارت نسبیت در آمده و رنگ نسبیت گیرد، به این معنا که حق و باطل، صدق و کذب نیز موطنی جز ظرف اعتبار و پندار آدمیان ندارند و به حسب وقوف انسان در مواقف مختلف تغییر می‌یابد و اگر کار به نسبیت حقیقت، ختم شود، راههای وصول بحق متعدد می‌شود.

این دیدگاه به دلیل آن که فرض «حقیقت ثابت و قدسی دین» را در فراسوی ذهنیت انسان، تحمل نمی‌کند و یا آنکه چهره فرضی آن را نیز آشکار می‌کند، کمتر مورد توجه کسانی قرار می‌گیرند که همچنان از علقه دینی بهره می‌برند و یا آنکه به دنبال محمل دینی برای گفتار و سخنان خویش می‌گردند، و علاوه بر این «نسبیت حقیقت» که مورد توجه نئومارکسیستها و اندیشمندان حلقه فرانکفورت نیز هست، فاقد قدرت لازم برای تحمیل تساهل بر کسانی است که دست کم، داعیه حقیقت را دارند.و به همین دلیل، مورد توجه افرادی چون پوپر که دغدغه حفظ نظام موجود جهانی را دارند، قرار نمی‌گیرد.

تکثر طولی و عرضی در شناختهای محدود

سوم) «نسبیت» بمعنای محدودیت نیز بکار می‌رود و شاید، دلیل کاربرد آن در این معنا، این مناسبت باشد که امور محدود، در خارج از مرزهای خود، معدوم و نسبت به مرزهای خود، موجود هستند و تحقق آنها به این معنا نسبی است و مطلق نمی‌باشد، نسبی به معنای محدود در برابر نا محدود و مطلق است در صورتی که امر محدود، شناخت واقعیت باشد، آن شناخت، یا حصولی و مفهومی و یا شهودی و حضوری است.

نسبیت به معنای محدودیت، در هر سه قلمروی فوق یعنی در «قلمروی واقعیت عینی»، «معرفت حصولی» و «دانش شهودی»، راه دارد و این معنا از نسبیت، غیر از نسبیت فهم و نسبیت حقیقت است نسبیت فهم و حقیقت، مستلزم شکاکیت و سفسطه است و لکن نسبیت به معنای محدودیت، در هیچ یک از معانی سه گانه آن، مستلزم حفظ شکاکیت نبوده بلکه یک واقعیت مسلم و تردید ناپذیر است.

نسبیت، اگر در مورد واقعیت محدود به کار رود، در مقابل واقعیت نامحدود و مطلق است.وجود و تحقق واقعیتهای محدود، محل تردید نیست و شک درباره واقعیت مطلق و نامحدود، ممکن است وجود داشته باشد و این شک نیز از طریق تأمل در حقایق محدود و با برخی از براهین و یا تنبیهات برطرف می‌شود نسبیت اگر ناظربه حقایق محدود خارجی نباشد بلکه نظر به شناخت و معرفت محدود داشته باشد، مقابل آن معرفت نامحدود است.

هر واقعیت محدود، اگر از شناخت، بهره‌مند باشد، شناخت و معرفت آن نیز محدود است و شناخت غیر نسبی و نامحدود، تنها متعلق به ذات نامتناهی و مطلق خداوند سبحان است.بر اساس این معنا شناخت انسانها نسبی است، زیرا همه حقیقت و حق مطلق را نه تنها هیچ انسان بلکه همگان نیز نمی‌دانند.پیامبر خاتم که اشرف مخلوقات است در تصریح به این معنا فرمود: ما عرفناک حق معرفتک، یعنی خداوندا، حق معرفت تو را آنچنان که شایسته تو است، ما بجا نیاوردیم.

مطلق نبودن شناخت انسانها به این معنا، منافاتی با شناخت داشتن آنها در محدوده‌ای خاص و یا معرفت آنها به مقدار ممکن ندارد.هر انسانی در محدوده‌ای خاص، می‌تواند حقیقت را بشناسد و شناخت همه انسانها نسبی و محدود است.نسبی بودن یعنی محدود بودن فهم و آگاهی بشر در این معنا، مستلزم نسبیت حقیقت و درست بودن همه شناختها و یا غلط بودن نسبی

همه آنها نیز نیست.
نسبیت فهم و شناخت در این بیان، به آن معنا نیست که هیچ کس به حقیقت نمی‌رسد بلکه به این معنا است که هر شخصی که به شناختی نائل می‌شود، اگر مسیر معرفت را درست طی کرده باشد، به بخشی از حقیقت دست می‌یابد چندان که اگر شخصی دیگر، قصد همان بخش از معرفت را دارد، به همان معرفت نائل می‌شود.
شناخت مطلق در این معنا، بیش از یکی نیست زیرا مطلق به معنای نامحدود و بی‌کرانه است و بی‌کرانه را کناری نیست تا فرض شیئی دوم در کنار آن شود و لیکن شناخت محدود و نسبی، می‌تواند متعدد باشد زیرا هر کس می‌تواند حتی نسبت به شیئی واحد از محدوده نگاه خود و از منظری که در آن قرار گرفته است، بخشی از آن را بشناسد.شناختهای نسبی فراوانی که به این طریق، نسبت به شیئی واحد به دست می‌آید، شناختهای عرضی یا شناختهای طولی هستند.شناختهای عرضی، شناختهایی هستند که از ابعاد مختلف یک شیئی واحد، به دست می‌آیند.
داستانی که مولوی درباره شناخت‌های مختلف افراد، نسبت به یک فیل در تاریکخانه بیان می‌کند، بعنوان شناختهای نسبی متکثری است که در عرض یکدیگر قرار گرفته‌اند.همه آنها شناختی درست از فیل دارند و لکن، شناخت هر یک، به بعدی خاص از فیل، محدود می‌شود و البته اگر همه آنها بر آنچه که به حس یافته‌اند، این مطلب را نیز اضافه کنند که فیل، جز آنچه ما یافته‌ایم، نیست، نسبت به همین مطلب، گرفتار خطا هستند و در این فرض، شناخت هر یک از آنها آمیزه‌ای از خطا و صواب است، یعنی بخشی از معرفت آنها صواب است و غلط نیست و بخشی دیگر خطا است و صواب نمی‌باشد.اما این نیز، مستلزم نسبیت فهم یا نسبیت حقیقت نیست.
شناختهای طولی، شناختهایی است که در عرض یکدیگر نیستند بلکه هر یک مترتب بر دیگری است.کسی که چهار قضیه هندسه اقلیدسی را می‌داند، به شناختی محدود از آن علم، نایل می‌شود و کسی که به قضیه پنجم و ششم بر اساس چهار قضیه سابق، علم پیدا می‌کند، به شناخت محدود جدیدی می‌رسد که در طول شناختهای محدود و نسبی سابق است.
افرادی که فیل را در تاریکی، به حس شناخته‌اند، اگر در گفت و گو با یکدیگر، از نور اندیشه و فکر استفاده نمایند و یا اگر در تاریکی، نوری درخشیدن گیرد و دیده آنها به ادراک مشغول شود، به منظر نوینی از معرفت، بار می‌یابند که در طول شناختهای سابق آنهاست.این شناخت جدید نیز همانند شناختهای سابق، اگر با روش صحیح معرفتی، حاصل شود، معرفتی صواب خواهد بود، بدون آن که نسبیت فهم و یا نسبیت حقیقت، لازم آید.
شناختهای نسبی به معنای محدود، یا در عرض یکدیگر و یا در طول هم می‌باشند و هرگز رویاروی با یکدیگر قرار نمی‌گیرند، و اگر دو شناخت محدود، رویاروی و نقیض یکدیگر باشند، به دلیل استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین، بدون شک، یکی از آن دو شناخت، صحیح و دیگری غلط و شناخت نماست، زیرا حقیقت، نسبی نیست و هر شناختی یا صحیح و یا غلط است.
شناخت طولی، ناقض شناخت‌های سابق نیست بلکه ضمن تأیید آنها، چیزی به آن می‌افزاید و از قبال آگاهی نوینی که از این طریق، به دست می‌آید، برخی از خطاهایی که برخی افراد به دلیل شتاب و یا تصمیم ناروا مرتکب می‌شوند، آشکار می‌شود.
کسانی که در خانه تاریک هستند، اگر نظر به محدوده حواس دوخته و افزون بر آن را انکار کنند، چون درپرتو نور شمع قرار گیرند، به خطاهایی که بیش از آن داشته‌اند، واقف می‌شوند و شناخت صحیحی را نیز که از قبل داشته‌اند، تصدیق می‌کنند.فیل در مقام کثرت، دارای خرطوم، گوشی پهن و پایی کشیده است و لکن کثرت، بخشی از حقیقت و مرتبه‌ای از وجود آن است و با این مقدار از آگاهی، درباره همه فیل، نمی‌توان داوری کرد.
کسانی که با شناخت بخش طبیعی و دنیوی هستی، درباره همه عالم، قضاوت میکنند و احکام کثرت را به همه هستی، سریان

می‌دهند، در تعمیم خود گرفتار خطا هستند و این خطای آنها نیز نسبی نیست بلکه مطلق است.
تعمیم حکم کل بر جزء، یا حکم بخش مینوی و الهی هستی که حکم وحدت است، بر کثرت نیز خطا است.کسانی که دارای شناخت محدود هستند، باید همواره بر محدودیت دانش خود، گواهی دهند چه این که این گواهی نیز یک معرفت صادق و حقیقی است.آنها اگر نظر خود را به آنچه که دارند، مقید گردانند و جان خود را بر نور معرفت که از جانب خداوند سبحان، فروزان است، فرو بندند، منظر خود را کبود می‌گردانند و بدین ترتیب، از معرفت صحیح، فاصله گرفته و در وادی گمراهی گرفتار می‌شوند.

گر نظر در شیشه داری گم شوی

زانکه از شیشه است اعداد دوئی

ور نظر بر نور داری، وارهی

از دوئی اعداد جسم منتهی

بنابر این، گر چه هر انسانی از منظر خود به تفسیر می‌پردازد و این مناظر، شناخت‌های محدودی را به دنبال می‌آورد، و لکن شناختهای محدود تا هنگامی که از منظری سالم بهره ببرند، در طول و یا در عرض یکدیگر، معرفتی صحیح به ارمغان می‌آورند و البته در معرفت صحیح، بین شناختهای متکثر، تضاد و ناسازگاری نیست، بلکه همه آنها همانند همه پیامبران، مصدق و مؤید یکدیگر هستند و لکن آنگاه که نظر در حصار تنگ بینی، خود را مقید کند.و در نتیجه حکم یک مرتبه را به دیگر مراتب، سرایت دهد خطا و اشتباه پیش می‌آید.

ضرورت حفظ مراتب

اهل معرفت و سلوک که نظر به مراتب و مظاهر مقید و مطلق وجود دوخته‌اند، به ضرورت حفظ مراتب و تحفظ بر حکم هر مرتبه تاکید ورزیده و هشدار داده‌اند که: اگر حفظ مراتب نکنی زندیقی.و بر این مهم، به خبر منقول از صادق مصدق، علیه الاف التحیة و السلام، تمسک ورزیده‌اند که می‌فرماید: ان الجمع بلا تفرقة زندقه و التفرقه بدون الجمع تعطیل و الجمع بینهما توحید. (۲)

در جایی که حکم وحدت غالب است ضمن آن که همه موجودات به فیض اقدس الهی حضور دارند هیچ یک از آنها به وجود مختص به خود حاضر نیست، بلکه هر یک از آنها در آن مرتبت، طالب ارائه و ظهور مختص‌به خود می‌باشد و از آن پس خداوند سبحان به فیض مقدس، آنچه را که هر یک از آنها طالب است، عطا می‌کند.

آن یکی فیضش گدا آرد پدید

و آن دگر بخشد گدایان را مزید

و بدین سان موجودات از خزائن الهی به تقدیر و ربوبیت پروردگار به عالم طبیعت، وارد می‌شوند و در طبیعت، حکم کثرت غالب می‌گردد.

ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم

در فیض اقدس که اسماء و صفات خداوند، حضور دارند، بین اعیان ثابته موجودات، نزاعی نیست.آنجا جز تسبیح و تحمید حق نمی‌باشد.در آن موطن، فرمان و امر واحد الهی مشهود است و موجودات محدود هیچ یک بروزی ندارند و انسان در قوس

صعود اگر بـا حفظ فطرت الهی خود دیگر بار به آن موطن که بهشت لقاء الهی است، نائل شود از احکام کثرت رهایی یافته و آشتی اعیان را دیگر بار خواهد داد.

چون به بی‌رنگی رسی کان داشتی

موسی و فرعون دارند آشتی

آشتی موسـی و فرعون، مختص به موطن وحدت است و البته به آن موطن، موسی باز می‌گردد و لکن فرعون که در دار ابتلاء، خویش را به گناه آلوده می‌کند، و طریق کفر می‌پیماید از وصول به جنت لقاء محروم می‌ماند.

بنـابر این گرچه همگـان از بهشت الهی نـازل شـده‌انـد و لکن همگـان به آن باز نمی‌گردنـد.به تفسـیر شـیخ الرئیس بو علی در مقامات العارفین: جل جناب الحق عن ان یکون شریعهٔ لکل وارد او یطلع علیه الا واحد بعد واحد. (۳)

ساحت اقـدس حضـرت حق، اجل از آن است که محل ورود هر وارد باشـد و جز اوحـدی انسانها که اولیاء الهی هسـتند به آن جنت باز نمی‌گردند.و البته این به آن معنا نیست که آن انسانها در دوزخ باقی می‌مانند.

هیـچ موجودی در طبیعت، از کمال باز نمی‌مانـد، و آن گونه که صـدر المتألهین بر مبنای حرکت جوهری، تبیین می‌کند، هیچ حرکـتی جز به سـوی کمـال، انجـام نمی‌شـود.و انسانهـا نیز بر این قیـاس در قوس صـعود، هر یـک به سوی کمـالی که خود بر می‌گزینند راه می‌برد هر چند که این کمال، لایق شأن و فطرت انسانی آن‌ها نباشد.ابو لهب، ابو جهل، فرعون و نمرود، به سوی شقاوت گام می‌نهنـد، و با پـذیرش ولایت شـیطان، گرفتار مکر الهی شـده، مظهر اسم مضل الهی می‌شوند و اکثر آدمیان نیز به جنـت لقـاء راه نمی‌برنـد.لیکن از مراتب دیگر بهشت که منـاسب خـواست و سـلوک آنهـاست، به رحمت و مغفرت الهی بهره می‌برند.

اضلال الهی در برابر هدایت خاصه خداوند است.و غضب پروردگار، در مقابل رحمت خاصه او و اضلال و هدایت خاصه، هر دو در زیر پوشـش هـدایت عامه می‌باشـد.چه غضب و رحمت رحیمیه خداوند نیز بر مدار و رحمت رحمانیه اوست و این بدان معنـاست که دوزخ الهی و عـذاب گناهکاران نیز در نظام احسن، بر مبنای‌حکمت و مطابق با مصـلحت بنـدگان تنظیم و تقـدیر شـده است چه این که احکام تنبیهی و جزایی شـریعت نیز بر همین مبنا تشریع شـده است.حکم قصاص هماننـد حکم پزشـک دلسـوز بـه جراحی مریض، ضـامن حیـات است، و مراتب حسـاب رسـی که در مراحـل صـراط انجـام می‌شـود، مظهر عـدالت، حکمت، مغفرت و رحمت خداوند است.

از مرتبـه وحـدت که مقـام احـدیت و واحـدیت است، چـون به عـالم خلقت گـام نهیم در هر نشـئه‌ای از نشأت نزول و صـعود نحوه‌ای از کـثرت حضور دارد.و هر یـک از این کـثرات، حکم ویژه خود را دارد.موسـی بـا فرعون که در خزائن الهی به فیض خداونـد موجودند از هستی مختص به خود بی‌بهره هسـتند و در نتیجه هیچ یک از احکام کثرت را ندارند و لیکن آن دو چون به طبیعت می‌رسند رنگ و تعین ویژه خود را می‌یابند و سر ستیز می‌گیرند.

ستیز موسی با فرعون یا ابراهیم خلیل با نمرود یا پیامبر خاتم با ابوجهل و ابولهب و بالاخره ستیز مؤمنان با کافران از احکام عالم طبیعت است و نمی‌توان این ستیز را به حکم وحـدتی که در فیض اقـدس است محکوم کرد.کسـانی که حکم یـک مرتبه را بر دیگر مراتب، تعمیم می‌دهنـد بدون شک در این قسـمت از حکم خود گرفتار خطای نسبی نیسـتند بلکه به خطای مطلق گرفتار آمده‌اند.و البته مولوی و دیگر عارفانی که حکمت را با لسان شاعرانه القاء کرده‌اند، از این خطا مصون هسـتند و اشـتباه مربوط به جان هیک است که بدون آشـنایی با اصطلاحات و مبانی عرفان نظری و یا به دلایلی دیگر، از ظن خود، یار مثنوی شده و از درون آن اسرار نجسته است. (۴)

دو معنای دیگر نسبیت

چهارم) معنای دیگر نسبیت، معنایی است که نظر به محدود یا مطلق بودن معرفت ندارد بلکه ناظر به معنایی است که شناخت، به آن تعلق می گیرد.آنچه در معرض ادراک انسان می‌تواند قرار بگیرد، هنگامی نسبی خوانده می‌شود که متضمن اضافه به معنایی دیگر باشد و مقابل آن معنای نفسی و غیر نسبی است که اضافه به معنایی دیگر ندارد.معانی نسبی، یا از سنخ ماهیات و یا از سنخ مفاهیم می‌باشند.

ارسطو هنگامی که ماهیات و مقولات را به ده قسم، تقسیم می کرد، هفت قسم آنها را مقولات نسبی و اضافی دانست.مقولات نسبی از نظر او هفت مقوله عرضی است و آنها عبارتند از ۱ اضافه ۲ أین (کجایی) ۳ متی (چه وقتی) ۴ وضع ۵ جدهٔ ۶ ان یفعل ۷ ان ینفعل.

در هر یک از مقولات نسبی، یک نسبت یا دو نسبت متکرر مأخوذ است.همانگونه که مقولات اضافی و نسبی دارای اضافه به غیر، هستند، شناخت آنها بدون توجه به غیر، ممکن نیست.مفاهیم اضافی و نسبی نیزمعانی حرفی هستند و این دسته از مفاهیم نیز بدون توجه به طرف نسبت شناخته نمی‌شوند.

پنجم) معنای دیگر نسبیت، مربوط به معانی‌ای که در ظرف آگاهی و ادراک حصولی انسان قرار می گیرد، نمی‌باشد بلکه مربوط به واقعیت عینی است.این نوع از نسبیت که در متن واقع است، به علم حضوری انسان نیز راه می‌یابد.صدر المتألهین در حکمت متعالیه به این معنای نسبیت توجه می‌دهد.او با استفاده از برخی مبانی نظیر اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیات و هم چنین بر اساس امکان فقری، این حقیقت را اثبات کرد که همه موجودات عین ربط و اضافه نسبت و تعلق به خداوند سبحان هستند.به گونه‌ای که شناخت حقیقت هیچ یک از آنها بدون نظر به مبدأ متعالی، ممکن نیست و بر این اساس، اگر انسان به هنگام شناخت یک شیئی، از خداوند غافل بماند، شناخت او کاذب است.خداوند، تنها موجودی است که بر اساس این معنای حقیقتی نسبی و اضافی نیست و دیگر موجودی در نسبیت و اضافه با او معنا پیدا می کنند.

شبیه این معنا از نسبیت که با دقتی بیشتر نیز قرین است، در دیدگاه عرفانی وجود دارد.آنها نیز عالم را اسماء و نشانه‌های خداوند می‌دانند و معتقدند هر اسمی در اضافه به خداوند، معنا پیدا می کند و همه اسماء، او را نشان می‌دهند و شناخت عالم بدون شناخت خداوند، گمراهی و ضلالت است.

دیدگاه اهل معرفت و هم چنین نظر صدر المتألهین حاصل تأمل در آیات قرآن کریم و روایاتی است که از ائمه معصومین علیهم السلام وارده شده است.در نگاه قرآنی، همه موجودات طبیعی و غیر طبیعی آیات و نشانه‌های خداوند هستند و هر یک از آنها، از افق و منظر خود وجه بی کران الهی را نشان می‌دهد.

نسبیت در این معنا و هم چنین نسبیت به معنای چهارم مستلزم نسبیت فهم نیست، بلکه به معنای اضافی و نسبی بودن حقیقتی است که به فهم در می‌آید و یا آن که در خارج محقق می‌باشد.

اگر فهم بتواند یک معنا و یا حقیقت نسبی را بشناسد آن را بدان گونه که هست، می‌شناسد و اگر از دریافت و شناخت حصولی و یا حضوری آن عاجز بماند و مثلا آن را مستقل و با صرف نظر از غیر، دریابد در شناخت خود گرفتار خطا شده است.نسبیت فهم، غیر از نسبی بودن حقیقتی است که ادراک می‌شود.معنا و حقیقتی که ادراک می‌شود گاه نسبی و گاه نفسی است و معانی یا حقایق نسبی بدون معانی و یا حقیقت نفسی، محقق نمی‌شوند.شناخت هر معنای نسبی، شناخت بخشی از واقعیت و حقیقت است و ناآگاهی به هر معنا به منزله جهل به همان بخش است.معانی پنج گانه‌ای که نسبیت در آنها استعمال

می‌شود، نتیجه یک حصر عقلی نیستند و ممکن است اقسام دیگری نیز جستجو شود و یا برخی از اقسام آن به تقسیمات بعدی منقسم شوند.از این پنج معنا، تنها معنای اول و دوم می‌توانـد مبنا برای صورتی سلبی از کثرت انگاری دینی قرار گیرد.معنای اول و دوم به لحاظ فلسفی قابل دفاع نیستند.معنای اول شکاکیتی آشکار و سفسطه‌ای پیچیده است و معنای دوم نیز به لحاظ فلسفی، گریزی از شکاکیت و سفسطه ندارد.و لکن سه معنای دیگر قابل دفاع هستند و این سه معنا ملازمه‌ای با کثرت گرایی سلبی ندارند.

بی توجهی به امتیاز معانی یاد شده زمینه برخی از مغالطات و یا کژ فهمی‌ها را فراهم آورده است.باشد که این مختصر، در حد خود، گامی در رفع این کاستی و کژی برداشته باشد.و الحمد لله رب العالمین

پی‌نوشتها

۱ جان هیک.فلسفه دین.ترجمه بهرام راد.انتشارات بین المللی الهدی.تهران ۱۳۷۲.ص ۲۴۷ ۲۴۱

۲ صائن الـدین علی بن محمـد الترکه.تمهیـد القواعد.مقـدمه سید جلال الدین آشتیانی.انجمن اسـلامی حکمت و فلسـفه ایران تهران ۱۳۶۰ ص ۱۱۶

۳ بو علی، الاشارات و التنبیهات، شرح خواجه نصیر الدین طوسی دفتر نشر کتاب.ج ۳، ص ۳۹۴

۴ مثنوی، حاصـل پرواز ذهن از افق غرائز و سـائقه‌هـای طبیعی انسـان در دامنه خیـال و وهم نیست.زبـان رسـا و ترجمه گویـای متونی است که در عرفـان نظری تـدوین شـده است و به همین دلیـل، آن را بـدون رعـایت مبـانی عرفان نظری نمی‌توان تفسـیر کرد.کسـانی چون جـان هیـک که نـا آشـنا با مبادی عرفان نظری هسـتند در اسـتناد برداشـتهای خود به آن، بایـد طریق احتیاط بپمایند.

به تعبیر حضـرت اسـتاد، آیت الله جوادی آملی دام ظله، مثنوی کتابی نیست که انسان بـدون اسـتاد بتوانـد حل کند ...، نشـریه فیضیه شماره ۲۸۸ ص ۲ و ۱

منبع: مجله کتاب نقد، ش ۴

نویسنده: حمید پارسانیا

لوازم فلسفی کلامی پلورالیزم دینی

لوازم فلسفی کلامی پلورالیزم دینی

مرام پلورالیزم دینی از هشت منظر تأمل بردار و نقض و نقد پذیر است:

۱ از لحاظ علل و عوامل تاریخی، اجتماعی پیدایش.

۲ از حیث شمول و تمامیت مبانی و دلائل مطرح، و صدق و صحت نتائج مورد ادعا.

۳ از جهت لوازم فلسفی، عقلی مترتب بر آن.

۴ از نظر لوازم کلامی، دینی مترتب بر آن.

۵ از دریچه‌ی روش شـناختی بـا توجه به تناقضـات و مغالطـات فراوانی که دلـدادگان این مرام، در مقـام ادعا و اثبات و طرح و

تبیین مبانی و لوازم آن مرتکب شده‌اند.
۶ از زاویه‌ی سوء فهم و فعل‌هایی که توسط مدعیان و داعیان پلورالیسم در زمینه‌ی اسناد و اسناد مدعیات روی داده است، از آن جمله: بد فهمی یا تحریف معنوی آیات و روایات و اشعار مورد استناد، و نیز نسبت دیدگاههای پلورالیستی به برخی متفکران و اندیشمندان.
۷ از جنبه‌ی روانشناختی و تبعات روانی اعتقاد تام نظری به پلورالیسم، اگر ممکن و متمشی باشد.
۸ از منظر جامعه شناختی و پیامدهای اجتماعی التزام جدی عملی به «تکثر گرایی».گفتنی است از آنجا که در این مقاله، بنای ما بر اختصار است، تنها به بررسی برخی لوازم فلسفی کلامی مترتب بر مبناها و بناهای پلورالیسم دینی خواهیم پرداخت.
از نگاه یک انسان «عاقل» و «مسلمان»، لوازم عقلی، کلامی ناپذیرفتنی بر پلورالیسم دینی، مترتب است.چنانکه هواداران آن نیز، به تصریح و تلویح، به برخی از این تبعات اذعان کرده‌اند.

۱ پلورالیسم و اجتماع نقیضین

در توضیح پلورالیزم دینی، گفته شده است: «پلورالیسم (تکثر و تنوع را به رسمیت شناختن و به تباین فرو ناکاستنی و قیاس ناپذیری فرهنگها و دینها و زبانها و تجربه‌های آدمیان فتوا دادن..). به شکل کنونی آن متعلق به عصر جدید است» (۱) «علی ای حال با تنوعی روبرو هستیم که به هیچ رو قابل تحویل به امر واحد نیست و باید این تنوع را به حساب آوریم و نادیده نگیریم و برای حصول و حدوث تنوع نظریه داشته باشیم» (۲) «پلورالیسم مثبت، معنا و ریشه دیگر هم دارد و آن اینکه بدیلها و رقیبهای موجود ... واقعا کثیرند، یعنی: تباین ذاتی دارند» (۳) «اختلافات این سه [مؤمن و گبر و جهود] اختلاف حق و باطل نیست، بلکه دقیقا اختلاف نظرگاه، آن هم نه نظرگاه پیروان ادیان بلکه نظرگاه انبیاء» (۴) است.
خلاصه اینکه:
الف میان ادیان تباین «ذاتی»، «فروناکاستنی»، «غیر قابل تحویل به امر واحد» وجود دارد.
ب منشأ اختلاف ادیان، اختلاف خود انبیاء است نه پیروان ادیان.
ج اختلاف ادیان «اختلاف حق و باطل نیست» بلکه و لابد اختلاف حق و حق است!
و با توجه به اینکه این رویکرد، هیچ حد یقف و مرز و میزانی برای ادیان، تجربه‌های دینی و فهم‌ها و تفسیرهای به رسمیت شناخته شده، نمی‌شناسد چنانکه از «رؤیا تا شنیدن بویی و بانگی، و از دیدن رویی و رنگی تا احساس اتحاد با کسی یا چیزی و تا کنده شدن از خود و معلق ماندن در هیچ جایی!، تا تجربه‌ی عظیم معراج پیامبر» (۵)، همه و همه را «عین وحی حق» انگاشته که «چیزی از وحی کم ندارد» (۶) و در نتیجه همه‌ی آنها می‌توانند حق و حجت باشند
اکنون با توجه به اینکه تفاوت بسیاری از مدعیات دین‌ها و دینواره‌ها از نوع تقابل «تناقض» می‌باشد، آیا می‌توان پذیرفت که طرفین نقیض، حق و صحیح باشند؟ مثلا- می‌توان ملتزم شد که هم «عدم اعتقاد به خدا» (نزد برخی دینواره‌ها)، هم اعتقاد به اقانیم سه گانه (نزد مسیحیان) و هم اعتقاد به ثنویت (نزد زرتشتیان)، و هم اعتقاد به خدای واحد (نزد مسلمانان و یهودیان)، همه حق و صحیح است؟
بدیهی است، وقتی می‌گوییم مبدء، یگانه است یعنی دوگانه و سه گانه نیست، و اگر مبدء، دو گانه یا سه گانه است، یعنی یگانه نیست، و این روشن است که نمی‌توان بر موضوع واحد (مبدء) محمولهای متناقض را حمل کرد و الا- به فرض محال

بدیهی البطلان «اجتماع نقیضین» تن در داده‌ایم.
این تنها یک مثال در مورد اصل توحید و شرک است و اگر جدول چند ستونه‌یی از گزاره‌ها و آموزه‌های ادیان و مسالک مختلف فراهم آید، خواهیم دید صدها مثال و مصداق برای التزام به اجتماع نقیضین فراهم آمده است.

۲ پلورالیسم، خویش برانداز است

۱/۲ پلورالیسم اذعان به اصالت، حقانیت یا لا اقل حق آمیز بودن و رسمیت داشتن مرامها و گرایشهای متباین است.
۲/۲ تکثرگرایی، یکی از سه گرایش مطرح در مسأله‌ی کثرت و وحدت ادیان و دینواره‌ها است، در قبال پلورالیسم، انحصارگرایی (حقانیت، منحصر در یک دین است و باقی ادیان و مسالک، یکسره باطل‌اند)، و شمولگرایی (یک دین، حق است و دین حق، شامل همه‌ی حق‌هایی نیز می‌شود که در سایر ادیان می‌تواند احیانا وجود داشته باشد).و بی‌شک داعیان و مدعیان دو مرام رقیب، صد چندان بیش از هواداران پلورالیسم‌اند و بر مدعای خود نیز چند برابر پلورالیست‌ها طرح دلیل و عرض علت می‌کنند.
۳/۲ اینک به مقتضای پلورالیسم، مدعیان آن نباید بر ابطال و امحاء مرامهای رقیب و بدیل اصرار ورزند و این همه آسمان و ریسمان بهم دوزند و به شعر و شهرت، تمثیل و تشبیه توسل جویند و به افسانه و اسطوره چنگ زنند و به شطح و طامات تمسک کنند و با تعابیری موهن و دور از ادب علمی (۷)، ناسزا و افترا نثار رقبای فکری خود نمایند که: «داعیه داران و لاف زنان و خود پسندان و پندار پرورانی که دماغی سرشار از نخوتی ستبر دارند، قدرت و لیاقت همردیف نشستن با دیگران را ندارند و در تنهایی عجب آلود خود مرارت محرومیت از محبت را تجربه کنند» (۸) و، اینکه «شک نیاوردگان کرده یقین و کثرت ندیدگان وحدت گزین، بی‌تحمل‌ترین و تحمل ناپذیرترین جانوران روی زمین‌اند» (۹) تا مگر مرام و مدعای خود را به هر ضرب و زوری شده بر کرسی قبول و عرشه قنوع بنشانند!
پلورالیسم، پارادوکسیکال و خود ویرانساز است.پذیرش این مرام، به اقتضای مبانی و دلائل آن، ملازم با حق انگاشتن یا حق آمیز دانستن مرامهای رقیب که ناقض پلورالیته‌اند، می‌باشد.
زبان حال انسان پلورالیست، غزل حافظ است که:
حاصل کارگه کون و مکان اینهمه نیست
باده پیش آر که اسباب جهان، اینهمه نیست
زاهد ایمن مشو از بازی غیرت، زنهار
که ره از صومعه تا دیر مغان، اینهمه نیست (۱۰)
به بیان دیگر نیز می‌توان خود ویرانسازی پلورالیسم را تقریر کرد: فهم‌ها از جمله فهم دینی سیال و سیار است.نگرش پلورالستیک به دین نیز یک فهم دینی عصری است، «متعلق به عصر جدید» است که در گذشته نبوده و اکنون تحت تأثیر «انتظارات، پرسشها و پیش‌فرضها» یی که از بیرون دین، که برآمده از دانش‌های متحول متغیر زمانه‌اند ظهور کرده، و فردا نیز در نتیجه‌ی تزاید و تراکم و تحول علوم، ابطال شده و نظریه‌ی رقیبی که طبعا با آن تباین ذاتی خواهد داشت، جانشین او خواهد شد و آن هم می‌تواند حق و یا حق آمیز باشد.

۳ پلورالیسم و امتناع ایمان

۱/۳ بنا به برخی مبانی پلورالیسم، همه‌ی آنچه ما را در چنگ است، «فهم و قشر» دین است نه بطن و متن آن.

۲/۳ فهم‌ها نیز همگی می‌توانند خطا و غلط باشند و اگر فهم درستی هم در میان باشد به دلیل «تباین ذاتی فهمها»، همه‌ی آنها نمی‌توانند راست و درست باشند بلکه بالضروره، یکی از فهم‌ها حق و صدق می‌تواند بود و چه بسا که «مصداق فهم حق» نیز همان فهم‌های رقیب و تفسیرهای بدیل باشند.

۳/۳ به فرض «ذو وجوه بودن واقعیت» و به تبع آن متعدد شدن فهم‌های صحیح (که البته اینگونه فهم‌ها، فهم تمام حقیقت نیست بلکه هر یک از آنها تنها درک ضلعی از اضلاع حقیقت خواهد بود) و به فرض اینکه فهم ما نیز فهم درست باشد، با تغییر در علم و فلسفه که سیال‌اند، پیش‌فرضهای ما دگرگون شده، فهم ما نیز از متن صامت، تغییر یافته و جای خود را به فهم مغایر خواهد داد.

۴/۳ وانگهی به فرض اینکه علم و فلسفه راکد مانده، پیش‌فرضهای ما نیز تغییر نکرده، فهم ما نیز تا ابد ثابت بماند، تازه فهم صادق مصدق، مصداق ندارد چه آنکه: از سویی فهم ما، فهم متن وحیانی و درک نفس الامر گزاره‌ها و آموزه‌های دینی نیست بلکه به اقتضای تفکیک «نومن/فنومن» یا به جهت اینکه متن دینی، صامت است و فهم ما چیزی جز پژواک انتظارات و پرسشها و پیش‌فرضهای ما نیست، همیشه محصول مشترک دریافت‌های از برون و پرداختهای از درون را در چنگ داریم، نه حکم و امر حق را، که ما مفسر.و به فرض انطباق فهم ما به معنای حقیقی متن و تجربه، راهی برای اثبات انطباق، مفروض نیست. (۱۱)

عنقا شکار کس نشود دام بازگیر

کاینجا همیشه باد به دست است دام را (۱۲)

باری! اینسان نگریستن به آنچه که قرآن آنرا «ما یحییکم» و «نور» و «فرقان» و «بین الرشد» خوانده است، مصداق «آب حیوان به ظلمت بردن» و «شراب غی از سبوی رشد خوردن» نیست؟

حال با این شرح، آدمی به چه چیزی باید و می‌تواند ایمان بیاورد؟ ایمان، عقد قلبی است و بر یقین استوار است و طمأنینه می‌خواهد و قدسیت می‌طلبد.آیا ایمان به «شک تو در تو» و «نسبیت مضاعف» متمشی و میسور است؟ «ما آمن بالله من سکن الشک قلبه: هرگز به خدا ایمان نیاورد آنکه شک در دلش جای گرفت»، «الایمان اصلها الیقین: ایمان، درختی است که ریشه در یقین دارد» (۱۳)

۴ پلورالیسم و عدم حجیت نصوص و متون دینی

با تفصیلی که در بند بالا گذشت، ظواهر متون و عبارات نصوص دینی، از حجیت ساقط است زیرا آنچه دریافت ما از نصوص، پنداشته می‌شود، چیزی جز فرآورده‌ی تعاطی ذهن و عین و یا انعکاس انتظارات، پرسشها و پیش‌فرضهای ما و یا حداکثر، «سنتز دیالوگ» و متن نیست پس در هر صورت، دریافته‌ی ما چیزی غیر از حاق متن و مراد ما تن خواهد بود و متون، هرگز گویا و دلالت گرو حجت نخواهند بود.

۵ پلورالیسم و لغو شدن ایمان و انقیاد

وانگهی به فرض امکان ایمان، و فهم پذیری و حجیت متون و نصوص دینی، ایمان و عمل به گزاره‌ها و آموزه‌های خاص

دینی، لغو و لعب است، زیرا «پلورالیسم به تباین فروناکاستنی و قیاس ناپذیری فرهنگها و دینها و زبانها و تجربه‌های آدمیان فتوا دادن» و همه را اهـل فلاح و صـلاح و نجات و نجاح انگاشـتن است.و بر این باور بودن که «در طریق طلب، طالبان صادق را به هر نـامی و تحت هر لوایی و در تعلق و تمسک به هر مسـلکی و مـذهبی دورادور دسـتگیری می‌کننـد و به مقصـد می‌رساننـد، صادقان که جای خود دارند حتی «کاذبان» مقلد اما گرم‌پو را نیز بی‌نصیب نمی‌نهند»! (۱۴)

آیا ممکن است که هر دو یا هر چنـد سوی باورهای متباین و متباعدی چون «بی خدایی و خداپرستی»، «یگانه پرستی و دوگانه انگاری و سه گانه گرایی»، «عقیده به معاد و قول به تناسخ»، «تنزیه، تشبیه و تعطیل»، «جبر، تفویض، اختیار»، «عقلگرایی، و نص گرایی»، و صدها قضیه‌ی چند گزینه‌یی مقول و مفروض، معقول و نامعقول دیگر، نجات بخش و سعادت‌آور باشد!

خوش است که «پهنه‌ی هدایت و سعادت را وسیع‌تر گرفته و برای دیگران هم حظی از نجات و سعادت و حقانیت» قائل شویم، اما نه تا آنجا که دیگر مناطی برای نجات و سعادت، و معنایی برای صدقانیت و حقانیت‌و ملاکی برای هدایت و ضلالت نماند! و خلاـصه اینکـه نمی‌تـوان کفر و دیـن و ضـلال و هـدی را برابر انگـاشت و بـاور بـه هر چیزی را نجـات بخش و سـعادت‌آور پنداشت.

ارزش ایمان، بسته به «متعلق» آن است و صـرف باور داشـتن به چیزی ارزش نیست.و الا ایمان، لغو و انقیاد، لعب خواهد بود و حال آنکه هر عاقلی میان مبدء، مسیر و وسیله و راه با هدف، نسبتی قائل است، چرا که از هر نقطه‌ی عزیمتی و از هر مسیر و با هر وسیله‌یی، به هر مقصدی نمی‌توان دست یافت.

۶ پلورالیسم و طراری و تردستی خدا تعالی الله عما یصفون

عبارات زیر را با درنگی بخوانید:

«اولین کسـی که بـذر پلورالیسم را در جهان کاشت، خود خداونـد بود که پیامبران مختلف فرسـتاد: بر هر کدام ظهوری کرد و هر یـک را در جامعه‌یی مبعوث و مأمور کرد، و بر ذهن و زبان هر کـدام تفسـیری نهاد، و چنین بود که کوره‌ی پلورالیسم گرم شد»! (۱۵)

«آنکه خـدای این عـالم است، بـا طراری (۱۶) و طنـازی تمـام عـالم و آدم را پرتـاب و گره آفریـده است.و زبانهـا و جهانهـا و انسانهای گونه‌گون پدیـد آورده است و علل و ادله‌ی رنگارنگ در کار کرده است و در راه عقل صدها گردنه و گریوه نهاده است و رسولان بسیار برانگیخته است و چشـمها و گوشـها را به بانگ و رنگهای مختلف ربوده است و آدمیان را به شـعوب و قبایل قسمت کرده است تا نه تکبر کنند نه تنازع، بل تعارف کنند و تواضع» (۱۷)

«... این طریقه که طریقه‌ی سومی برای فهم و هضم کثرت فرق است، جنگ میان موسـی و فرعون را از یک نظر جنگ جـدی می‌بینـد و از نظر دیگر نوعی بـازی زرگری (جنگ خر فروشان) و نعل وارونه زدن و لعب معکوس کردن برای سـرگرم کردن ظاهر بینان و در نهایت القای حیرانی و باز نهادن مجال برای رازدانان و باطن بینان تا بی اعتنا به نزاع و در عین حال قائم دیـدن جهان غافلان به این نزاع، گنـج مقصود را در ویرانه‌های مغفول بیابنـد ... و خداوند هم به همین شـیوه، نامحرمان را غیورانه از دسترسی به گنج دور می‌دارد:

آنچه تو گنجش توهم می‌کنی

زان تو هم گنج را گم می‌کنی» (۱۸)

شگفتا! خداوند با تردستی و طررای تمام، جنگ پلورالیسم را پرداخت و به صد جلوه و هزار عشوه، کوره‌ی آن را گرم ساخت و بـا بکـار گرفتن لطـایف الحیـل و در کـار کردن دلائـل و علـل، آدمیـان را به جـان هم انـداخت و به حیلت جنگ زرگری جـدالها و قتالهـا عالم را بیان کنـد و با نعل وارونه زدن و اغراء و اغوا، میلیاردها نفر (نامحرم و ظاهر بین) را به حیرانی افکنـد و آنـان را سـرگرم سـاخت و از دسترسـی به گنـج دور داشت، تـا مگر مجـال برای‌اقلیت نـاچیز رازدانـان و باطن بینان باز شود تا بی‌اعتناء به نزاع اکثریت قاطع بشـریت غافل مستحق ضلالت، گنج مقصود را در ویرانه‌های مغفول بیابند و شاهد «هدایت» را به آغوش کشند و گوهر سعادت را در میانه‌ی غوغای پلورالیسم بربایند!

آری این هم منطق و مشربی است در خداشناسی، و فهم حکمت و عدالت حق تعالی و فلسفه‌ی خلقت، فلسفه‌ی دین و فلسفه‌ی تاریخ و ...!

حال اگر کار خداونـد چنین بوده و چنین خواهـد بود، پس «هدایت‌گری خداوند کجا تحقق یافته است و نعمت عام هدایت او بر سر چه کسانی سایه افکنده است و لطف باری (که دستمایه‌ی متکلمان در اثبات نبوت است) از که دستگیری کرده است؟ ... آیـا در آمـدن عیسـی (ع) روح خـدا و رسول خـدا و کلمه‌ی خـدا (به تعبیر قرآن) [و نیز سایر انبیاء] فقط آن بود که جمعی عظیم مشـرک شونـد ... و از جاده‌ی هـدایت دور افتند؟ ... با این منطق همواره منطقه‌ی عظیمی از عالم و آدم تحت سیطره و سلطنـت ابلیس است و بخش لرزان و حقیری از آن در کفـالت خـداست و گمراهـان غلبه‌ی کمی و کیفی بر هـدایت یافتگـان دارند و نیکان [رازدان] در اقلیت محض‌اند» (۱۹)

لا اکراه فی الدین، قد تبین الرشد من الغی ... (۲۰)

۷ پلورالیسم و نقش هدایت گرانه‌ی دین

مقتضای هـدایتگری حق تعالی آن است که به موازات تکامل تـدریجی بشـر، همواره دین عصـر پیشـین را منسوخ داشـته، دین فراخور فهم فراتر و در خورد نیازهـای برتر انسـان عصـر نو فرو فرسـتد تا النهایه با انزال دینی جامع و کامل و حائز اسـتطاعت و استعداد انطباق بر شرائط گونه گون حیات متطور انسان به بلوغ رسیده، دوام کمال آدمی را تدبیر کند.

اصـرار بر کفـایت و صـحت ایمـان به ادیـان منسوخ و محرف، تاریـخ‌زده و تاراج شـده، و آمیخته به خرافه و گزافه و فاقـد متن وحیانی، علی رغم نزول و حضور دینی جامع و کامل و برخوردار از متن منزل و محفوظ

(انـا نحن نزلنـا الـذکر و انـا له لحافظون (۲۱) سـعی بر ناکـام ساختن برنامه‌ی هـدایت خداونـدی و معارضت با سـنت و مشـیت تاریخی تشریعی الهی است.

عدم ملائمت مبانی و بناهای پلورالیسم با نقش و برنامه‌ی هدایتی خداوندی، به تعبیر دیگر نیز قابل تقریر است و آن اینکه:

اگر فهمهـای آدمیان از متون دینی بالمره متنوع و متباین است (مبنای نخست) (۲۲)، اگر تفسیرهای‌مواجهان با تجارب دینی نیز یکسـره متکثر و متضـاد است (مبنای دوم) (۲۳) و دین و تجربه‌ی تفسـیر ناشـده‌یی نداریم و همه‌ی ادیان و تجربه‌ها دسـتخوش تفسیرها (۲۴) و احیانا به یکسان تحریف‌ها شده‌اند، و اگر جدلها و جدالها میان کفر و دین، و شـرک و توحید، جنگ زرگری و صـنعت و حیلت و نعـل وارونه زدن و لعب معکوس کردن است (۲۵)، و اگر ره به مقصـد بردن بر حسب تصـادف و حتی به تقلیـد و دروغزنی، نه به تحقیق و بصـیرت، میسر است!، و مبـدء و مسـیر در اینجا حکمی مسـتقل ندارند (۲۶) اگر همه‌ی امور عالم ناخالص است، نه تشیع اسـلام خالص و حق محض است و نه تسـنن، و همه‌ی منزلات وحیانی و واردات شـرقانی، یکسره

ذهن آلود شده، و حق خالص، مصداق خارجی ندارد (۲۷)! و اگر ... پس انتظار دسترسی به حاق دین و دین حق، عبث است و ایـن، یعنی انسـداد بـاب هـدایت، و بی مسـمی و مصـداق شـدن اسـم هـادی حـق تعـالی و تبعـا فرض وصـال شاهـد سـعادت ساده‌لوحی و گمان وصول به ساحل نجات نیز خیال خام در سر پروراندن است. (۲۸)

آیا این خرد پسند و پذیرفتنی است که بگوییم:

خداونـد برای هـدایت مردم، طی اعصـار و قرون ادیـان بسـیار، یکی در پی دیگری فرو فرسـتاد و پیـامبران فراوان علی التـوالی گسـیل داشت، امـا به اقتضـای مـاهیت متن و خصائل بشـر و ویژگیهای ساختمان دسـتگاه ادراکی او هنوز «پیامشان از دهانشان بیرون نیامـده و پرده‌ی گوشـی و صـفحه‌ی دلی را نیاشـفته و نشورانـده» (۲۹)، وحی حق «ذهن آلود» شـده، گرفتـار «نظرهـا و منظرهـا» گشـته، تحت تـأثیر شـرائط قومی بومی و ذهنی روحی شـخص انبیاء، و سـپس پیشفرضـها و پرسشـهای مفسـران متنوع تجربه‌ها، بالمره دسـتخوش «قبض و بسط تئوریک» گردیده، و در کام امواج «اقیانوس تفسیرها» ی متباین و متناقض، صـحیح و سقیم فرو رفته و بالاخره در زندان چهار توی ذهن و زبان و تاریخ و زمان محبوس افتاده، رسوب و غروب کرد!

«و خداونـد هم العیـاذ بالله دلخوش و آسوده خاطر که ما به تکلیف خود عمل کردیم و از سـر جلوه‌گری، اسم هادی خود را بر آفتاب افکنـدیم و هم به مردمان عقل دادیم و هم پیامبران خود را به بینات و حجج برای هدایتشان فرو فرسـتادیم و اکنون آنان مقصـرند که به مقتضـای مـاهیت متن که صامت است و به اقتضای طبیعت بشـری‌شان که دوبین بل چنـد بین است، و ساختمان دسـتگاه ادراکی‌شـان که نـاتوان و معیوب است، بـاران دین نـاب را در خـاک افهـام خود آلودنـد و داشـته‌هـای خود را بـا آن درآمیختنـد و آن را تیره ساختند و در نتیجه: خویش را از دست رسـی به حاق و لب و گوهر دین محروم خواسـتند! و تا قیامت هم سنت ما چنین جاری خواهد بود!

رگ رگ است این آب شیرین و آب شور

در خلایق می‌رود تا نفخ صور

و بـدین صورت بود که: داغ نیل به جرعه‌یی از رحیق دین ناب را بر دل بشـر نهادیم و در سراسـر تاریـخ او رابه سـراب فریبنده حوالت دادیم! (۳۰)

۸ پلورالیسم، «برات بدعت»

پلورالیسم تکثر و تنوع را به رسـمیت شـناختن و به تباین فروناکاسـتنی فرهنگها و دینها و تجربه‌های آدمیان، فتوی دادن است و تنـوع وحی و تجربه، و فهم و تفسیر آنهـا نیز حـدیقف نـدارد و مرزی نمی‌شـناسد که «شـنیدن بـویی و رنگی و دیـدن رویی و رنگی تا کنده شدن از خود و معلق ماندن در هیچ جایی»، نیز وحی دل است و حق و حجت!.تفسـیر رسمی هم نداریم، معیار و عیاری نیز در ادعای وحی و تجربه و ارائه‌ی فهم و تفسیر وجود ندارد، کسی هم حق ندارد به دیگری بگوید: فهم من، صحیح است و فهم تو، سـقیم «در معرفت دینی همچون هر معرفت بشـری دیگر، قول هیچ کس حجت تعبدی برای کس دیگر نیست، هیچ فهمی مقدس و فوق چون و چرا نیست» (۳۱)، این یعنی بی‌مبالاتی و روانگاری افراطی و آنارشیسم تئوریک و یعنی برات «بدعت»، و فراتر از آن، جواز ظهور پیاپی پیامبران کاذب و کذاب.

۹ پلورالیسم و تعطیل یا انعطال «شریعت»

تکثرگرایی، موازی با انکار یا تعطیل شرایع است، چه آنکه «آنچه در اینجا راهزنی می‌کند عناوین کافر و مؤمن است که عناوینی صرفا فقهی دنیوی است (و نظایرش در همه‌ی شرایع و مسالک وجود دارد) و ما را از دیدن باطن امور غافل و عاجز می‌دارد» (۳۲) و این عناوین «تمایزات ظاهری» است باید از میان برداشته شود و «عمل کردن به این یا آن ادب» مایه‌ی هدایت و سعادت نیست.

۱۰ چنانکه در آغاز اشاره شد

در این مقاله بنابر اختصار است، هم از این رو با ادغام چند لازمه کلامی دیگر پلورالیسم دینی، نوشته را فرجام می‌بخشیم، به دلالت صریح آیاتی چون:

«و ما ارسلناك الا كافة للناس ...» (۳۳)،

تبارك الذی نزل الفرقان علی عبده لیكون للعالمین نذیرا» (۳۴)،

«... و اوحی الی هذا القرآن لانذركم به و من بلغ ...» (۳۵)،

«و ما ارسلناك الا رحمة للعالمین» (۳۶)،

«ان هو الا ذكر للعالمین» (۳۷) و

«الیوم اكملت لكم دینكم و اتممت علیكم نعمتی و رضیت لكم الاسلام دینا ...» (۳۸)،

«و نزلنا علیك الكتاب تبیانا لكل شیء ...» (۳۹)،

«ما كان محمد ابا احد من رجالكم و لكن رسول الله و خاتم النبیین ...» (۴۰)،

«هو الذی ارسل رسوله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین كله ...» (۴۱)،

«ان الدین عند الله الاسلام ...» (۴۲)،

«... و من یتبع غیر الاسلام دینا فلن یقبل منه ...» (۴۳) رسالت اسلام، جهانی و پیام او کامل، جامع و خاتم و ناسخ همه‌ی ادیان پیشین است و با ظهور اسلام، رسالت سایر دینها پایان پذیرفته و جز اسلام نیز از کسی پذیرفته نیست. (۴۴)

اما اصالت تنوع دینی، ملازم است با «نفی جهانی بودن رسالت اسلام»، و مساوق است با «انکار کمال و جامعیت آن».همچنین ناسازگار است با «ناسخیت و خاتمیت نبوت محمدی (ص)» و شرح و فهم اینهمه را به بداهت حوالت می‌کنیم و مؤلف خود در جای جای مقاله‌ی «صراطهای مستقیم» به تصریح و تلویح به این لوازم به عنوان مبادی و مبانی و بناهای پلورالیسم، اذعان و اعتراف کرده است! و مروری شتابناك بر مقاله‌ی مزبور شواهد بسیاری را در دسترس می‌نهد. (۴۵)

در آخر، بدین نکته نیز اشاره می‌کنیم که این رویکرد (۴۶) کوشیده است با «قضاوت درجه‌ی دوم» نامیدن مدعیات ناروا و نادرست و ناپذیرفتنی خود، به خیال خود، خویش را از نقدها و انتقادها مأمون و مصون دارد اما خود بهتر و بیش‌تر از همه بر مقاد مقاله «صراطهای مستقیم»، آگاهی و حضور ذهن دارد و به نیکی می‌داند که بسیاری از بیانات وی، قابل تأویل و تحویل به قضاوت درجه‌ی دو نیست و شواهد گویایی بر سخن گویی از موضع قضاوت درجه‌ی یک در این مقاله فراوان است.به هر روی، نقد این «دفع دخل» را به زمانی و مجالی دیگر وا می‌گذاریم.

پی‌نوشتها

۱ صراطهای مستقیم عبد الکریم سروش کیان ۳۶، ص.۲
۲ همان، ص ۵
۳ همان، ص ۱۰
۴ همان، ص.۶
۵ همان، ص ۵ و ۶
۶ همان، ص ۵ و.۶
۷ به قول حافظ: «توبه فرمایان چرا خود توبه کمتر می‌کنند؟» شگفتا! آنانکه مدعی ادبگذاری و آداب دانی‌اند، چرا ...!
۸ کیان ۳۶، ص ۱۳
۹ همان، ص ۱۶
۱۰ دیوان، نسخه‌ی قزوینی، غزل.۷۴
۱۱ گاه در بررسی نظرات حضرات، انسان بی‌اختیار به یاد ضرب المثل «خسن و خسین سه دختران مغاویه‌اند» می‌افتد!
۱۲ حافظ، غزل ۱۲
۱۳ حضرت امیر (ع) /غرر الحکم، ص ۸۶
۱۴ کیان ۳۶، ص.۱۱
۱۵ همان، ص ۷
۱۶ طرار: کیسه بر (منتهی الادب) (مجمل اللغة) به معنی عیار است که کیسه‌بر باشد. (برهان)، گره بر (غیاث اللغات) (آنندراج).دزد (غیاث اللغات) دزد که آستین تا گریوان بشکافد (مهذب الاسماء) /لغتنامه‌ی دهخدا.
۱۷ کیان ۳۶، ص ۱۶
۱۸ همان، ص ۹
۱۹ برگرفته از ص ۱۲ و ۱۱ مقاله
۲۰ سوره‌ی بقره/آیه‌ی ۲۵۶
۲۱ سوره‌ی مؤمنون/آیه‌ی ۵
۲۲ کیان ۳۶، ص ۲ و ۳
۲۳ همان، ص ۴
۲۴ همان، ص ۴
۲۵ همان
۲۶ همان
۲۷ همان
۲۸ اما بیان تأویل ناپذیر قرآن خلاف این نتیجه است: «هو الذی ینزل علی عبده آیات بینات لنخرجکم من الظلمات الی النور» (حدید/۹)
۲۹ کیان، شماره‌ی ۳۷، یادداشت «از سوی دیگر»
۳۰ در سطور بالا، عبارات و جملاتی و مضامینی از مؤلف در مقاله‌ی «صراطهای مستقیم»، کیان ۳۶، و یادداشت «از سوی

دیگر»، تضمین شده است.

۳۱ همان ص ۴ همان، ص ۱۲

۳۳ سوره‌ی سبأ/آیه‌ی ۲۸

۳۴ سوره‌ی فرقان/آیه‌ی ۱

۳۵ سوره‌ی انعام/آیه‌ی ۱۹

۳۶ سوره‌ی انبیاء/آیه‌ی ۱۷

۳۷ سوره‌ی تکویر/آیه‌ی ۲۷

۳۸ سوره‌ی مائده/آیه‌ی ۳

۳۹ سوره‌ی نحل/آیه‌ی ۸۹

۴۰ سوره‌ی احزاب/آیه‌ی ۴۰

۴۱ سوره‌ی توبه/آیه‌ی ۳۳، سوره‌ی فتح/آیه‌ی ۴۸

۴۲ سوره‌ی آل عمران/آیه‌ی ۱۹

۴۳ سوره‌ی آل عمران/آیه‌ی ۱۹

۴۴ محمد بن مسلم به روایت صحیح از امام صادق (ع) نقل داشته: که پیامبر اکرم (ص) فرمود: «الحمدلله الذی لم یخرجنی من الدنیا حتی بینت للامه جمیع ما تحتاج الیه» «سپاس خدای را که مرا از دنیا خارج نساخت تا آنکه بیان کردم همه‌ی آنچه را که مورد نیاز امت بود.» تهذیب الاحکام، ج ۶، ص.۳۱۹

۴۵ مانند صفحه ۱۳

۴۶ «از سوی دیگر»، سروش کیان، شماره‌ی ۳۷

منبع: مجله کتاب نقد، ش ۴

نویسنده: علی اکبر رشاد

صراطهای نا مستقیم

صراطهای نا مستقیم

در این نوشتار مختصر، خواهیم کوشید به نقد پاره‌ای از مطالب که در توجیه «پلورالیزم دینی»، آمده است، بپردازم.بدان امید که خداوند، همه ما را به صراط مستقیم هدایت فرماید.

الف: دعوی قاعده‌ای کلی و عام با این تعبیر که «کتاب الهی و سخن پیامبر، همواره تفسیرهای متعدد بر می‌دارد». (۱)، سخن نادرست بلکه نا معقولی است.بسیاری از آیات قرآن و روایات پیامبر (ص)، دارای ظاهری روشن و قابل فهم عمومی و معنائی مشترک بین اهل زبان و دین بوده و از آغاز ظهور اسلام تا کنون، همه علمای مذاهب مختلف، فهم یکسانی نسبت به این آیات داشته‌اند.

البته پاره‌ای از آیات قرآن و روایات پیامبر (ص)، قابل تفسیرهای متعددند و تحمل برداشتهای مختلفی دارند.اما خداوند در قرآن فرموده است:

«هو الذی انزل علیک الکتاب منه آیات محکمات هن ام الکتاب و اخر متشابهات» (۲) «اوست آنکه بر تو کتاب را فرو فرستاد، بخشی از آن آیات، محکم‌اند.آنها ام الکتاب‌اند و بخشی دیگر، آیات متشابه‌اند».
آیات محکمات، آنها است که معنای روشن داشته و دارای ظهور در معنا و مراد خاص و واضحی است و آیات متشابه، آیاتی است که ظهور در معنای واحد نداشته و احتمال معانی متعددی دارند.باتفاق همه مفسران، آیات متشابه در مقایسه با آیات محکم قرآن، اندک است.
ب: کلام الهی، ذوبطون و چند لایه است، آری اما این نیز ربطی به تفسیرهای مختلف از آیات قرآن ندارد.بطون قرآن، همانگونه که از کلمه «بطن» فهمیده می‌شود، لایه‌های زیرین از همین ظاهر آیات‌اند.حال آنکه در تفسیر، سخن از فهم «ظاهر متن» و پوسته اول معناست.بنابر این نباید بین تفسیر، که فهم «ظاهر» است و بطون، که معرفت «لایه‌های» زیرین است، خلط شده و متعدد بودن بطن‌های قرآن، به معنای قابلیت «تفاسیر متعدد و متضاد» گرفته شود.تفسیرهای متعدد از یک متن، در عرض یکدیگر، قابل داوری است زیرا ممکن است که مکمل یکدیگر باشند و یا متعارض و متباین با یکدیگر.
اما بطون متعدد قرآن، مفاهیم یا حقایقی در طول یکدیگر و در طول «ظاهر متن»، به شمار می‌آیند و قابل جمع بوده و بین آنها تعارض و تضادی نیست.
ج: اگر چه تفاسیر متعددی از آیات قرآن شده، اما «پلورالیسم»، به معنای برابر شمردن همه آراء و صحیح دانستن همه آنها در کنار هم است، حال آنکه وجود تفاسیر مختلف و گاه متضاد از آیات قرآن، به معنای درست بودن همه آنها در عرض هم و برابر دانستن آنها در فهم قرآن نیست.بلکه همواره مفسران، آراء یکدیگر را ارزیابی و نقد کرده و قولی را صواب و قول دیگر را ناصواب شمرده‌اند.بهر حال، یا تفسیرهای مختلف از آیات قرآن، قابل جمع و مکمل و در عرض یکدیگرند، که در این صورت، هر تفسیری، بخشی از فهم آیه، به شمار می‌رود، و یا متعارض و غیر قابل جمع‌اند و در این صورت، درستی همه تفسیرهای متعارض، ما را به انکار وجود حق در کلام خدا، یا غیر قابل شناخت ماندن «بیان الهی» می‌کشاند، حال آنکه قرآن، برای هدایت بشر آمده است.بنابر این پلورالیسم در تفسیر، ما را به «گمراهی» و یا «حیرت» می‌افکند که هر دو، بر خلاف مقصد الهی از نزول قرآن است که فرموده:
«ان هذا القرآن یهدی للتی هی اقوم» (۳) از سوی دیگر، در مورد تفسیر آیات متشابه، که متحمل وجوه مختلف است، نیز خداوند نخواسته است ما را گمراه یا سرگردان رها کند، بلکه برای دست یافتن به فهم درست آنها، ما رادر همان قرآن، راهنمایی کرده و فرموده است:
«منه آیات محکمات، هن ام الکتاب و اخر متشابهات، فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنهٔ ابتغاء تأویله، و ما یعلم تأویله الا الله و الراسخون فی العلم یقولون آمنا به کل من عند ربنا ...» (۴)
«بعضی از آیات قرآن، محکمات‌اند، آنها ام الکتاب‌اند و بعضی دیگر متشابه‌اند، آنان که در دلشان زنگار است، در پی آیات متشابه‌اند تا فتنه جوئی کنند و در پی تأویل آنهایند، ولی تأویل آن را نمی‌داند مگر خدا و راسخان در علم گویند ما به آن ایمان آورده‌ایم، همه از نزد خدای ماست ...»
بر اساس جمله نخست آیه، آیات محکم قرآن، ام الکتاب یعنی مرجع قرآن‌اند.بنابر این، برای تفسیر آیات متشابه، باید معانی محتمل را به آیات محکم، برگرداند و معنایی را حجت شمرد که با آیات محکمات قرآن، سازگاری دارد.پس هر تفسیری از متشابهات قرآن پذیرفته نیست، بلکه تنها تفسیرهای هماهنگ با محکمات قرآن پذیرفته است.بعلاوه، خدا می‌فرماید که تفسیر آیات متشابه، جایگاه هواپرستیها، لغزشها و پیدایش انحرافهاست.باید هشیار بود که راهزنها در این موضع سنگر گرفته‌اند.نکته

مهم تاریخی نیز این است که اگر پیدایش فرقه‌های متعدد در دین را دنبال کنیم، غالبا به تفسیرهای غیر منطقی آنان از آیات متشابه می‌رسیم.از این رو خدا فرمود مراقب باشید که بیماردلان در جستجوی آیات متشابه‌اند تا با بهره‌برداری از آنها فتنه جویی کنند و آن آیات را تأویل کنند و حال آنکه تأویل آنها را جز خدا نمی‌داند و خدا از سویی، تأویل آنها را در آیات محکم قرآن قرار داده و از سوی دیگر فهم آنها را به راسخان در علم داده که در روایات، بر امامان معصوم علیهم السلام انطباق یافته است و آنان از راه وحی خدا بر پیغمبرش و به میراث بردن علم پیامبر توسط اهل بیتش، تأویل آیات متشابه را می‌دانند.

بنابر این، باید برای فهم معنای آیات متشابه و تفسیر آنها، به این دو مرجع (آیات محکم و امامان حق) بازگشت و نمی‌توان تفسیرهای مختلف و متضاد از آیات متشابه را، همسنگ شمرد و در صحت و سقم، آنها را برابر دانست، بلکه با استفاده از دو میزان مزبور، باید در مورد درجه درستی آنها داوری کرد و نتیجه، این خواهد بود که در تفسیر، معتقد به تکثر تفسیرهای صحیح نمی‌توان بود و پلورالیسم، معقول نیست.آری ما هیچ‌گاه خاتم المفسرین نداشته‌ایم، یعنی تفسیر قرآن، بدست بشر، تمام و کمال نمی‌یابد و هنوز ناگفته‌ها بسیار است ولی این بدان معنا نیست که هر تفسیری، درست بوده و همه برداشتها در حقانیت، برابر می‌باشند.نه در قرآن، بلکه در هر متنی، محال است که دو یا چند تفسیر متکثر و متضاد، همگی صحیح باشند.

د: این عبارت که «اسلام سنی، فهمی است از اسلام و اسلام شیعی، فهمی دیگر»، (۵) به چه معناست؟! آیا بدان معنی که هر دو فهم از اسلام، درست است؟ یا هر دو نادرست است؟ یا هر کدام، سهمی از حق و سهمی از باطل دارند و به هم آمیخته‌اند و هیچ یک بر دیگری در «حق نمایی» ترجیح ندارد؟ یا اینکه اساسا سخن از حق و باطل در این میان، بکلی نارواست و دغدغه حق و باطل را باید کنار نهاد؟

ظاهرا مراد آقایان، این است که همین سؤالها را نکنیم، زیرا می‌فرمایند: «می‌دانم که کسانی بلافاصله خواهند گفت آخرش چه؟ آیا می‌گویید ما دست از حق خودمان بکشیم؟ یا اهل ضلال و باطل را حق بشماریم؟ یا حق و باطل را مساوی بگیریم و بدانیم، نه، منظور اینها نیست.منظور، این است که همین سؤالها را نکنیم و از منظر دیگری به کثرت آراء و عقاید آدمیان نظر کنیم» (۶)

بر اساس این رهنمود ناگزیریم اندیشیدن درباره حق و باطل را تعطیل کنیم.معتقد به نسبی بودن حق و باطل شویم، یا معتقد به ناخالصی هر فهمی از دین شویم.براستی آیا این توصیه‌ها، معقول است؟! و آیا مشروع است؟ همزیستی صلح آمیز پیروان مذاهب و ادیان، راههای منطقی‌تر و مشروعی دارد که ارتباطی با پلورالیزم ندارد.لیک گویی آقایان، سوراخ دعا را گم کرده‌اند.

ه: این تفکر، گاه ادعا می‌کند که که در دایره فرق اسلامی، حق خالص و باطل محض وجود ندارد و بنابر این باید به پلورالیسم و تکثرگرایی در دایره اسلام تن در دهیم.گاهی گام فراتر نهاده و سخن، از این می‌رود که حتی در میان سه دین اسلام، زردشتی‌گری و یهودیت نیز در پی تمییز حق و باطل نباید بود.زیرا هر کدام از این سه دین، ترسیم یکی از تجلیات خداوند بر سه پیامبر بزرگ، محمد (ص)، زردشت و موسی علیهم السلام است و خدا، خود، بنیانگذار پلورالیسم است!! زیرا بر سه پیامبر در سه قوم، تجلی کرده و بشری شدن تجلی خداوندی و بشری شدن نوع بیان این تجلی نیز، تکثر و تفاوتهای سه دین را به وجود آورده است.پس اکنون، هر سه دین، حق است، اما هیچ یک هم، حق خالص نیست و در عین حال، همگی بر هدایت‌اند.بنابر این همه با هر عقیده‌ای باید یکدیگر را تحمل کنند.این پراکنده گوئی و تشتت نیز، علامت فقدان انسجام در مدعی است.

و: جای تردید نیست که خداوند، پیامبران اولی العزم متعددی برای بشر فرستاده و هر کدام را بر شریعتی مأمور کرده است، خدا می‌فرماید:

«شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا و الذی اوحینا الیك و ما وصینا به ابراهیم و موسی و عیسی ان اقیموا الدین و لا تتفرقوا فیه» (۷)

«خداوند برای شما از دین، آن را که به نوح سفارش کرده و آنچه را به تو (رسول) وحی کرده‌ایم و آنچه را که‌به ابراهیم و موسی و عیسی سفارش کرده‌ایم، «شریعت» قرار داده، که دین را بر پا بدارید و در آن متفرق (فرقه، فرقه) نشوید».

واژه «شریعت»، به معنای راه آب است. گویی دین، رودخانه بزرگ فیض و هدایت خداوندی برای بشر است که هر پیامبر صاحب شریعتی، برای پیروان خود به سوی آن رودخانه، راه می گشاید.

بنابر این، خدا با فرستادن پیامبران بزرگ، شرایع متعدد پدید آورده و این شرایع به معنای تعارض آنها در اصول اندیشه و اختلاف اساسی در تعالیم انبیاء نیست.

ای کاش آقایان به جای استناد به نظر «جان هیگ» که متأسفانه حق و باطل را به هم آمیخته است، به قرآن روی می کردند که بوضوح، در واقع، دین الهی را یکی بیش، نمی‌داند و آن «اسلام» است.خداوند فرموده است:

«ان الدین عند الله الاسلام» (۸) «همانا دین در نزد خدا، اسلام است»

بنابر این، شرایع انبیاء همگی، راههای دین اسلام است، از این رو، جوهر شرایع آسمانی، یگانه است.اما آیا آنچه امروز از سه شریعت موسی، عیسی و خاتم انبیاء علیهم السلام وجود دارد، همان چیزی است که خدا به پیامبران خود ابلاغ کرده است، یا دو شریعت قبلی دستخوش تحریف گردیده است؟ نیز آیا سه شریعت، در عرض هم و همزمان از درستی و حقانیت برخوردارند یا از نظر زمان، در طول هم و هر کدام در عصری، حق به شمار می‌آید و در عصر دیگر، حق نیست؟ و بالاخره آیا قبول شرایع مختلف، ما را ناگزیر از پذیرش «پلورالیسم» در مقام اعتقاد می کند یا تنها در مقام رفتار پیروان شرایع مزبور با هم، آنان را همزیستی مسالمت آمیز فرامی‌خواند؟

ز: در مورد «وحدت دین» و «تعدد شرایع»، توضیحی کوتاه، ضروری به نظر می‌رسد.خداوند بر اساس مراحل تکامل بشر و رشد عقل و درک انسانها، برای آنان، شرایعی «از ساده به پیچیده» و از «محدود به گسترده» و از «ناقص به کامل» فرستاده است.بنابر این هر شریعت بعدی، مکمل شریعت قبلی است، نه معارض با آن.کاملترین شرایع، آخرین آنها، شریعت محمدی (ص) و دین اسلام است.خداوند با ارسال آخرین پیامها برای آخرین پیامبر و تعیین رهبری و امامت امت پس از رسول گرامی اسلام فرمود:

«الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا» (۹)

پس دین اسلام که با نوح آغاز شده، با تعیین امام علی (ع) و آخرین پیامها برای خاتم انبیاء، کامل شده است بنابر این، شریعت موسی و عیسی علیهما السلام، در مقایسه با شریعت محمدی (ص)، کامل نبوده است.آن دو شریعت، البته متناسب با نیازها و درجه رشد عقلی و فکری انسانها در عصر آن دو پیامبر بزرگ، تا ظهورپیامبر بعدی، بوده است.اما با آمدن شریعت محمدی (ص) و تکمیل دین اسلام، دیگر پیروی از آن شرایع، درست نیست، زیرا مرحله جامعتر و کاملتری از پیامهای الهی، به بشریت رسید و زمان پیروی از پیامهای قبلی، که مدتی محدود داشت، پایان یافت و آن پیامها دیگر از اعتبار، ساقط شد.خداوند در سه جای قرآن، سخن از چیره شدن دین حق بر همه ادیان دارد و می‌فرماید:

«هو الذی ارسل رسوله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین کله» (۱۰)

«(خداوند)، آن کسی است که رسول خدا، همراه با هدایت و دین حق، فرستاد تا او را بر همه دین، چیره کند».بعلاوه از آیه فوق، استفاده می‌شود که دین حق و دین باطل، هر دو وجود دارند، نه اینکه سه دین، سه تجلی متفاوت از خداوند باشد که هر سه در کنار هم، از حقانیت مساوی برخوردار باشند.

ح: نکته مهمتر، این است که اکنون، پیامهای الهی ارسال شده به انبیاء گذشته، مانند حضرت موسی و حضرت عیسی علیهما السلام، یا به عبارت دیگر، شریعت آنان، بر وضع نخستین خود نیز نمانده و دستخوش تحریف شده و بر این حقیقت، در بسیاری از آیات قرآن به صراحت تأکید شده است، از جمله می‌فرماید:

«یا اهل الکتاب قد جاءکم رسولنا یبین لکم کثیرا مما کنتم تخفون من الکتاب» (۱۱)

«ای اهل کتاب (یهودیان و مسیحیان) پیامبر ما نزد شما آمد تا برای شما بسیاری از آنچه را از کتاب (آسمانی) پنهان می‌کردید بیان کند.

در جای دیگر می‌فرماید:

«فویل للذین یکتبون الکتاب بایدیهم ثم یقولون هذا من عند الله» (۱۲)

«پس وای بر کسانی که کتاب را با دستان خود می‌نویسند، سپس می‌گویند این از نزد خداست».

بنابر این، نه تنها امروز شریعت موسی و عیسی علیهما السلام، با آمدن شریعت کامل دین اسلام از اعتبار، ساقط است، بلکه ما امروز حتی پیامهای ارسال شده بر آن پیامبران بزرگ را، به صورت دست نخورده در اختیار نداریم و علت اختلاف و تعارض تعالیم اسلام با برخی تعالیم موجود از سایر شرایع، نه در تفاوت تجلی خدا بر سه پیامبر است، بلکه ناشی از تحریفاتی است که پیروان آن شرایع، در کتب اصلی و مرجع شریعت خود، پدید آورده‌اند و اصولا کتاب خدا، قرآن مجید بر پیامبر اسلام نازل شده تا از جمله، اختلاف پیروان شرایع گذشته را در مسائل مورد اختلاف آنان، حل کند و از این رو می‌فرماید:

«و ما انزلنا علیک الکتاب، الا لنبین لهم الذی اختلفوا فیه و هدی و رحمهٔ لقوم یؤمنون» (۱۳)

«و ما بر تو (ای پیامبر) کتاب را نازل نکردیم، مگر برای اینکه بیان و روشن کنی آنچه را که آنان درباره آناختلاف کردند. (قرآن)، هدایت و رحمت برای گروهی است که ایمان آورند».

بنابر این، اکنون نمی‌توانیم سخن از حقانیت پیامهای تحریف شده انبیاء گذشته کنیم و ادیان موجود، را تجلیهای گوناگون خداوندی به شمار آوریم.کجا می‌توان کشتی گرفتن خدا با یعقوب (۱۴) و شراب خوردن نوح و عریان شدن وی (۱۵) و حامله شدن دختران لوط (العیاذ بالله) از پدر که خود پیامبر الهی بوده (۱۶) و بسیاری نمونه‌های دیگر از تورات کنونی را پیام الهی دانست؟

کجا می‌توان عیسی را فرزند خدا دانست؟ شراب سازی عیسی علیه السلام پیامبر خدا را باور کرد و تجلی خداوندی شمرد و چگونه می‌توان اینگونه بافته‌های ذهن‌های آلوده را با معارف بلند اسلام مقایسه کرد و در حق و باطل بودن، برابر شمرد؟!

ط: اکنون با توضیحات ذکر شده در بندهای قبلی و اینکه خدا، یک دین بر بشر نازل کرده و پیامبران الهی، همه مأمور به یک دین بوده‌اند و جوهر پیامهای قبلی در پیامهای بعدی محفوظ است، ولی کمال پیام بعدی در پیامهای قبلی موجود نیست، آیا می‌توان سخن از بنیانگذاری «پلورالیسم» توسط خداوند گفت و تکثر ادیان را، آنهم ادیان کنونی موجود در دست بشر را ناشی از جلوه‌های مختلف خداوند بر انبیاء متعدد دانست؟! حال آنکه خدا در سوره انبیاء از آیه ۴۸ تا ۹۱ نام انبیاء متعددی را ذکر می‌کند و به سرگذشت آنان و پیروانشان اشاره می‌کند و در پایان می‌فرماید:

«ان هذه امتکم امهٔ واحدهٔ» (۱۷)

«همانا این (انبیاء و پیروانشان) امت شمایند، امتی واحد».

خداوند، سخن از امت واحد و «وحدت دین» و یکپارچگی انبیاء و پیروان آنان فرمود، نه سخن از تعدد ادیان و تکثر فرقه‌ها و اختلاف تجلیهای خداوندی.

با آنچه گفته شد، قبول حقانیت اصل شرایع متعدد، ما را به تکثرگرایی دینی، ناگزیر نمی‌سازد بلکه اتفاقا نفی کثرت و نفی پلورالیسم را به ما نشان می‌دهد.

ی: ادعا شده است که «قرآن، پیامبران را بر صراطی مستقیم (صراط مستقیم)، یکی از راههای راست، می‌داند و نه «تنها راه مستقیم» (الصراط المستقیم).و این به معنای پلورالیزم «و تعدد» صراطهای مستقیم است.این سخن نیز صد در صد باطل است.زیرا

اولا: خدا در سوره حمد به ما آموخته است که بگوییم

«اهدنا الصراط المستقیم» (۱۸)

این است که اگر خدا می‌گفت پیامبران را بر «الصراط المستقیم» قرار دادیم، نشان «تنها راه راست» بود.با توجه به الف و لام داشتن «صراط» در سوره حمد، خدا از ما خواسته است که هر روز، دست کم، ده بار به صورت واجب از او بخواهیم که ما را به تنها «صراط مستقیم» هدایت فرماید.بنابر این، همین آیه، تصریح دارد که «صراط مستقیم»، یکی بیش نیست.

ثانیا: در آن آیاتی که «صراط مستقیم» بدون الف و لام آمده، مستقیم، صفت صراط است و «صراط» نیز به صورت مفرد آمده و معنای آن «بر راه راست» است، نه «بر یکی از راههای راست».هر آشنا با ادبیات عرب، این نکته را می‌داند.

ثالثا: خدا در آیاتی دیگر، «صراط مستقیم» را مقید کرده و فرموده است:

«صراط الله الذی له ما فی السموات و ما فی الارض» (۱۹)

«صراط مستقیم، صراط خدایی است که آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است متعلق به او است».

و این وصف، نیز نشان یگانه بودن «صراط مستقیم» است و اینکه همه انبیاء، بر یک صراط مستقیم‌اند.

ک: آنچه احتمالا دغدغه خاطر امثال این نویسنده است و او را وادار کرده تا آسمان و ریسمان را به هم ببافد تا راه حلی برای آن بیان کند و از زبان «جان هیک» نیز نقل می‌کند که «تا میان ادیان صلحی نرود، میان آدمیان صلحی پدید نخواهد آمد»، راه حل دیگری دارد و اتفاقا آن را نیز اسلام بدون نیاز به پلورالیزم، ارائه کرده است.

اسلام، پیروان شرایع آسمانی را به «جوهر مشترک دین» برای گرد آمدن آنها در اطراف یک محور وحدت، فرا می‌خواند و می‌فرماید:

«قل یا اهل الکتاب، تعالوا الی کلمة سواء بیننا و بینکم الا نعبد الا الله و لا نشرک به شیئا و لا یتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله» (۲۰) بگو ای اهل کتاب پیروان یهودیت و مسیحیت و ...» بیائید و به سخنی درست بین ما و شما گردآییم، اینکه جز الله نپرستیم و برای او شریکی قرار ندهیم و بعضی از ما بعضی دیگر را رب‌هایی غیر از «الله» نگیریم.

علاوه بر این، اسلام به پیروان خود دستور می‌دهد با همه اقوام و پیروان ادیان به نیکی و عدل رفتار کنند:

«لا ینهاکم الله عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین و لم یخرجوکم من دیارکم ان تبروهم و تقسطوا الیهم، ان الله یحب المقسطین».

«خداوند شما را از اینکه به نیکی و عدالت رفتار کنید با آنان که با شما در دین جنگ ندارند و شما را از سرزمین‌تان بیرون نرانده‌اند، نهی نمی‌کند، همانا خداوند عدالت گران را دوست می‌دارد.

به ویژه، اسلام، به پیروان خود دستور داده که با پیروان سایر شرایع آسمانی به مسالمت رفتار کنند، اگر اسلام آوردند که

برادران شمایند و اگر اسلام نیاوردند، آنان را برای تغییر دین خود تحت فشار قرار ندهید و در انجام آداب خود آزاد بگذارید.

به عنوان نمونه، مناسب است به عهدنامه پیامبر با یهودیان مدینه مراجعه کنید که اجازه داد آنان آزادانه بر شریعت خود بمانند و عمل کنند با آنکه اعتقادات آنان را باطل می‌دانست.نیز بنگرید که وقتی که مسلمانان، بیت المقدس را فتح کردند با اهل کتاب چگونه رفتار کردند.همچنین، نگاه کنید که یهودیان و مسیحیان و زردتشتیان در کشورهای اسلامی و در میان مسلمانان، امروزه و نیز در طول تاریخ اسلام، چگونه در آسایش زندگی کرده و می کنند.

بنابر این، زندگی صلح آمیز میان پیروان شرایع، مبتنی بر رهنمودهای دین فراهم می‌شود، نه مبتنی بر پلورالیسم و تکثرگرایی دینی که امری خیالی و غیر واقع بینانه است.

ل: گفته شده است که «می‌توان پرسید اگر واقعا امروزه از میان همه طوایف دیندار (بی‌دینان به کنار) که به میلیاردها نفر می‌رسند، تنها اقلیت شیعیان اثنا عشری هدایت یافته‌اند و بقیه همه ضال و کافرند (به اعتقاد شیعیان) ... در آن صورت، هدایت‌گری خداوند کجا تحقق یافته است و نعمت عام او بر سر چه کسانی سایه افکنده است و لطف باری (که دستمایه متکلمان در اثبات نبوت است) از که دستگیری کرده است؟» (۲۱) و «با این منطق، همواره منطقه عظیمی از عالم و آدم، تحت سیطره و سلطنت ابلیس است و بخش از آن و حقیری از آن در کفالت خداست..». (۲۲)

در مقام نقد مطلب فوق نکات ذیل را می‌توان بیان کرد:

اولا: در مورد قلت هدایت یافتگان، کلام الهی، بسیار روشن است:

«اعملوا آل داود شکرا و قلیل من عبادی الشکور» (۲۳)

«ای آل داود! از روی شکر، عمل کنید و اندکی از بندگان من شکورند»

نیز از زبان داود (ع) نقل می کند که مؤمنان، اندک‌اند:

«الا الذین آمنوا و عملوا الصالحات و قلیل ما هم» (۲۴)

«مگر آنان که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند و آنان اندکند»

نیز در مورد مؤمنان به حضرت نوح علیه السلام فرمود:

«و ما آمن معه الا قلیل» (۲۵)

«به نوح، جز اندکی ایمان نیاوردند»

همچنین هنگامی که سخن از اصحاب یمین (اهل بهشت) می‌فرماید، آنان را مجموعه کوچکی از انسانها و اقوام گذشته و نیز مجموعه کوچکی از جمعیت بشری در امت آخرین دانسته است.

«اصحاب الیمین، ما اصحاب الیمین ... ثلهٔ من الاولین و ثلهٔ من الاخرین» (۲۶)

«اصحاب دست راست، چه اصحاب دست راستی ... مجموعه‌ای کوچک از نخستینیان و مجموعه‌ای کوچک از آخرینیان».

از سوی دیگر، شیطان به عزت الهی سوگند یاد کرده است که فرزندان آدم را بجز بندگان مخلص خدا را گمراه کند.

«قال: فبعزتک لاغوینهم اجمعین، الا عبادک منهم المخلصین» (۲۷)

و گفت با فریب من، اکثر فرزندان آدم را شاکر، نخواهی یافت.

«و لا تجد اکثرهم شاکرین «(۲۸).اکثر مردم را اهل شکر، نخواهی یافت.

ضمنا بر خلاف آنچه نویسنده صراطهای مستقیم، ادعا کرده است، شیعیان، سایر مسلمانان را کافر نمی‌دانند.این ادعا نمی‌تواند

ناشی از بی‌خبری باشد.
ثانیا) «هدایت»، با فرستادن پیامبران و امامان بر حق و کتابهای آسمانی، برای همه بشریت، تحقق یافته است، اما خدا نمی‌خواهد کسی را از روی جبر به سوی هدایت بکشاند و فرمود:
«انا هدیناه السبیل اما شاکرا و اما کفورا» (۲۹)
«ما او را به راه هدایت کردم، یا شاکر است و یا کفران کننده».
نیز فرمود:
«و قل الحق من ربکم فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر» (۳۰)
«بگو حق از سوی پروردگارتان آمد، پس هر که خواهد ایمان آورد و هر که خواهد کافر شود» بنابر این، هدایت عام الهی تحقق یافته و نعمت عام او بر سر همه سایه افکنده است ولی هدایت، بمعنای ارائه راه از بیراه است نه لزوما و اجبارا رساندن به مقصد.
ثالثا: اغوای ابلیس، شامل همه عالم نمی‌شود، بلکه تنها شامل آدم و فرزندان او می گردد.و آدم و فرزندانش، بخش کوچکی از آفریده‌های خدا در مجموعه عالمند.پیامهای اغوای بنی آدم نیز تنها در حوزه تشریع رخ می‌نماید که مسبوق به هدایت الاهی و اختیار انسان است.
اغوای عالم در چارچوب نظام احسن و اختیار انسان، باید تفسیر شود که در جای خود، توضیح فلسفی و کلامی دقیقی دارد.اغوای ابلیس، با اذن و مشیت الاهی صورت می گیرد و خود او در سلطنت الاهی است.گویا گمان شده که ابلیس، در عرض خدا و قدرت الهی مطرح است، حال آنکه ابلیس، آفریده‌ای از آفریده‌های خداست.
رابعا: ابلیس ذاتا بر کسی سلطنت ندارد.کار او، اغواگری و فریب است و عده‌ای از انسانها با اراده و اختیار خود، فریب او را می‌پذیرند یا رد می‌کنند و سلطنت ابلیس، بر اساس پذیرش و تسلیم فریب خوردگان در برابر اغواگری‌های اوست.قرآن از زبان ابلیس نقل می کند:
«و ما کان لی علیکم من سلطان، الا ان دعوتکم فاستجبتم لی، فلا تلومونی و لوموا انفسکم» (۳۱)
«من بر شما سلطنتی ندارم، مگر آنکه شما را دعوت کردم و اجابت کردید.پس مرا ملامت نکنید، بلکه خود را سرزنش کنید»
خدا نیز فرموده است:
«انه لیس له سلطان علی الذین آمنوا و علی ربهم یتوکلون، انما سلطانه علی الذین یتولونه و الذین هم به مشرکون» (۳۲)
«ابلیس بر کسانی که ایمان آورده و بر پروردگارشان توکل کرده‌اند چیره نیست، بلکه سلطنت او بر کسانی است که در پی او رفته‌اند و کسانی که به وسیله او مشرک شده‌اند»
م: گفته شده است که عناوین کافر و مؤمن، عناوینی صرفا فقهی دنیوی است (و نظایرش در همه شرایع و مسالک وجود دارد) و ما را از باطن امور، غافل و عاجز می‌دارد.
بسیار بعید است که آقایان، آیات قرآن را درباره کفر و ایمان، کافر و مؤمن، کفر معتقدان به تثلیث و فرزند خدا داشتن مسیح و ... ندیده یا فراموش کرده باشند و ادعا کنند که این عناوین، صرفا فقهی دنیوی است.
اولا: قرآن در صدها آیه، مشتقات واژه‌های «کفر» و «ایمان» را به کار برده و در مورد کافر، کافرون، کافرین و کفار نیز ۱۵۴ بار این واژگان را به کار گرفته است و بیش از دویست با واژه‌های مؤمن، مؤمنون، مؤمنین و سایر مشتقات آن را نیز مورد استفاده قرار داده است.بنابر این چه معنا دارد گفته شود عناوین کافر و مؤمن صرفا فقهی دنیوی است؟ گویی فقیهان، آن را

اختراع کرده‌اند، آنهم برای احکام و روابط دنیوی انسانها؟
ثانیا: در بسیاری از آیات قرآن، واژگان کفر و ایمان و کافر و مؤمن در مورد پاداش و کیفر آخرت به کار رفته است.پس این تعبیر که عناوین مؤمن و کافر، دنیوی هستند، به چه معناست و به چه هدفی مطرح شده است؟!
ثالثا: بر فرض که این عناوین، صرفا فقهی باشند، چه راهزنی می کنند؟ چرا اصطلاحات فقهی، گمراه کننده، فرض می‌شود؟!
ن: گفته شده است که هیچ چیز خالص درین جهان یافت نمی‌شود و به این آیه، استشهاد شده که:
«انزل من السماء ماء فسالت اودیهٔ بقدرها ...» (۳۳) آبی که از آسمان فرو می‌ریزد ناچار با گل و لای آمیخته می‌شود و کف بلندی بر آن می‌نشیند.همچنین این کلام امام علی (ع) که: «یؤخذ من هذا ضغث و من هذا ضغث فیمزجان» (۳۴) مخلوطی از هر دو درست می کنند و عرضه می کنند، دلیل بر غیر قابل تشخیص بودن حق و باطل، دانسته شده است و سپس نتیجه گرفته است که «نه تشیع اسلام خالص و حق محض است و نه تسنن» و «اصحاب هر فرقه، مجازند که همچنان بر طریقه خود بمانند و پا بفشارند..». (۳۵)
اولا: این ادعای گزافی است که «هیچ چیز خالص در این جهان یافت نمی‌شود».گویی نویسنده بر همه زوایای این جهان، آگاه شده و هیچ چیزی از قلمرو علم ایشان بیرون نمانده و همه چیز را نیز بر اساس روش تحقیق تجربی خود آزموده و قاطعانه نتیجه می گیرد که «هیچ چیز خالص در این جهان یافت نمی‌شود»؟! این نیز، ادعائی بس گزاف، غیر عالمانه، غیر محققانه و باطل است.
ثانیا: مفاد آیه
«انزل من السماء ماء»
، فرو فرستادن آب از آسمان است، نه بیان ناخالصی همه چیز، اتفاقا همان آبی که از آسمان نازل می‌شود، هنگام نزول، خالص و زلال است و اگر ظرف تمیزی زیر باران بگذارند، آب خالص و بدون گل و لای بدست می‌آورند.وقتی که آب بر روی زمین جریان می‌یابد، گل آلود می‌شود، اما گل و لای، سپس ته نشین می‌شود، دوباره صاف و زلال می گردد و کف‌ها بر طرف می‌شود.بنابر این، ادعای این که ناخالصی همه چیز را خدا مورد تأیید قرار داده به کلی نا صواب است.
ثالثا: خدا در قرآن می‌فرماید ما پیامهای خود را خالص و خالی از هر گونه دخل و تصرف بر پیامبر نازل می کنیم:
«عالم الغیب، فلا یظهر علی غیبه احدا الا من ارتضی من رسول، فانه یسلک من بین یدیه و من خلفه رصدا، لیعلم ان قد ابلغوا رسالات ربهم و احاط بما لدیهم و احصی کل شیء عددا» (۳۶)
«خداوند، دانای غیب است و بر پنهان خود کسی را آگاه نمی کند، مگر آنکس را که بپسندد از پیامبر، پس ازرو به روی او و از پشت سر او نگهبانی را می گمارد، تا بداند که پیامهای پروردگارشان را حتما رساندند و بر آنچه نزد آنهاست، احاطه یابد و آمار هر چیزی را احصا کند».
بعلاوه، خداوند پیامهای خود را بر قلب پیامبر می‌فرستد، نه بر حواس ظاهری که احتمال خطا در آنها وجود دارد و می‌فرماید:
«من کان عدوا لجبریل، فانه نزله علی قلبک باذن الله» (۳۷)
«هر که دشمن جبرئیل است، بداند که او قرآن را بر قلب تو، به اذن خدا فرود آورد».
همچنین، خداوند، تعلیم و تبیین وحی و کتاب آسمانی را بر عهده پیامبر نهاد تا در این مرحله نیز دخل و تصرفی از ناحیه اندیشه و ذهن بشر صورت نگیرد و فرمود:
«یتلوا علیهم آیاته و یزکیهم و یعلمهم الکتاب و الحکمهٔ» (۳۸)

«پیامبر آیات خدا را بر مردم تلاوت می‌کند و آنان را تزکیه می‌کند و کتاب و حکمت را به آنان می‌آموزد.
نیز در آیتی دیگر فرموده است:
«و انزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیهم» (۳۹)
«ما بر تو ذکر قرآن را فرو فرستادیم تا برای مردم آنچه را که به سوی آنان نازل شده بیان کنی».
بنابر این، خدا در رساندن بی کم و کاست و حشو و زوائد پیام خود بر قلب پیامبر و از زبان او به مردم اهتمام بلیغ فرموده، پس اینطور نیست که همیشه فهم آدمیان از دین، مخلوطی از حق و باطل باشد».
رابعا: آن تفسیر از سخن حضرت امیر (ع) نیز، تحریف روشنی در کلام مولی است و نمی‌دانم چگونه اینهمه جرأت و جسارت بخرج داده و سخن امیر مؤمنان علیه السلام را آشکارا تحریف می‌کنند و از رسوا شدن هم باکی ندارد.اکنون کلام مولی را عینا از نهج البلاغه نقل و ترجمه می‌کنیم، تا چگونگی تحریف کلام حضرتش معلوم گردد.
«انما بدء وقوع الفتن اهواء تتبع و احکام تبتدع، یخالف فیها کتاب الله، و یتولی علیها رجال رجالا، علی غیر دین الله فلو أن الباطل خلص من مزاج الحق لم یخف علی المرتادین، و لو أن الحق خلص من لبس الباطل، انقطعت عنه السن المعاندین، و لکن یؤخذ من هذا ضغث و من هذا ضغث، فیمزجان، فهنا لک یستولی الشیطان علی اولیائه و ینجو «الذین سبقت لهم من الله الحسنی» (۴۰)
«همانا وقوع فتنه‌ها (انحرافها، تفرقه‌ها، اختلافها و..). با هواهایی که مورد پی‌جویی و پیروی قرار می‌گیرند و احکامی که بدعت نهاده می‌شوند آغاز می‌گردد، در آن احکام با کتاب خدا مخالفت می‌گردد و بر اساس آنها مردانی از مردان دیگر بر پایه غیر دین خدا پیروی می‌کنند.پس اگر باطل از آمیختن با حق خالص می‌بود، بر حق طلبان مخفی نمی‌ماند (او از آن پیروی نمی‌کردند) و اگر حق از پوشش باطل خلوص می‌یافت، زبان معاندان از آن بریده می‌شد، ولی مشتی از این (حق) و مشتی از آن (باطل) برگرفته شده و با هم ممزوج و مخلوط شده‌اند، در این جاست که شیطان بر اولیاء خود چیره می‌گردد و «آنان که از سوی خدا نیکویی برای آنان پیش فرستاده شده، نجات می‌یابند»
در اینجا موارد تأمل فراوانی وجود دارد:
۱: حضرت امیر علیه السلام در مقام بیان علت پیدایش انحرافات در دین و فرقه‌های باطل است و ریشه آن را ممزوج ساختن حق و باطل از ناحیه سردمداران انحراف می‌شمارد.نه اینکه در مقام بیان ناخالصی همه چیز در عالم باشد.می‌فرماید که اگر این باطل‌ها بدون آمیختگی با حق عرضه می‌شد، مشتری نمی‌داشت.بنابر این، ادعای اینکه حضرتش می گوید «هیچ چیز خالص در این جهان وجود ندارد»، تحریف روشن کلام آن امام الهی است.
۲: تردیدی نیست که همواره کسانی از روی عناد یا جهل، در صدد تحریف دین خالص و پیامهای ناب‌الهی برآمده‌اند.آنچه مهم است، تمیز این ناخالصی‌ها و زودن تحریفهاست، نه تن دادن به آنها به حساب اینکه عالم، عالم ناخالصیهاست.
۳: در تشخیص ناخالصی‌ها از خالص‌ها، باید به میزان و معیار بازگشت و همانطور که در کلام حضرت علی علیه السلام بیان شده، نجات یافتگان، کسانی هستند که از ناحیه خدا برای آنان، حسنی و نیکی پیش فرستاده شده و مراد، پیامبران و امامان معصوم‌اند و در این راه باید به کتاب خدا، سنت پیامبر و هدایت عترت آن حضرت، برای شناخت حق از باطل روی آورد.
ص: گفته شده است که اصل ادیان الهی، حقند!! سخن در فهم آدمیان و مذاهب مختلفه دینی است که همیشه مخلوطی از حق و باطلند» (۴۱)
باید گفت:

اولا: از اصل ادیان الهی، آنچه به صورت معتبر و تحریف نشده، باقی مانده است، تنها قرآن است و از ادیان دیگر، کتاب قابل اعتمادی باقی نیست.و پس از قرآن، سنت پیامبر است که گرچه دست تحریف در آن راه یافته، ولی راه بازشناسی «درست» از «نادرست»، برای ما باقی است و نمی‌توان به دلیل وجود تحریف اجمالی در سنت، حجیت «مجموعه سنت» را مخدوش شمرد.بعلاوه در میان احادیث، روایات متواتر، مستفیض و مورد اتفاق فرق اسلامی وجود دارد که نمی‌توان اعتبار آنها را نادیده گرفت و بر خلاف همه آنها سخن گفت.

ثانیا: همانطور که پیشتر نیز در مورد آیات محکم قرآن گفته شد، نمی‌توان در انکار فهم اصل دین و ضروریات آن، تردید و تشکیک کرد، زیرا مستندات آن، از کتاب و سنت، مورد اتفاق همه فرقه‌های اسلامی است و در موارد بسیاری، فهم یکسان و مشترکی از آنها وجود دارد، گر چه در مواردی بنا بر دلایلی که در جای دیگر باید مطرح شود به اعتقاد مشترک و مورد اتفاق نیانجامیده است.ولی آنچه مهم و فراهم است، فهم مشترک و همانند از کتاب و سنت است.

ع: باید پرسید به چه معیاری، به تمیز خالصی و ناخالصی دین برخاسته و حکم به ناخالصی همه ادیان و مذاهب کرده‌اند و چه استدلالی بر ناخالصی همه مذاهب دارد؟ ادعای محض، چه ارزش علمی و اعتباری دارد؟ این سخن، بر خلاف صریح قرآن است که سخن از «دین خالص» می‌گوید:

«الا لله الدین الخالص» (۴۲) «آگاه باشید دین خالص برای خداست».

نیز فرموده است:

«الا الذین تابوا و اصلحوا و اعتصموا بالله و اخلصوا دینهم لله» (۴۳)

«مگر آنانکه بازگردند و اصلاح کنند و به خدا چنگ زنند و دین خود را برای خدا خالص گردانند»

از این آیات به وضوح فهمیده می‌شود که هم دین خالص وجود دارد و هم می‌توان به آن دست یافت و آن را پذیرفت.

همچنین خداوند، از انسانها خواسته است که از «صراط مستقیم» بروند و از پیروی سبل راههای متفرق که موجب تفرقه و پراکندگی آنها از سبیل الله است بپرهیزند.فرمود:

«و ان هذا صراطی مستقیما فاتبعوه، و لا تتبعوا السبل فتفرق بکم عن سبیله» (۴۴)

از این آیه معلوم می‌شود که «صراط مستقیم» خدا، قابل شناخت و دست یافتنی و قابل پیروی است وگرنه امر به آن از خدای حکیم، قبیح بود.صراطی که اختلافی و نامعین باشد، چگونه امر به تبعیت از آن می‌توان کرد؟!

ثانیا: اینکه گفته شده «همه فرقه‌های مسلمان ناخالص‌اند»، (۴۵) به اتفاق همه فرقه‌های مسلمان، سخن باطلی است.زیرا همه فرقه‌ها (حق یا باطل)، معتقدند که همگی بر حق نیستند گرچه پیروان هر فرقه، مصداقا خود را «فرقه ناجی» می‌شمارند.

بعلاوه که ادعای مزبور، بر خلاف روایات قطعی منقول از رسول گرامی اسلام است که فرمود:

«ستفترق امتی علی ثلاث و سبعین فرقهٔ، فرقهٔ ناجیهٔ»

«امت من بر هفتاد و سه فرقه پراکنده خواهند شد، یک فرقه نجات یافته.»

بخصوص که در این روایات، پیامبر اکرم (ص) تعدد فرقه‌ها را امری ناصواب شمرده‌اند نه همانند آقایان، «امری اجتناب ناپذیر».بعلاوه، یک فرقه را نجات یافته دانسته است، بنابر این یک فرقه، حق و خالص وجود دارد و بقیه فرقه‌ها ناخالص‌اند.

و اما بر فرض که همه فرقه‌ها دارای ناخالصی باشند، در اینصورت وظیفه، آن است که خالصی‌ها را از ناخالصی‌ها بازشناسی کنیم و فرقه خالصتر را مشخص و در خلوص بیشتر آن بکوشیم نه اینکه فتوا دهیم که «اصحاب هر فرقه مجازند که همچنان برطریقه خود بمانند و پا بفشارند». (۴۶) این رهنمود، موجب اغوا کردن و گمراه ساختن و ایجاد غرور غفلت است نه

هدایت گری.ف: گفته‌اند که:

«آیا شگفت آور و تأمل خیز نیست که فقیهان شیعه برای اثبات ولایت مطلقه فقیه و تبیین امر مهم و عظیم حکومت دینی، عمده تکیه‌شان بر روایتی است از عمر بن حنظله (که در ثقه بودنش، جمعی شک داشته‌اند و مضمون روایت هم، سؤالی است مربوط به نزاعهای جزیی بر سر ارث و طلب و..». (۴۷)

ایشان نمی‌داند یا تجاهل می‌کند که فقیهان شیعه، برای اثبات ولایت فقیه، به سه نوع دلیل تکیه کرده‌اند:

یک: دلیل عقلی است که به بیان امام خمینی (ره) تصور آن، موجب تصدیق می‌گردد و پس از قبول اصل شرع و ثبوت پیامبر (ص) و امامت ائمه علیهم السلام، نمی‌توان پذیرفت که احکام الهی که برای اداره امور مردم نازل شده، در دوران طولانی غیبت امام زمان (عج) تعطیل بماند و می‌دانیم که بسیاری از احکام آن، بدون وجود حکومت اسلامی، قابل پیاده شدن نیست و حاکم اسلامی، نمی‌تواند غیر از اسلام شناس عادل باشد.

دوم: مقتضای ادله فقهی از آیات و روایات در همه ابواب فقه است که بسیاری از آنها را به امام مسلمین ارجاع می‌دهد و در زمان غیبت امام معصوم (ع)، وجود نیابت از آن حضرت، ضروری است تا موارد احاله شده در احکام را بر عهده بگیرد.

سوم: روایات خاص «ولایت فقیه» است که آنها نیز بسیار است و تنها یکی از آن روایات، روایت عمر بن حنظله است.حال آنکه به نظر امام خمینی (قدس سره)، عمده دلیل ولایت فقیه، دلیل عقلی است، نه روایات.و در دلایل نقلی هم تکیه گاه عمده ولایت فقیه، روایات بسیار دیگری از قبیل «اللهم ارحم خلفائی» (۴۸) است، نه روایت عمر بن حنظله.امام، مقبوله عمر بن حنظله را مؤید ادله اصلی ولایت فقیه بر شمرده‌اند نه دلیل آن.

اکنون آیا شگفت آور و تأمل خیز نیست که مستندات مطلبی با این همه پشتوانه از دلیل عقلی و روایات و فقه را نادیده انگاشته و به نقل روایتی بسنده شود و با طرح سؤالاتی که نشان دهنده ناشیگری در مباحث فقهی است، به پیروان خود دستور و خط مشی دهد؟! ای کاش نگاهی گذرا به کتابهای مفصل که قبل و پس از پیروزی انقلاب اسلامی درباره «ولایت فقیه» نوشته شده می‌افکند و با این همه ادعا، تا این حد، بی‌خبری خود را آشکار نمی‌ساخت.

س: ادعا شده است که «عالمان شیعه (مثل علی بن ابراهیم و..). قائل به تحریف قرآن بوده‌اند. (۴۹) این نیز، ادعای باطلی است.قول به عدم تحریف قرآن، هرگز مشهور میان علماء و محققین شیعه و مورد توافق بین آنها نبوده است. (۵۰)

مرحوم قمی و کلینی، محدث بوده‌اند و کار محدث، صرفا نقل حدیث است.آنها روایات مربوط به قرآن راجمع آوری و نقل کرده‌اند و اعتقاد آنان به تحریف قرآن، معلوم نیست.بین نقل یک قول یا حدیث و اعتقاد به آن باید تفاوت گذارد.

و اما بر فرض که افراد نادری قائل به تحریف (ناشی از کاسته شدن از آیات قرآن) شده باشند، آیا می‌توان آن را نشان تصرف گسترده دست بشر!! در عرصه دین دانست؟ حال آنکه قرآن امروز ما، در عصر ائمه علیهم السلام نیز بوده است، آن را می‌خوانده‌اند، به آن استناد می‌کرده‌اند، مسلمانان را در فهم دین و تشخیص روایات درست از نادرست به همین قرآن، ارجاع می‌داده‌اند، سند هر حکم فقهی را از قرآن بیان می‌کرده‌اند و می‌فرموده‌اند آنچه از حدیث، مخالف همین قرآن است، بدانید که ما نگفته‌ایم، و آن را به دیوار بزنید.آیا اینهمه احتجاج به قرآن و استناد به آن، از سوی امامان پاک در طول تقریبا ۲۵۰ سال پس از رحلت پیامبر، نمی‌تواند نشان تحریف نشدن قرآن و حجت بودن آن و عدم دخالت دست بشر در آن باشد؟ با اظهار نظر غیر مستند یکتن، نمی‌توان قرآن را همردیف تورات و انجیل تحریف شده، قرار داد، گرچه پلورالیستهای افراطی مایلند قرآن را نیز چون انجیل و تورات، مورد دستبرد و تحریف بدانند.

ق: پرسیده‌اند که: «اگر حیات مبارک پیامبر طولانی‌تر می‌شد آیا وقایع تاریخی مهم دیگری در طول عمر ایشان رخ نمی‌داد و

حجم قرآن از اینکه هست بسی افزون‌تر نمی‌گشت؟ و کتاب مرجع مسلمانان واجد نکته‌های روشنگر بیشتر نمی‌شد؟»
اولا: خدا در حیات پیامبر، دین خود را کامل کرد و فرمود:
«الیوم اکملت لکم دینکم» (۵۱)
«امروز دین را برای شما کامل کردم»
ثانیا: خدا قادر بود به پیامبر خود عمر طولانی‌تری دهد تا اگر هنوز قرآن، ناقص است آن را کامل کند، اما چنین نکرد.
ثالثا: مدتی پیش از فرا رسیدن زمان رحلت پیامبر، نزول آیات قرآن متوقف شد و پیامبر (ص) خبر داد که این آخرین آیات است.

رابعا: در زمان حیات پیامبر، وقایع مهم دیگری رخ داده که در آیات قرآن، از آن سخن نرفته است.مگر قرآن کتاب تاریخ حوادث عصر پیامبر است که بگوییم همه قرآن، مطابق حوادث تاریخی پیشرفته است؟! بنابر این، هرگز معلوم نیست که اگر وقایع مهم دیگری نیز در عصر آن حضرت رخ می‌داد یا عمر آن حضرت طولانی‌تر می‌شد لازم بود که در آیات قرآن مطرح شود و قرآن، بسی بزرگتر از آنچه هست گردد.

خامسا: پیامبر، خود فرموده است: «همه آنچه برای بهشتی کردن شما لازم بود، گفتم.»

سادسا: در روایات آمده است که پیامبر فرمود: «هر سال، قرآن یک بار بطور کامل بر من نازل می‌شد و امسال (سال آخر حیات مبارکش) دوبار بر من نازل شد» معلوم می‌شود که سوره‌ها و آیات قرآن، محدود و معین بوده است وگرنه این سخن معنا نداشت.

ر: گفته‌اند «آنکه اینک مسیحی است، اگر در جامعه اسلامی زاده می‌شد، مسلمان بود و بالعکس، زبان حال عموم دینداران (و بل عموم مردم عالم) این است که انا وجدنا آباءنا علی امهٔ و انا علی آثارهم مقتدون» (۵۲)

پاسخ اینست که واقعیت جامعه بشری بطور غالب، همانست که نویسنده ادعا می‌کند.اما اولا: استثناد از این قاعده، فراوان رخ می‌دهد.

ثانیا: هر چه واقعیت دارد، نشان درستی و صواب آن نیست.
ثالثا: اگر حجت بر پیروان ادیان و مذاهب دیگر تمام نشود، معذورند، نه اینکه بر حق‌اند.
رابعا: آیه‌ای که مؤلف به آن استناد کرده، نقل منطق مشرکان است، نه زبان پیروان ادیان.
خامسا: قرآن، این منطق را محکوم کرده و آن را پیروی کورکورانه و مردود شمرده است نه اینکه آن را منطقی پذیرفته و تاکید کرده و روش طبیعی تلقی کند.بلکه فرموده است:
«اولو کان آباؤهم لا یعقلون شیئا و لا یهتدون»؟
«اگر چه پدران آنها چیزی را نمی‌فهمیدند و هدایت نیافته بودند؟!»

ش: گفته می‌شود: «در دین شریعتی، سخن از نزدیک شدن به یکدیگر نمی‌توان گفت.هر طایفه از مقلدان باید به همان آداب عمل کنند که مفتی‌شان می‌گوید.هیچ فقیهی تا کنون ندای پلورالیسم در نداده است.این پیام از آن محققان است». (۵۳)

اولا: بر خلاف ادعای نویسنده، بیشترین دعوت به نزدیک شدن ادیان و مذاهب را فقیهان و شیعه داشته‌اند.شیخ مفید، فقیه بزرگ امامی در بغداد، فقه پنج مذاهب را تدریس می‌کرد و مرجع طوایف مختلف سنی و شیعه بود.شیخ طوسی، فقیه بزرگ شیعه، کتاب «الخلاف» را نوشته و فتاوای مذاهب مختلف اسلامی را کنار هم قرار داده و موارد تشابه و تفاوت را بی‌تعصبی تمام، نشان داده است و بسیار دیگری از فقیهان نامدار از دو سو، گفتارهای مشابه دارند، در عصر ما نیز مرحوم آیت الله

بروجردی برای تقریب بین مـذاهب اسـلامی، به مجمع التقریب مصر نماینـده دائمی فرسـتاد و در درس فقه خود دیـدگاههای مـذاهب اهـل سـنت راذکر می‌کرد.امـام خمینی رضـوان الله علیه جهـان اسـلام را به یکپـارچگی و وحـدت حـول محور اسـلام فراخوانـد و روابـط مسـلمانان را تـا این مـایه تقریب و تحکیم نمود، بلکه پا را فراتر نهاد و پیروان ادیان ابراهیمی و مستضـعفان جهـان را به اتحـاد موضع در مسائـل مشـترک دینی، سیاسـی و بین المللی دعوت کرد.البته هیـچ منافـاتی بین دعوت به نزدیک شدن به یکدیگر، با تقلید هر فرقه از آداب مفتی خود، وجود ندارد و تجربه انقلاب اسـلامی نشان داد که این گونه تقریب بین مذاهب، ممکن و قابل تحقق است و از قضاء، مستند فقهی دارد.

ثانیا: شگفت، این است که با اینکه نویسنده آن مقاله می‌پذیرد که: «اصحاب هر فرقه، مجازند که همچنان بر طریقه خود بمانند و پـا بفشارنـد»، چگونه از اینکه «هر طـایفه از مقلـدان بایـد به همـان آداب عمل کننـد که مفتی‌شان می گویـد»، (۵۴) ناراضی است.اصولا پلورالیسم مورد ادعا، همین است که هر فرقه‌ای بتوانـد نه تنها به آداب خود عمل کنـد، بلکه بدان معتقد نیز بماند، اکنون چرا چنین چیزی مورد انتقاد قرار می گیرد، روشن نیست؟!

ثالثا: امام خمینی قدس سره و بسـیاری از دیگر فقهاء شیعه، از پیروان خود خواسته‌اند هنگامی که در مجامع اهل سنت حضور می‌یابند، از باب مراعات وحدت و مدارات، در جماعت و جمعه آنان شـرکت کنند و در تشـخیص اول ماه و وقوف در عرفات و مشعر و اعمـال منـا تبعیت کننـد و در اینصورت فتوا داده‌انـد که هر شـرط و جزیی از نمـاز و اعمـال حـج آنان که ناگزیر بر خلاف فتاوای فقهاء شیعه رخ دهد، اعمال آنان درست است و نیاز به اعاده ندارد.

آیا این نـدای تقریب متعهـدانه و حق مدارانه درست است، یا ندای فارغ از حق و باطل که از پیروان مذاهب مختلف می‌خواهد بر طریقه خود بمانند و پای بفشارند و آنان را بجای تحقیق در باب شـناسایی حق، به تقلید از گذشـتگان خود تشویق می کند و همه ادیان و شناخت‌ها را محق می‌شمارد؟!

رابعا: بایـد گفت: فقه، دانشـی است روشـمند، و فقیه، بی‌تحقیق فتوا نمی‌دهـد و نـدای پلورالیسم به معنایی که مقاله صـراطهای مسـتقیم اراده می کند، ندایی از سـر بی‌خبری و سـردرگمی است، نه از سـر تحقیق.زیرا تحقیق برای تمیز درست از نادرست، و حق از باطل است و کسـی که حوصـله تحقیق ندارد، سخن از بازشناخت حق و باطل را کنار می گذارد و ندای «صلح کل» سر می‌دهـد.اگر مقصـد از پلورالیسم، اعلام مبهم بودن و غیر قابل تمیز بودن حق از باطل است، فقیه پس از تحقیق، حق را از باطل تمیز می‌دهـد و دیگر معنا نـدارد مردم را به جمع بین حق باطل فراخوانـد.و اگر مقصود از پلورالیسم، دعوت به زنـدگی صـلح آمیز بـا پیروان سایر ادیان و مـذاهب است، فقیهان بزرگ ما نیز همواره بـدان دعوت کرده‌انـد و نتیجه آن نیز، زنـدگی‌همراه با صفای پیروان مذاهب مختلف در کنار هم بوده است، بدون اینکه ضـرورتی در چشم پوشـی نسبت به حقانیت و درستی طریقه خود احساس کنند.

ت: گفته شده است: «اصل در عالم طبیعت و اجتماع، کثرت است، نه وحدت، و تباین است نه تشابه» (۵۵)

اولا: چه ضـرورتی بر یکسان شمردن طبیعت و اجتماع است، آیا هر حکمی بر طبیعت رفت، بر اجتماع نیز می‌رود؟ آیا این فکر سرچشمه گرفته از تفکر طبیعت گرایی قرن ۱۸ اروپا « (Naturalism) » نیست؟

ثانیا: این اصل از کجا گرفته شـده و در کجا ثابت شده است؟ چه اسـتدلالی عقلی و چه سـندی نقلی و چه دلیلی تجربی بر آن گواه است؟

ثالثا: اگر اصل در اجتماع، کثرت است نه وحدت، چرا قرآن، انسانها را بر خلاف این اصل، به وحدت فرا می‌خواند؟

«و اعتصموا بحبل الله جمیعا و لا تفرقوا»

۴۰ همه به ریسمان خدا چنگ زنید و پراکنده نشوید.

«و لا تکونوا کالذین تفرقوا و اختلفوا من بعد ما جاء هم البینات»

۴۱ همچون آنان نباشید که پراکنده شدند و پس از دیدن نشانه‌ها، اختلاف کردند.

«و لا تکونوا من المشرکین، من الذین فرقوا دینهم و کانوا شیعا»

چون مشرکین نباشید که تفرقه کردند و گروه گروه شدند.

«ان الذین فرقوا دینهم و کانوا شیعا لست منهم فی شیء»

آنانکه دین خود را پراکندند و گروه گروه شدند تو در میان ایشان جایگاهی نداری

«ان فرعون علا فی الارض و جعل اهلها شیعا»

همانا فرعون در زمینی برتری جلست را اهل آنرا فرقه فرقه ساخت.

در آیات فوق و بسیاری از آیات دیگر، خداوند، مردم را به وحدت و پرهیز از تفرقه، اختلاف و چند دستگی دعوت می‌کند و ایجاد تکثر و تباین در اجتماع را کار فرعون برای سلطه جویی خود دانسته است.

در پایان، لازم است نکاتی را برای خوانندگان عزیز بیان کنیم:

۱ آنچه در این نوشته آمد، همه آن چیزی نیست که در مقاله «صراطهای مستقیم»، قابل نقد است.ما به برخی از موارد این تفکر پرداختیم که خلاف صریح معیارهای اسلامی یا عقلی بود.

۲ در مقام نقد، ناگزیر به پاسخهای کوتاه بسنده کردیم، زیرا طولانی شدن پاسخها خارج از حوصله چنین نقدی است.

سعی شد به نقد مقاله پرداخته شود، نه نقد نویسنده، تا خوانندگان به «ما قیل» توجه کنند، نه به «من قال».

۴ خوانندگان را برای فهم دین و معارف دینی به کتاب خدا و سنت پیامبر (ص) و امامان علیهم السلام ارجاع می‌دهیم و پس از آنان، به عالمان ربانی که دین را از سرچشمه اصلی آن گرفته‌اند و برای فراگرفتن علم دین، تحقیق کرده‌اند، نه کسانی که دین را از غربیان آموخته‌اند و آموخته‌های خود را معیار درستی و نادرستی کتاب و سنت قرار داده‌اند و دیدگاههای از پیش پذیرفته خود را بر قرآن و سنت، تحمیل و آن را تفسیر به رأی می‌کنند.خطر بزرگی که امروزه فرهنگ اسلامی ما را تهدید می‌کند، تفسیر متون دینی بر اساس هواها، هوسها و بافته‌های متکلمین سایر ادیان و داوریهای اندیشمندان غربی غیر معتقد به اسلام است که باید از رویکردن به آنها و دل بستن به آنها پرهیز کرد.و السلام علی من اتبع الهدی

پی‌نوشتها

۱ صراطهای مستقیم.کیان ۳۶

۲ آل عمران/ ۷

۳ اسراء/ ۹

۴ آل عمران/ ۷

۵ مقاله فوق الذکر

۶ همان

۷ شوری/ ۱۳

۸ آل عمران/ ۱۹

۹ مائده/ ۳

۱۰ توبه/۳۳، فتح/۲۸ و الصف/ ۹

۱۱ مائده/ ۱۵

۱۲ بقره/ ۷۹

۱۳ نحل/ ۶۴

۱۴ عهد عتیق (تورات) سفر پیدایش باب سی و دوم

۱۵ عهد عتیق (تورات) سفر پیدایش باب نهم

۱۶ عهد عتیق (تورات) سفر پیدایش باب نوزدهم

۱۷ انبیاء/ ۹۲

۱۸ حمد/ ۶

شورای/ ۵۳

۲۰ آل عمران/ ۶۴

۲۱ همان مقاله

۲۲ همان

۲۳ سبار/ ۱۳

۲۴ ص/ ۲۴

۲۵ هود/ ۴۰

۲۶ واقعه/۴۰ ۲۷

۲۷ ص/ ۸۳

۲۸ اعراف؟ ۱۷

۲۹ انسان/ ۳

۳۰ کهف؟ ۲۹

۳۱ ابراهیم/ ۲۲

۳۲ نحل/۱۰۰ ۹۹

۳۳ رعد/ ۱۷

۳۴ نهج البلاغه خطبه ۵۰

۳۵ همان مقاله

۳۶ الجن/۲۸ ۲۶

۳۷ بقره/ ۹۷

۳۸ جمعه/ ۲

۳۹ نحل/ ۴۴

۴۰ نهج البلاغه خطبه ۵۰

۴۱ همان مقاله

۴۲ زمر/ ۳

۴۳ نساء/ ۱۴۶

۴۴ انعام/ ۵۳

۴۵ همان مقاله

۴۶ همان

۴۷ همان

۴۸ وسائل الشیعهٔ، کتاب القضاء، ابواب صفات قاضی باب ۸ حدیث ۵۰ و کتاب حکومت اسلامی امام خمینی (ره) ص ۶۴ و کتب متعدد فقهی

۴۹ همان مقاله

۵۰ البیان فی تفسیر القرآن خویی ص ۲۱۱ و ۲۱۹

۵۱ مائده/ ۳

۵۲ زخرف/ ۲۳

۵۳ همان مقاله

۵۴ همان

۵۵ همان

منبع: مجله کتاب نقد، ش ۴

نویسنده: غلامرضا مصباحی

نگاهی درون دینی به «پلورالیزم دینی»

مقدمه

ارتباط و برخورد تمدنها باعث شده است که مراکز علمی در ایران با رویکردهای دینی اروپائیان آشنا شده و تنشهایی میان آن با تفکر دینی خود، مشاهده کرده‌اند که باعث تبلور حساسیتهای نوینی شده است.متفکرانی که در این صحنه، شرکت جستند، به دو دسته تقسیم می‌شوند: پاره‌ای از آنها در صدد انتقال و تبیین آن اندیشه‌ها بوده و در عرصه چالش میان تفکرات دینی و رهیافتهای وارداتی، به انطباق و سازش دادن معرفت دینی با معارف وارداتی حکم کردند و دسته دیگر، دلسوزانه و دردمندانه پس از درک صحیح مبانی و اندیشه‌های بیگانه، در صدد حفظ معارف دینی و پاسداری از حریم شریعت برآمده و بجای آنکه موضعی منفعلانه را برگزینند و شریعت الهی را فدای طریقت اروپایی کنند، به حمایت از متون الهی پرداختند و با بیان و بنان به اتکای ملاکها و ضوابط منطقی و عقلانی، پاسدار قلمروی دین شدند.ناگفته نماند که این حمایت و صیانت از دین و معرفت دینی، به هیچ وجه منافاتی با تکامل در اندیشه‌های دینی ندارد و دوران اخیر را می‌توان دوران تحرک نوین و بالندگی طراوت آمیز و چالش شورانگیز آراء دانست.

از نگاه دیگر، شاید بتوان گفت که در قبال این چالشها و ستیزهای کلامی و معرفت شناختی و دین پژوهی، سه واکنش عمده پدید آمده است:

واکنش غرب زدگی ۲ واکنش غرب ستیزی افراطی ۳ واکنش نوگرائی اسلامی که البته واکنش اخیر در فرایند خود، به شکلهای گوناگون التقاطی و خالص، تنوع یافته است.

نکته مهمی که هر متفکر درد آشنا باید بدان متفطن باشد اینکه اولا رخنه‌های دین پژوهی در این سامان، همانند سایر تحولات سده‌های اخیر، از مغرب زمین ریزش کرده است.این تحولات در آن دیار نیز از رنسانس، عموما و از عصر روشنگری « (Enlightenment) » خصوصا، معلول دگرگونی بنیادین در نظام معرفت شناختی آنان بوده که از پیامدهای آن، پیدایش مکاتبی چون لیبرالیسم، سکولاریزم، پلورالیسم نحله‌های گوناگون در این حوزه‌ها می‌باشد.

باید توجه داشت که اولاـ آیا ورود و طرح این پیامدها در جامعه ما بدون در نظر گرفتن روند طبیعی آنها، توجیهی معقول و منطقی دارد؟ ثانیا آیا مروجان این مرامها از قبیل پلورالیسم دینی، به پیامدهای نظری و عملی آن، در جامعه واقفند؟

این همان نکته مهمی است که باید در آن اندیشید.خط قرمز کشیدن بر تفاوت میان عقائد و تمایز مکاتب توحیدی و مشرکانه چه پیامی برای بشریت و مسلمین دارد؟! و اصولا در اینصورت، کفر و ایمان، حلال و حرام، اطاعت و عصیان، عقاب و ثواب، بهشت و دوزخ و صدها مفهوم دینی دیگر، چه معنایی پیدا می‌کنند؟

کثرت گرایی دینی

کثرت گرایی دینی

کثرت گرایی دینی « (Religious pluralism)، » مرامی است که اصالت را به کثرت گرایی می‌دهد.این اندیشه، خود به گرایشهای متفاوتی چون پلورالیسم اخلاقی، سیاسی، اجتماعی و دینی تقسیم شده است.پرسشهای مهمی که در پلورالیسم دینی، با آن مواجهیم، اینستکه آیا همه ادیان و عقائد، بر حقند؟! بدون شک، هر متفکری در برخورد اولیه با همه ادیان، با فرض انحصارگرایی « (Exdusirism) » روبرو می‌شود.هر دینداری، سعادت و حقانیت را منحصرا در عقاید خود می‌انگارد و این دو ویژگی را از سایر مسالک، سلب می‌کند.

آیا راه سعادت و حقیقت، متعدد است یا واحد؟ این پرسش را از دو منظر می‌توان پاسخ داد: نخست از چشم‌اندازی با توجه به رویکردهای متفاوت، دوم: از منظر درون دینی و با مراجعه به آیات و روایات.

این نوشتار در صدد است تا از منظر دوم، به مسئله بنگرد و پاسخ آن را از این زاویه بجوید.این نگاه، به توصیه قرآن، انتخاب شده است که می‌فرماید:

فان تنازعتم فی شیء فردوه الی الله و الرسول ان کنتم تؤمنون بالله و الیوم الاخر ذلک خیر و احسن تأویلا

(نساء ۵۹) پس هرگاه در امری اختلاف نظر داشتید، اگر به خدا و امر واپسین ایمان دارید، آن را به (کتاب) خدا و (سنت) پیامبر عرضه دارید.این بهتر و نیک فرجام است.شاید بتوان گفت در سر تا سر قرآن و روایات ما، با پلورالیسم دینی (از منظری که ما بدان خواهیم پرداخت)، مخالفت شده است.

البته کثرت گرایی دینی، با رویکردهای متفاوتی عرضه شده است:

رویکرد یک

رویکرد تبادل نظر و گفتگوی بین الادیان، با نمایندگانی چون، نینیان اسمارت « (Ninian smart)، » ویلفرد کنت ول اسمیت « (Wilfred cant well smith) ».

این رویکرد، سه گونه تفسیر را متحمل شده است:

تفسیر نخست، آنستکه متدینان با روشی عقلی و منطقی و خرد پذیر، باید به بررسی اصول دینی تمام ادیان بپردازند و با ضوابط معرفت شناسی و منطقی، به سایر ادیان، گوش فرا دهند تا به دین صحیح‌تر نایل آیند.این رویکرد، از نظر قرآن کریم کاملا پذیرفته شده است و حق تعالی با صراحت تمام می‌فرماید:

فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه اولئك الذین هدیهم الله و اولئك هم اولوالالباب

(زمر ۱۸).پس بشارت ده به آن بندگان من که به سخن، گوش فرا می‌دهند و بهترین آنرا پیروی می‌کنند.اینانند که خدایشان راه نموده و اینانند همان خردمندان.

در جای دیگر، تقلید کورکورانه مشرکان از آباء و اجداد را مورد انکار و نکوهش قرار می‌دهد و می‌فرماید:

و اذا قیل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفینا علیه آباءنا ا و لو کان آبائهم لا یعقلون شیئا و لا یهتدون؟

(بقره ۱۷۰) یعنی چون به آنها گفته شود که از آنچه خدا نازل کرده است، پیروی کنید، می‌گویند: نه، بلکه از چیزی که پدران خود را بر آن یافته‌ایم، پیروی می‌کنیم.آیا هر چند پدرانشان چیزی را درك نمی‌کرده و به راه صواب نمی‌رفته‌اند (باز هم در خور پیروی هستند)؟ شاید بتوان آیاتی را که تعقل، تدبر و تفکر را مورد تأکید و سفارش قرار داده‌اند، به اصول ادیان نیز حمل کرد.در این آیات آمده است:

لعلکم تعقلون

(بقره ۷۳)

لقوم یعلمون

(بقره ۱۶۴)

یجعل الله الرجس علی الذین لا یعقلون

(یونس ۱۰۰)

ان شر الدواب عند الله الصم البکم الذین لا یعقلون

(انفال ۲۲).

البته کلیه گزاره‌های دینی را نمی‌توان با ملاکهای بشری، اثبات یا ابطال کرد و برخی از آنها از دایره اثبات و ابطال ما خارجند.این دسته از قضایا، منزلت و رتبه‌ای بعد از گزاره‌های ریشه‌ای و اصولی دارند و نوعا گزاره‌های جزیی بین الادیان را تشکیل می‌دهند.

دومین: تفسیر تبادل نظر و گفتگوی بین الادیان، از منظر روانشناسانه و جامعه شناسانه، بدین معنا که متدینان و مذاهب مختلف، با احساس همدلی و شرح صدر، برای تقریب قلبی و باطنی با یکدیگر به گفتگو بنشینند و با تسامح برای زوال تشنج‌های اجتماعی، حلقه‌هایی ترتیب دهند، گر چه هیچگاه به نتایج یکسان معرفت شناختی نایل نیایند.

پیشوایان و متفکران اسلامی، خصوصا ائمه اهل بیت (ع)، در باب مناظره و نحوه احتجاج، مطالب عمیقی گفته‌اند و گاه در

پاره‌ای مکاتب و مدارس خود، آن را به عنوان دانش، به شاگردان خود تعلیم می‌دادند، سعه صدر، اخلاق نیکو، جدال احسن، ترک دشنام به رقیب، تحمل یکدیگر، احترام به اصول و عقاید مخالفان و حرمت جدل و مراء، گوشه‌ای از تعالیم اسلام است.
شیخ مفید در رساله تصحیح اعتقادات الامامیه، در پاسخ به فهم صدوق از روایاتی که از جدل، نهی کرده‌اند، بعد از تقسیم بندی جدل به حق و باطل، می‌فرماید که جدال حق، مورد تشویق و تأیید قرآن و فرمان پیشوایان دین بوده است.وی برای اثبات مدعای خود، به آیات:
و جادلهم بالتی هی احسن
(نحل ۱۲۵)،
و لا تجادلوا اهل الکتاب الا بالتی هی احسن
(عنکبوت ۴۶)،
قالوا یا نوح جادلتنا فاکثرت جدالنا
(هود ۳۲)،
الم تر الی الذی حاج ابراهیم فی ربه
(بقره ۲۵۹) استشهاد می‌کند. (۱)
در فرهنگ و دستاوردهای دینی اسلام، مراء و جدال غیر احسن، مورد نهی و نکوهش قرار گرفته است و پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم)، ترک آنها را واجب و شرط رسیدن به «حقیقت ایمان» و ورود به مراتب عالی بهشت شمرده است.اندیشمندان اخلاق نیز، این صفات رذیله را جزء آفات زبان معرفی کرده‌اند (۲)، معنای جدال غیر احسن، اینستکه حقی به باطل یا باطلی به حق، بدل گردد و بر «باطل آشکار»، پافشاری شود.
سیره عملی معصومین نیز جدال احسن و گفتگو بوده است، بعنوان نمونه بعد از جنگ صفین، وقتی یک‌مرد عرب از حضرت علی (ع) درباره قضا و قدر سوال می‌کند.حضرت با حوصله تمام به پاسخ می‌پردازد، به گونه‌ای که عرب، به وجد آمده و در شأن و عظمت آن حضرت، اشعاری می‌سراید و یا در مسیر جنگ، شخصی، مسائلی از توحید می‌پرسد و اصحاب، او را سرزنش می‌کنند ولی حضرت، با کمال شرح صدر به پرسش او پاسخ می‌دهد.
همچنین در احتجاجات امام صادق (ع) است که گاه ملحدان و زنادقه‌ای که در مناظرات خود با اصحاب حضرت، به ستوه می‌آمدند و یا از نحوه برخورد آنها افسرده می‌شدند، در وصف امام صادق (ع) می‌گفتند که ما هر گاه سوال و اعتراض و شبهه‌ای داشتیم، نزد آن حضرت می‌رفتیم و بدون ناراحتی، با آغوشی باز به پاسخ شبهات ما مشغول می‌شد.
بدون شک، سعه صدر و تحمل یکدیگر و حوصله استماع کلام رقیب و احساس همدلی از اسلامی‌ترین و منطقی‌ترین شرایط گفتگوست که مع الاسف در جامعه ما هنوز جایگاه خود را باز نکرده است و در نهایت، جدال احسن به مرآء و جدال غیر احسن بدل می‌شود.
نکته دیگری که در باب گفتگو و مناظره و جدل از قرآن مجید استفاده می‌شود تأکید بر جدال از روی علم و آگاهی است یعنی پس از تحقق بینه و علم و کشف حق، باید به سراغ مناظره رفت.در اینجا لازم می‌بینیم به برخی از آیات مربوط به جدل و کیفیت بحث و مناظره اشاره کنم:
۱ و لا تسبوا الذین یدعون من دون الله فیسبو الله عدوا بغیر علم
(انعام ۱۰۸)

دشنام ندهید به آنان که جز خدا را می‌خوانند، تا دشنام ندهند خدا را ستمگرانه به نادانی.

۱ و من الناس من یجادل بغیر علم و یتبع کل شیطان مرید

(حج ۳)

و برخی از مردم درباره خدا، بدون هیچ علمی، مجادله می‌کنند و از هر شیطان سرکشی، پیروی می‌نمایند.

۲ و جادلوا بالباطل لیدحضوا به الحق

(غافر ۵)

و به باطل، جدال نمودند تا حقیقت را با آن پایمال کنند.

۳ یجادلونک فی الحق بعد ما تبین

(انفال ۶)

با تو درباره حق بعد از آنکه روشن گردید مجادله می‌کنند.

۴ یا اهل الکتاب لم تلبسون الحق بالباطل و تکتمون الحق و انتم تعلمون

(آل عمران ۷۱)

ای اهل کتاب، چرا حق را به باطل درمی‌آمیزید و حقیقت را کتمان می‌کنید با اینکه خود می‌دانید؟

۵ فمن حاجک فیه من بعد ما جائک من العلم

(آل عمران ۶۱)

پس هر که در این (باره) پس از دانشی که تو را (حاصل) آمده با تو محاجه کند، بگو ...

۶ ها انتم هؤلاء حاججتم فیما لکم به علم فلم تحاجون فیما لیس لکم به علم و الله یعلم و انتم لا تعلمون

(آل عمران ۶۶) هان، شما (اهل کتاب) همانان هستید که درباره آنچه نسبت به آن دانشی داشتید، محاجه کردید، پس چرا در مورد چیزی که بدان دانشی ندارید، محاجه می‌کنید؟ با آنکه خدا می‌داند و شما نمی‌دانید.

تفسیر سوم: رویکرد گفتگوی بین الادیان بر اساس تردید در معتقدات دینی خود است و این تفسیر با چنین پیش فرضی، علاوه بر آنکه نظام گفتگو را بهم می‌زند و اصل مسئله را محو می‌سازد، با دستاوردهای مکتب اهل بیت نیز ناسازگار است.حضرت علی علیه السلام در باب استقامت در دین و حفظ آن می‌فرماید:

۱ افضل السعادة استقامة الدین (غرر الحکم ص ۸۵) برترین سعادت، استقامت در دین است.

۲ حفظ الدین ثمرة المعرفة و رأس الحکمة (غرر الحکم ج ص ۳۸۳) نگهداشتن دین، نتیجه معرفت و ریشه حکمت است.

۳ حصنوا الدین بالدنیا و لا تحصنوا الدنیا بالدین (غرر الحکم ج ۱ ص ۳۸۳) دین‌تان را بوسیله دنیا حفظ کنید و مبادا دنیاتان را به کمک دین، نگهدارید.

۴ ثمرة الدین قوة الیقین (تصنیف غرر الحکم ص ۸۶) میوه دین، قدرت یقین است.

۵ الایمان شجرة اصلها الیقین (همان ص ۸۷) ایمان، درختی است که ریشه‌اش یقین است.

۶ ما آمن بالله من سکن الشک قلبه (همان) کسی که در قلبش، شک و تردید (در مسایل دینی) جایگزین شود، به خدا ایمان ندارد.

رویکرد دوم

پلورالیسم دینی، از طریق نسبیت‌گرایی و شکاکیت معرفت شناختی شکل گرفته است.این دیدگاه، پدیدارهای فرهنگی، آرا و نظرات دینی و اخلاقی را در معرض تحول تاریخی دیده و یا میان واقعیت فی نفسه و واقعیت در نزد ما تمایز غیر قابل حل، قائل است و در نهایت، به نوعی نسبیت و شکاکیت منتهی می‌شود.این نظریه که چهارچوب فلسفی کانت را پذیرفته است، توسط جان هیک بسط یافت.اما، نه تنها نمی‌تواند تئوری «صراطهای مستقیم» را توجیه کند بلکه چه بسا لازمه آن، اینست که همه تفاسیر دینی، را صراطهای غیر مستقیم و معارف غیر صحیح بداند.نگرش اجمالی به آیات قرآن، روشن می‌کند که به هیچ وجه اعتقاد به شکاکیت و نسبیت، مورد پذیرش خداوند نیست و لذا در مقابل بهانه شکاکان، از واژه بینات یعنی آیات روشن و واضح، استفاده می‌شود.پس رسیدن به حقیقت، امکان پذیر است:

الف: دسته اول، آیاتی که شکاکان را صریحا مورد سرزنش قرار می‌دهد:

۱ بل ادراک علمهم فی الآخرة بل هم فی شک منها بل هم منها عمون

(نمل ۶۶)

آنان، دانش خویش را درباره آخرت، از دست گذاردند و در شک قرار دارند بلکه در مورد آن نابینا هستند.

۲ و لقد آتینا موسی الکتاب فاختلف فیه لولا کلمة سبقت من ربک لقضی بینهم و انهم لفی شک منه مریب.

(هود ۱۰)

ما به موسی (ع)، کتاب را عطا کردیم، آنگاه در آن اختلاف کردند و اگر سخنی که از جانب خدا پیشی گرفته است، نبود، در میان آنها حکم نهایی می‌شد و بدرستیکه آنها نسبت بدان، در شک هستند.

ب: آیاتی که شک را در موارد خاصی بویژه، ناروا می‌داند:

و اذا قیل ان وعد الله حق و الساعة لا ریب فیها قلتم ما ندری ما الساعة ان نظن الا ظنا و ما نحن بمستیقنین

(جاثیه ۳۲) وقتی گفته می‌شود وعده خدا حق است و در تحقق قیامت، شک و تردیدی نیست، شما گفتید ما قیامت را نمی‌فهمیم و درباره آن گمان برده و نسبت به آن یقین نداریم.

ج: آیاتی که ادله انبیاء را روشن و آشکار توصیف می‌کند و شک شکاکان را بی‌وجه معرفی می‌نماید.

الم یأتکم نباء الذین من قبلکم قوم نوح و عاد و ثمود و الذین من بعدهم لا یعلمهم الا الله جائتهم رسلهم بالبینات فردوا ایدیهم فی افواههم و قالوا انا کفرنا بما ارسلتم به و انا لفی شک مما تدعوننا الیه مریب قالت رسلهم افی الله شک فاطر السموات و الارض

(ابراهیم ۱۰ ۹)

آیا اخبار پیشینیان از قوم نوح، عاد، ثمود و دیگرانی که بعد از آنها بودند و جز خداوند، کسی از حالشان با خبر نیست، به شما نرسیده است؟ رسولان و پیامبران آنان با آیات روشن و آشکار بسوی آنان می‌آمدند ولی آنها با دست دهانشان را می‌بستند و یا با دست خود، جلو گفتار آنان را می‌گرفتند و می‌گفتند که ما در آنچه شما، ما را به آن می‌خوانید، شک و تردید داریم.رسولان می‌گفتند آیا در خداوندی که آفریننده آسمان و زمین است می‌توان شک کرد؟

رویکرد سوم

کثرت گرایی دینی، بر اساس مبانی جدید هرمنوتیک استوار است.این رویکرد می‌پندارد که متون دینی، صامت و خالی از

معانی‌اند.وقتی عبارات، آبستن به معانی نباشند و همچون دهانهای باز و شکمهای خالی بمانند که تئوریهای هر عصر، بر زبان دین تأثیر بگذارند، بالطبع، برداشتی معرفتی از متون دین، ممکن نخواهد شد و از این رو هر شناختی از دین، کاملا شخصی می‌باشد (۳).این رویکرد نیز قابل قبول نیست و گرفتار نقدهای فراوانی است و از آنجهت که نگارنده در این نوشتار، فقط از منظر «درون دین» به نقد رویکردهای پلورالیسم دینی پرداخته است، در این بخش نیز، به آیات و روایاتی اشاره می‌کنیم که با این مبنا در هرمنوتیک و تفسیر متون، مخالفت صریح کرده‌اند:

۱ و انزلنا معهم الکتاب و المیزان لیقوم الناس بالقسط

(حدید ۲۵)

ما بر مردم، کتاب و میزان را نازل کردیم تا مردم به قسط و عدل قیام کنند.

پس قرآن میزانی است برای اعمال قسط، اگر هر کسی، برداشتی از قرآن، (آنهم بر اساس صامت بودن عبارات)، داشته باشند، معیار تمییزی بین عدالت و ظلم، در قرآن وجود نخواهد داشت و این با آیه مذکور، کاملا تعارض دارد.

۲ و نزلنا علیک الکتاب تبیانا لکل شیء

(نحل ۸۹)

۳ و تلک حدود الله یبینها لقوم یعلمون

(بقره ۲۳۰)

۴ لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی

(بقره ۲۵۶)

۵ حضرت علی (ع) در نهج البلاغه، درباره اوصاف قرآن، فرمایند: سپس کتاب آسمانی یعنی قرآن را بر او نازل فرمود.نوری که خاموشی ندارد، چراغی که افروختگی آن، زوال نپذیرد.راهی که گمراهی در آن وجود ندارد.شعاعی که روشنی آن، تیرگی نگیرد.فرقان و جدا کننده حق از باطل، که درخشش دلیلش به خاموشی نگراید (نهج البلاغه صبحی صالح خطبه ۱۹۸)

۶ انا لم نحکم الرجال و انما حکمنا القرآن (خطبه ۱۲۵) ما افراد را حکم قرار ندادیم.تنها قرآن را به حکمیت گزیدیم.

۷ الا ان فیه علم ما یأتی و الحدیث عن الماضی و دواء دائکم و نظم ما بینکم (خطبه ۱۵۸)

آگاه باشید در قرآن، علوم آینده و اخبار گذشته و داروی بیماریها و نظم حیات اجتماعی شما است.

۸ فهو بینهم شاهد صادق و صامت ناطق (۱۴۷) دین، در میان آنان، گواهی است صادق، ساکتی است سخنگو.

۱۰ فالقرآن آمر زاجر و صامت ناطق و حجة الله علی خلقه (خطبه ۱۸۳) قرآن، فرمان دهنده‌ای است باز دارنده، ساکتی است گویا و حجت خداوند است بر مخلوقش.

رویکرد چهارمین

آن کثرت‌گرایی دینی که شاید افراطی‌ترین سطح کثرت گرایی باشد، عبارت از «بر حق دانستن» همه ادیان آسمانی، بدون هیچگونه تفاوت میان اسلام، مسیحیت و یهودیت و ... است و حتی وسیعتر یعنی کلیه مکاتب آسمانی و غیر آسمانی از قبیل بودئیزم، هندوئیزم و نیز مکاتب الحادی مانند مارکسیسم)، تضمین کننده سعادت بوده و حقانیت و رسمیت دارد.بر این اساس، هیچ تفاوت معرفت‌شناسانه یا فرجام شناسانه میان ادیان، با یکدیگر و با سایر مکاتب بشری، قابل تصویر نیست.این رویکرد،

بحران منطقی و عقلی صریحی در بردارد اجتماع نقیضین و ضدین را توصیه می کند زیرا انسان، با پذیرش حقانیت «توحید در اسلام»، و «تثلیث در مسیحیت»، و «الوهیت برهما و بودا»، به نوعی تناقض گویی صریح و آشکار می‌رسد.بعلاوه از منظر درون دین نیز، آیات و روایات ما به صراحت و صد در صد با آن مخالفند.

اینک به برخی از آیات و روایاتی که با این رویکرد از پلورالیسم، تعارض دارد، اشاره می کنیم:

۱ آیات فراوانی در قرآن، درباره صراط وجود دارد که با اتصاف آن به مستقیم یا سوی و نیز با اضافه آن به ربی، ربک، عزیز، حمید، الله و یاء متکلم، نوع خاصی از صراط را معرفی می کند و باقی راهها را منحرف می‌شمارد.پس با اتصاف و اضافه کلمه صراط به این واژه‌ها و اوصاف، نمی‌توان کلمه صراط را نکرده دانست و از آن، صراطهای مستقیم را برداشت کرد و راههای متعدد در ادیان را، مسیر رسیدن به سعادت و حقیقت، دانست و این نظریه را به قرآن هم نسبت داد!! بویژه با توجه به «ال» تعریف که در قرآن، در این کلمه اضافه شده است و دلالت بر انحصار دارد.

اهدنا الصراط المستقیم

(فاتحه ۶)

ان هذا صراطی مستقیما فاتبعوه

(انعام ۱۵۳)

فاتبعنی اهدک صراطا سویا

(مریم ۴۳)

یهدی الی صراط العزیز الحمید

(سبأ ۶)

۲ روایاتی که اسلام را به دو دسته «مقبول» و «مردود» تقسیم می کند و برخی از اسلام شناسیها را جزء صراط مستقیم نمی‌داند به تعبیر ائمه (ع)، فقط نامی از اسلام را دارند از محتوای آن خالی‌اند، مانند: الف: حدیثی که در شأن عبد الله بن ابی امیه، برادر ام سلمه همسر پیامبر، روایت شده است که: روزی برادر ام سلمه‌به خواهرش گفت: رسول خدا، اسلام همه مردم را پذیرفت ولی اسلام مرا رد نمود.ام سلمه علت را از حضرت پرسید.حضرت رسول (ص) در جواب فرمود: یا ام سلمه ان اخاک کذبنی تکذیبا لم یکذبنی احد من الناس (بحار ج ۲۱ ص ۱۱۶) یعنی اسلام راستین ندارد زیرا بدتر از هر کسی مرا تکذیب می کرد.

ب: پیامبر اسلام فرمودند: بر امت من، زمانی خواهد آمد که از قرآن، جز خطوطش و از اسلام، جز اسمش، چیز دیگری باقی نماند (بحار ج ۱۸ ص ۱۴۶ ح ۷)

۳ روایات و آیات فراوانی که دعوت به اسلام را لازم و وظیفه معرفی می کند.این دعوت، یهودیان و مسیحیان را نیز در بر گرفته است.حال آنکه اگر همه ادیان، صراطهای سعادت و حقیقت باشند، دعوت به یک دین خاص، لغو است.حتی در روایاتی آمده است که اگر نپذیرفتند، از آنها جزیه مطالبه کنید.

الف: از ابن عباس در تفسیر آیه (

و اذا قیل لهم اتبعوا ما نزل الله

)، نقل شده است که پیامبر، یهودیان را به اسلام، دعوت می‌کرد و آنها نمی‌پذیرفتند و می گفتند: بل نتبع ما وجدنا علیه آباءنا یعنی از پدرانمان پیروی می کنیم (بحار ج ۹ ص ۶۹)

ب: رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، امام علی (علیه السلام) را به یمن فرستاد تا مردم آنجا را به اسلام دعوت کند. (بحار ج ۱ ص ۳۶) دعوت به اسلام، منع از پذیرش سایر مکاتب است.
ج: وقتی جریان مباهله اتفاق افتاد پیامبر که در مسایل اعتقادی با مسیحیان نجران اختلاف داشت، رئیس آنها را به پذیرش اسلام فراخواند. (بحار ج ۲۱ ص ۳۴۱ و باب ۳۲)
د: در تفسیر آیه
بئس ما اشتروا به انفسهم،
امام (ع) فرمود: خداوند یهودیان را مذمت کرد و کار آنها را عیب دانست و به پیامبر دستور داد که آنها را در اسلام داخل نماید و یا با حقارت، از آنها جزیه بگیرد. (بحار ج ۹ ص ۱۸۲ ح ۱۰)
۴ دسته دیگر، روایاتی هستند که حتی منکران امامت و ولایت ائمه اطهار (ع) را، خارج از دین اسلام، معرفی می کنند، گر چه به پذیرش اسلام اعتراف بکنند و سایر اعمال را بجا آورند.
الف: قال رسول الله (ص): التارکون ولایة علی (ع) المنکرون لفضله المظاهرون اعداءه، خارجون عن الاسلام من مات منهم علی ذلک (بحار ج ۲۷، ح ۶۰ ص ۲۳۸)
ب: قال رسول الله (ص): ان النجوم فی السماء، امان من الغرق و اهل بیتی امان لامتی من الضلالة فی ادیانهم لا یهلکون منهم من یتبعون هدیه و سنته.یعنی تبعیت از سنت اهل بیت پیامبر (ص) است که، مردم را از ضلالت و هلاکت نجات می‌دهند (بحار ج ۲۳ ح ۴۷ ص ۱۲۳)
ج: ضریس کناسی از امام باقر (ع) پرسید که موحدان و معترفین به نبوت پیامبر (ص) که امامی ندارند وبه ولایت شما آگاه نیستند، چه وضعیتی دارند؟ حضرت (ع) فرمود: اگر اعمال صالح انجام داده باشند و نسبت به اهل بیت (ع) اظهار دشمنی نکرده باشند، محاسبه آنها با خداست و با حسابرسی حسنات و سیئات، با آنها معامله می‌شود.این دسته، موقوفون لامر الله نام دارند همانند مستضعفین، اطفال و غیره.و اما اگر ناصبی باشند، در آتش جهنم خواهند بود. (بحار ج ۶ ح ۷ ص ۲۸۶)
د: قال رسول الله (ص): من جحد علیا امامته من بعدی فانما حجد نبوتی و من جحد نبوتی فقد جحد الله ربوبیته.
ه: امام باقر، مبانی اسلام را پنج امر می‌شمارد: ۱ اقامه نماز ۲ پرداخت زکات ۳ روزه ماه رمضان ۴ حج خانه خدا ۵ ولایت اهل بیت (ع)، (بحار ص ۲۷).از روایات و از اجماع علمای امامیه، بدست می آید که تنها راه رسیدن به هدایت و سعادت و حقیقت، اطاعت از خاندان رسالت است و سایر فرق و مذاهب، در مسیر صحیح نیستند.پلورالیسم درون دینی، بر این باور است که همه تفسیرهای مختلف از دین واحد، که به پیدایش مذاهب و فرقه‌های متفاوت منجر می‌شود، صاحب حقیقت و سعادتند.پلورالیزم دینی هم معتقد است که همه ادیان، واجد حقیقت و سعادت می‌باشند.اما علمای شیعه، با استفاده از این روایات، نه تنها «پلورالیسم مطلق برون دینی» را نمی‌پذیرند، بلکه «پلورالیسم درون دینی» را نیز ابطال می کنند.شیخ مفید در کتاب المسایل می‌نویسد: «من انکر امامة احد من الائمة و جحد ما اوجبه الله تعالی له من فرض الطاعة فهو کافر ضال.
شیخ طوسی نیز در کتاب تلخیص الشافی می‌نویسد، عندنا ان من حارب امیر المؤمنین (ع) فهو کافر و الدلیل علی ذلك اجماع الفرقة المحقة الامامیة علی ذلك و اجماعهم حجة و ایضا فنحن نعلم ان من حاربه کان منکر الامامة و دافعا لها و دفع الامامة کفر کما ان دفع النبوة کفر لان الجهل بهما علی حد واحد (حق الیقین، ص ۱۸۹)
۵ سعید و شقی کیانند؟ کسانی که دوستدار و موافقان امام علی (ع) و اولاد او باشند، سعادتمند و در غیر اینصورت، اهل شقاوتند در این باب نیز روایات، بسیار است:

الف: قال رسول الله (ص): ان السعید کل السعید، حق البعید، من احب علیا فی حیاته و بعد موته و ان الشقی من ابغض علیا فی حیاته و بعد وفاته (بحار ج ۲۷ ص ۷۴ ج ۱ و ج ۳۹ ج ۳۲ ص ۲۵۷)

ب: فالسعید من اتبعنا و الشقی من عادانا و خالفنا (بحار ج ۴۶ ح ۱ ص ۳۰۶)

ج: افضل السعادهٔ استقامهٔ الدین (میزان الحکمه ج ۴ ص ۴۶۵)

د: سعادهٔ الرجل فی احراز دینه و العمل لآخرته (میزان الحکمهٔ ج ۴ ص ۴۶۴)

۶ روایاتی که در تبیین دین حق، مطالب ارزنده‌ای ارایه کرده‌اند و آن را به «اسلام» و «قرآن» و «ولایت»، تطبیق کرده‌اند:

الف: در تفسیر

(هو الذی ارسل رسوله بالهدی و دین الحق)

وارده شده است که (الولایهٔ هی دین الحق)، (بحار ج ۳۵ ح ۶ ص ۳۹۷ و ج ۲۳ ح ۲۹ ص ۳۱۸).ولایت اهل بیت (ع) دین حق است.

ب: از امیر مؤمنان نقل شده که پیامبر در پاسخ سئوال از حق فرمود: الاسلام و القرآن و الولایهٔ اذا انتهت الیک (بحار ج ۲۵ ح ۲۰ ص ۲۰۸ و ج ۳۵ ح ۱۲ ص ۲۸۳) حق، تنها اسلام و قرآن و ولایت تو (علی) است.

ج: امام صادق (ع) فرمودند: ان الحنیفیهٔ هی الاسلام (بحار ج ۳ ح ۲۱ ص ۲۸۱) دین توحیدی، تنها اسلام است.

راغب اصفهانی در تفسیر حنیف می‌نویسد: بمعنی صراط و مسیر مستقیم و کشش به سمت هدایت است. (مفردات راغب ص ۱۳۳)

د: عبد الله بن سلام که از رؤسای بنی اسرائیل بود، از پیامبر (ص) مسایلی را پرسش کرد و حضرت در پاسخهای خود فرمودند: دین خداوند، واحد است و تعدد بردار نیست.خدای سبحان نیز واحد است و شریکی ندارد. (بحار ج ۹ ح ۲ ص ۳۳۷)

رسول خدا در تفسیر اسلام، از جبرئیل نقل می‌کند که اسلام، دارای ده سهم است.هر کس از آنها بهره‌مند نباشد، زیانکار است.آنها عبارتند ازشهادت لا ـ اله الا ـ الله، نماز، زکات، و روزه، حج، جهاد، امر به معرف و نهی از منکر، جماعت و طاعت (بحار ج ۶ ح ۲ ص ۱۰۹)

حال که دانستیم اختلاف انبیا، در اصول نبوده است، (گر چه «شرایع»، اندکی متفاوت بوده‌اند)، پس اختلاف کنونی، نتیجه عدول پیروان سایر ادیان، از دین واحد خدایی یعنی اسلام است.آنان این سهام دهگانه را از دست داده‌اند و خود را گرفتار خسران و زیان نمودند.

۷ روایاتی که برخی از فرق و مذاهب را بی‌نصیب از اسلام معرفی می‌کند و دلالت صریح به ناسازگاری با پلورالیسم دینی دارند:

الف: قال الصادق (ع): ان ابی حدثنی عن ابیه عن جده (ع) ان رسول الله (ص) قال صنفان من امتی لا نصیب لهما فی الاسلام: الغلاهٔ و القدریهٔ (بحار ج ۵، ح ۹، ص ۸)

غالیان و اهل قدر، از امت من (یعنی مسلمان) نیستند.

ب: عن الرضا (ع) عن آبائه قال: قال رسول الله (ص) صنفان من امتی لیس لهما فی الاسلام نصیب: المرجئه و القدریهٔ (بحار ج ۵، ح ۵۲، ص ۱۱۸)

۸ دسته‌ای از روایات، در مقام بررسی روشهای دین شناسی، به ابطال از روشهای برخی مذاهب اشاره دارند.برای نمونه، از طرف ائمه شیعه (ع)، روش قیاس در پاره‌ای از مکاتب اهل سنت، مورد نکوهش قرارگرفته و فرموده‌اند:

اول من قاس ابلیس، لم یبن دین الاسلام علی القیاس (بحار ج ۲، ح ۴، ص ۲۸۸)

۹ پرسشهای خاصی که در برزخ، درباره خدا، پیامبر، دین، امام از اموات می‌پرسند و در صورت توقف، بابی از ابواب آتش به روی آنها گشوده خواهد شد، نشان دهنده وحدت صراط مستقیم و انحصار سعادت و هدایت است (ر.ک به بحار ح ۸، ص ۲۱۰)

۱۰ آیات و روایاتی که با برخی از عقاید و اعمال یهودیان و مسیحیان، معارضه می‌کنند و آنها را به صراحت، ناصواب و باطل می‌شمارند:

الف: قالت الیهود ید الله مغلولة غلت ایدیهم و لعنوا بما قالوا بل یداه مبسوطتان

(مائده ۶۴)

و یهود گفتند: دست خدا بسته است.دستهای خودشان بسته باد و به (سزای) آنچه گفتند، از رحمت خدا دور شوند بلکه هر دو دست او گشاده است، هر گونه بخواهد می‌بخشد.

ب: و قالت الیهود و النصاری نحن ابناؤ الله و احباؤه قل فلم یعذبکم بذنوبکم

(مائده ۱۸)

و یهودیان و مسیحیان گفتند: ما پسران خدا و دوستان او هستیم بگو: پس چرا شما را به (کیفر) گناهانتان، عذاب می‌کند؟

ج: و لن ترضی عنک الیهود و لا النصاری حتی تتبع ملتهم قل ان هدی الله هو الهدی و لئن اتبعت اهواءهم بعد الذی جاءک من العلم مالک من الله من ولی و لا نصیر

(بقره ۱۲۰)

و هرگز یهودیان و مسیحیان، از تو راضی نمی‌شوند مگر آنکه از کیش آنان پیروی کنی.بگو: در حقیقت، تنها هدایت خداست که هدایت (واقعی) است و چنانچه پس از آن علمی که تو را حاصل شد، باز از هوسهای آنان پیروی کنی، در برابر خدا سرور و یاوری نخواهی داشت.

د: و قالت الیهود عزیر ابن الله و قالت النصاری المسیح ابن الله ذلک قولهم بافواههم یضاهئون قول الذین کفروا من قبل قاتلهم الله انی یؤفکون

(توبه ۳۰)

و یهود گفتند: عزیر، پسر خداست.و نصاری گفتند: مسیح، پسر خداست.این سخنی است (باطل) که به زبان می‌آورند و به گفتار کسانی که پیش از این کافر شده‌اند، شباهت دارد.خدا آنها را بکشد.چگونه (از حق) بازگردانده می‌شوند؟

ه: اتخذوا احبارهم و رهبانهم اربابا من دون الله و المسیح ابن مریم و ما امروا الا لیعبدوا الها واحدا لا اله الا هو سبحانه عما یشرکون یریدون ان یطفئوا نور الله بافواههم و یأبی الله ان یتم نوره و لو کره الکافرون

(توبه ۳۲ ۳۱) اینان، دانشمندان و راهبان خود و مسیح پسر مریم را به جای خدا به الوهیت گرفتند، با آنکه مأمور نبودند جز اینکه خدای یگانه را بپرستند که هیچ معبودی جز او نیست، منزه است او، از آنچه (با وی) شریک می‌گردانند.می خواهند نور خدا را با سخنان خویش خاموش کنند ولی خداوند نمی‌گذارد، تا نور خود را کامل کند، هر چند کافران را خوش نیاید.

و: و قولهم انا قتلنا المسیح عیسی ابن مریم رسول الله و ما قتلوه و ما صلبوه و لکن شبه لهم و ان الذین اختلفوا فیه لفی شک منه ما لهم به من علم الا اتباع الظن و ما قتلوه یقینا

(نساء ۱۵۷)

و گفتند ایشان که: ما مسیح، عیسی بن مریم، پیامبر خدا را کشتیم و حال آنکه آنان او را نکشتند و مصلوبش نکردند لیکن امر بر آنان مشتبه شد و کسانی که درباره او اختلاف کردند، قطعا در مورد آن دچار شک شده‌اند و هیچ علمی بدان ندارند جز آنکه از گمان پیروی می کنند و یقینا او را نکشتند.

ز: یا اهل الکتاب لا تغلوا فی دینکم و لا تقولوا علی الله الا الحق انما المسیح عیسی ابن مریم رسول الله و کلمته القاها الی مریم و روح منه فآمنوا بالله و رسوله و لا تقولوا ثلثهٔ انتهوا خیرا لکم انما الله اله واحد سبحان ان یکون له ولد له ما فی السموات و ما فی الارض و کفی بالله وکیلا

(نساء ۱۷۱)

ای اهل کتاب، در دین خود غلو مکنید و درباره خدا جز (سخن) درست مگوئید.مسیح، عیسی بن مریم فقط پیامبر خدا و کلمه اوست که آن را به سوی مریم افکنده و روحی از جانب اوست پس به خدا و پیامبرانش ایمان بیاورید و نگویید (خدا) سه گانه است باز ایستید که برای شما بهتر است خدا فقط معبودی یگانه است منزه از آن است که برای او فرزندی باشد آنچه در زمین است از آن اوست و خداوند بس کارساز است.

ح: یسئلک اهل الکتب ان تنزل علیهم کتابا من السماء فقد سألوا موسی اکبر من ذلک فقالوا ارنا الله جهرهٔ فاخذتهم الصاعقهٔ بظلمهم ثم اتخذوا العجل من بعد ما جاءتهم البینات فعفونا عن ذلک و آتینا موسی سلطانا مبینا

(نساء ۱۵۳)

اهل کتاب از تو می‌خواهند که کتابی از آسمان (یکباره) بر آنان فرود آوری.البته بزرگتر از این را، از موسی خواستند و گفتند: خدا را آشکارا به ما بنمای، پس به سزای ظلمشان، صاعقه آنان را فرو گرفت سپس بعد از آنکه دلایل آشکار برایشان آمد، گوساله را (به پرستش) گرفتند و ما از آن هم در گذشتیم و به موسی، برهانی روشن عطا کردیم.

ط: ودت طائفهٔ من اهل الکتب لو یضلون الا انفسهم و ما یشعرون*یا اهل الکتب لم تکفرون بایآت الله و انتم تشهدون*یا اهل الکتاب لم تلبسون الحق بالباطل و تکتمون الحق و انتم تعلمون*و قالت طائفهٔ من اهل الکتاب آمنوا بالذی انزل علی الذین آمنوا وجه النهار و اکفروا آخره لعلهم یرجعون*

(آل عمران ۶۹)

گروهی از اهل کتاب آرزو می کنند که کاش شما را گمراه می کردند، در صورتی که جز خودشان، (کسی) را گمراه نمی کنند و نمی‌فهمند*ای اهل کتاب، چرا به آیات خدا کفر می‌ورزید با آنکه خود (به درستی آن) گواهی می‌دهید؟ *ای اهل کتاب، چرا حق را به باطل در می‌آمیزید و حقیقت را کتمان می کنید با اینکه خود می‌دانید؟ *و جماعتی از اهل کتاب گفتند: در آغاز روز به آنچه بر مؤمنان نازل شد، ایمان بیاورید، و در پایان (روز) انکار کنید شاید آنان (از اسلام) برگردند.

ی: یا ایها الذین آمنوا لا تتخذوا الیهود و النصاری اولیاء بعضهم اولیاء بعض و من یتولهم منکم فانه منهم ان الله لا یهدی القوم الظالمین

(مائده ۵۱)

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، یهود و نصاری را دوستان (خود) مگیرید (که) بعضی از آنان، دوستان بعضی دیگرند و هر کس از شما، آنها را به ولایت گیرد، از آنان خواهد بود.آری خدا گروه ستمگران را راه نمی‌نماید.

ک: لقد کفر الذین قالوا ان الله ثالث ثلثهٔ و ما من اله الا اله واحد و ان لم ینتهوا عما یقولون لیمن الذین کفروا منهم عذاب الیم

(مائده ۷۳)

کسانی که (به تثلیث، قائل شـده و) گفتنـد: خـدا سومین (شـخص از) سه (شـخص یا سه اقنوم) است، قطعا کافر شده‌اند و حال آنکه هیچ معبودی جز خدای یکتا نیست و اگر از آنچه می گویند، باز نایستند، به کافران ایشان، عذابی دردناک خواهد رسید.

۱۱ آیات و روایاتی که بر اظهار و غلبه دین اسلام بر سایر ادیان خبر می‌دهند:

الف: پیشوایان دین، آیه لیظهره علی الـدین کله را تفسیر کرده‌انـد، به یظهره علی جمیع الادیان عند قیام القائم (بحار ج ۲۴، ح ۵۹، ص ۳۳۶) که اشاره به پیروزی حضرت حجت بر کلیه ادیان و مکاتب و عقائد است.

ب: پیـامبر اسـلام در حـدیث قدسـی، از حق تعـالی، چنین نقـل می کنـد: حق علی ان اظهر دینک علی الادیان حتی لا یبقی فی شرق الارض و غربها دین الا دینک او یؤدون الی اهل دینک الجزیة (بحار ج ۱۰، ص ۴۴، ح ۱، ج ۱۶، ح ۳۳، ص ۳۴۷)
بر من است که دین تو (اسلام) را بر سایر مکاتب، غلبه دهم تا شرق و غرب عالم، تسلیم دین تو شوند.

ج: ابوبکر از ابو الحسن (ع) نقل می کنـد که آن حضـرت فرمود: هنگام ظهور امام زمان، دین اسـلام بر یهود، نصاری، صائبین، زنادقه، کفار شـرق و غرب عالم، عرضه می‌شود.اگر پذیرا شدند، آنها را به نماز و زکات و سایر دسـتورات الهی امر می کنند و اگر اسـلام نیاوردند، گردن آنها را می‌زنند تا اینکه در شـرق و غرب جهان، جزموحدان، کسـی نباشد. (بحار ج ۵۲، ح ۹، ص ۳۴۰)

۱۲ جهانی بودن دین اسـلام: آیا اسـلام، یک دین اقلیمی و قومی است که اختصاص به نژاد یا گروه خاصی دارد؟ آیا این دین فقط به زمان پیامبر اسـلام اختصاص دارد یا دینی ابدی است و همه اعصار را تا روز قیامت شامل می‌شود و دین جهان شـمولی است که همه افراد و مردم و نژادهـا و گروههـا را در بر می گیرد؟ بـدون شـک، هر مسـلمانی به جهانی بودن و جاودانگی دین اسـلام، معتقد است و آنرا از ضروریات دین می‌شمارد.علاوه بر اجماع مسلمین، براهین عقلی، دلایل نقلی و شواهد تاریخی، بر این مطلب گواهند.آیات قرآن، چند دسته‌اند:

دسته اول) آیاتی که «قرآن» را هادی همه مردم در همه زمانها معرفی می کند.مانند آیه ۱۸۵ بقره و ۲۷ تکویر.

دسـته دوم) آیـاتی که همه انسانهـا را مخـاطب خـود قرار می‌دهـد و از تعـابیری ماننـد «یـا ایهـا النـاس»، «یـا بنی آدم»، اسـتفاده می کند.مانند آیات ۱۶۸ بقره، ۱۷۴ نساء، ۱۰۸ یونس، ۱۳۵ اعراف و دهها آیه دیگر.

اگر دعوت اسلام، اختصاص به قوم یا نژاد خاصی داشت، باید خطاب را فقط به آنها متوجه می‌ساخت.

دسته سوم) آیاتی که به صراحت، گویای عمومیت رسالت نبی اکرم (ص) است مانند آیه ۲۸ سبأ، ۱ فرقان، ۱۹ انعام.

دسته چهارم) آیاتی که اهل کتاب را مورد خطاب قرار می‌دهد.

دسـته پنجـم) آیـاتی کـه بر حقـانیت دین اسـلام و اظهـار آن بر سـایر ادیـان، دلالـت دارد. (ماننـد آیـات ۳۳ تـوبه، ۲۸ فتـح، ۹ صف).اگر جهـانی بودن دین اسـلام و حقـانیت و اظهار آنرا بر تمام ادیان بپـذیریم، دیگر نمی‌توان سایر ادیان و مکاتب را هم «صـراطهای مسـتقیم» برای نیل به حقیقت و سعادت قلمداد و پلورالیسم دینی را ادعا کرد.اگر حصری که از دین اسلام استفاده می‌شود، از ادیان دیگر نیز اسـتنباط کنیم، آنگاه پـذیرش پلورالیسم و تبدیل جوامع به جامعه‌های پلورالیستیک، جوامع دینی، نه تنها غیر ایدئولوژیک، بلکه در واقع، غیر دینی خواهند شد.زیرا هر معتقد به دین خاصی که به پلورالیسم اعتقاد ورزد، در واقع، از همان آغاز، ادعای انحصاریت دین خود را منکر شده است و انکار جزء دین، مستلزم انکار کل دین میشود.

اینک به برخی از آیات جهانی بودن اسلام اشاره می‌کنیم:

الف: تبارک الذی نزل الفرقان علی عبده لیکون للعالمین نذیرا
(فرقان ۱)

بزرگ و خجسته است کسی که بر بنده خود، «فرقان» (کتاب جدا سازنده حق از باطل) را نازل فرمود تا برای جهانیان هشدار دهنده‌ای باشد.

ب: و ما ارسلناک الا رحمة للعالمین (انبیاء ۱۰۷)

و تو را جز رحمتی برای جهانیان نفرستادیم.

ج: و اوحی الی هذا القرآن لانذرکم به و من بلغ

(انعام ۱۹)

و این قرآن، به من وحی شده تا بوسیله آن شما و هر کس را (که این پیام به او) برسد، هشدار دهم.

د: و ارسلناک للناس رسولا و کفی بالله شهیدا

(نساء ۷۹)

و تو را به پیامبری برای مردم فرستادیم و گواه بودن خدا، بس است.

ه: قل یا ایها الناس انی رسول الله الیکم جمیعا الذی له ملک السموات و الارض لا اله الا هو یحیی و یمیت فآمنوا بالله و رسوله النبی الامی الذی یؤمن بالله و کلماته و اتبعوه لعلکم تهتدون

(اعراف ۱۵۸)

بگو: ای مردم، من پیامبر خدا به سوی شما هستم.همان (خدایی) که فرمانروایی آسمانها و زمین از آن اوست.هیچ معبودی جز او نیست که زنده می‌کند و می‌میراند.پس به خدا و فرستاده او که پیامبر درس نخوانده‌ای است که به خدا و کلمات او ایمان دارد بگروید و او را پیروی کنید.امید که هدایت شوید.

و: و ما ارسلناک الا کافة للناس بشیرا و نذیرا و لکن اکثر الناس لا یعلمون

(سبا ۲۸)

و ما تو را جز (به سمت) بشارتگر و هشدار دهنده برای تمام مردم، نفرستادیم، لیکن بیشتر مردم نمی‌دانند.

ز: پیامبر اسلام از همان آغاز بعثت، «اسلام» را دین جهانی معرفی کرد.پس از نزول آیه

و انذر عشیرتک الاقربین

(شعراء ۲۱۴) خویشان خود را جمع کرد و به آنها فرمود: «ان الرائد لا یکذب اهله و الله الذی لا اله الا هو انی رسول الله، الیکم خاصة و الی الناس عامة (الکامل ابن اثیر ج ۲ ص ۶۱) رهبر به خاندانش دروغ نمی‌گوید.قسم به خدایی که معبودی جز او نیست، من فرستاده خدا هستم به سوی شما خصوصا و بسوی همه بشریت، عموما.

ج: نامه‌هایی که پیامبر در آغاز رسالت به سران کشورها، مانند قیصر روم و پادشاه ایران و فرمانروایان مصر و حبشه و رؤسای قبایل مختلف عرب که به صورت مستقل زندگی می‌کردند، نوشته با قاصد مخصوصی آنها را اعزام می‌کرد و همگان را به پذیرش دین اسلام دعوت می‌نمود.اگر اسلام، جهانی نبود، چنین دعوتی انجام نمی‌گرفت و پیامبر در نامه‌های خود جملاتی مانند فانی انا رسول الله الی الناس کافة که دلالت بر عمومیت و شمول و جهانی بودن دین اسلام است نمی‌نگاشت (مکاتیب الرسول، احمدی میانجی ج ۱ ص ۹۰)

ط: خطابات قرآن، نوعا متوجه عموم مردم است و تنها به دسته و قوم خاصی توجه ندارد و همین عمومی بودن خطابات، دلیل روشنی است بر عمومیت و فراگیر بودن اسلام.عناوینی مانند یا ایها الناس، یا ایها الذین آمنوا و عناوینی مانند یا اهل الکتاب، دلالت بر جهانی بودن اسلام دارند.

ی: احکام و قوانین اسلام، عنوان عام دارند و از رنگ و نژاد و ملیت خاصی، عاری هستند و این مطلب، دلیل دیگری بر عمومی و جهانی بودن رسالت پیامبر اسلام است.نمونه‌ای از آیات قرآن، عبارتند از:

و لله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا

(آل عمران ۹۷)

و برای خدا، حج آن خانه بر عهده مردم است (البته بر) کسی که بتواند به سوی آن راه یابد.

و من الناس من یشتری لهو الحدیث لیضل عن سبیل الله بغیر علم و یتخذها هزوا اولئک لهم عذاب مهین

(لقمان ۶) و برخی از مردم، کسانی‌اند که سخن بیهوده را خریدارند تا (مردم را) بی (هیچ) واکنش‌ی از راه خدا گمراه کنند.

۱۳ آیاتی که بر استقامت بر دین و عدم گرایش به ادیان دیگر دلالت دارند.در این آیات به یا ایها الذین آمنو خطاب شده است.بنابر این، یهود و نصاری، از گروه اهل ایمان خارجند.لذا دستور می‌دهد آنها را دوستان خود مگیرید و از دین خود، اعراض نکنید.نمونه‌ای از آیات عبارتند از:

الف: یا ایها الذین آمنوا لا تتخذوا الیهود و النصاری اولیاء بعضهم اولیاء بعض و من یتولهم منکم فانه منهم ان الله لا یهدی القوم الظالمین

(مائده ۵۱)

یعنی ای کسانی که ایمان آورده‌اید، یهود و نصاری را دوستان خود نگیرید که بعضی از آنان، دوستان بعضی دیگرند و هر کس از شما آنان را به دوستی گیرد، از آنان خواهد بود و بدرستیکه خداوند گروه ستمگران را هدایت نمی‌کند.

ب: یا ایها الذین آمنوا لا تتخذوا الذین اتخذوا دینکم هزوا و لعبا من الذین اوتوا الکتاب من قبلکم و الکفار اولیاء و اتقوا الله ان کنتم مؤمنین

(مائده ۵۷)

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، کسانی را که دین شما را به ریشخند و بازی گرفته‌اند، چه از کسانی که پیش از شما به آنان کتاب داده شده و چه از کافران، دوستان خود مگیرید و اگر ایمان دارید، از خداوند پروا کنید.

ج: یا ایها الذین آمنوا من یرتد منکم عن دینه فسوف یأتی الله بقوم یحبهم و یحبونه اذلهٔ علی المؤمنین و اعزهٔ علی الکافرین

(مائده ۵۴)

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، هر کس از شما از دین خود برگردد، به زودی خدا گروهی دیگر را می‌آورد که آنان را دوست می‌دارد و آنان نیز او را دوست دارند.اینان با مؤمنان، فروتن و بر کافران، سرفرازند.

۱۴ آیاتی که به اطاعت از دستورات پیامبر اسلام، امر کرده و تکذیب او را تکذیب انبیاء سلف معرفی می‌کند و مخالفان آن حضرت را جاوید در آتش می‌داند.پس هر انسانی، گر چه متدین به دینی باشد، اگر پیامبر اسلام را تکذیب نماید و دستورات او را اطاعت نکند، اهل سعادت نیست و این کاملا با پلورالیسم دینی، ناسازگار است.

الف: فأن کذبوک فقد کذب رسلا من قبلک جاءوا بالبینات و الزبور و الکتاب المنیر

(آل عمران ۱۸۴)

پس اگر تو را تکذیب کردند، بدان که پیامبرانی (هم) که پیش از تو، دلایل روشن و نوشته‌ها و کتاب روشن آورده بودند، تکذیب شدند.

ب: من یعص الله و رسوله و یتعد حدوده یدخله نارا خالدا فیها و له عذاب مهین

(نساء ۱۴)
و هر کس از خدا و پیامبر او نافرمانی کند و از حدود مقرر او تجاوز نماید، وی را در آتشی در آورد که همواره در آن خواهد بود و برای او عذابی خفت‌آور است.
ج: یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم
(نساء ۵۹)
ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خدا را اطاعت کنید و پیامبر و اولیای امر خود را (نیز) اطاعت کنید.
د: الم یعلموا انه من یحادد الله و رسوله فان له نار جهنم خالدا فیها ذلک الخزی العظیم
(توبه ۶۳)
آیا ندانسته‌اند که هر کس با خدا و پیامبر او در افتد، برای او آتش جهنم است که در آن جاودانه خواهد بود.این همان رسوایی بزرگ است.
ه: و الذین کفروا و کذبوا بآیاتنا اولئک اصحاب النار هم فیها خالدون
(بقره ۳۹)
و (لی) کسانی که کفر ورزیدند و نشانه‌های ما را دروغ انگاشتند، آنانند که اهل آتش‌اند و در آن ماندگار خواهند بود.
۱۵ روایاتی که رستگاران و کسانیکه مستحق بهشتند، را معرفی می‌کند و شرایطی برای آنها بیان می‌نماید.این روایات که باید به صورت جمعی مورد توجه قرار گیرند، از باب اول کتاب توحید مرحوم صدوق با عنوان باب ثواب الموحدین و العارفین جمع‌آوری شده است.این روایات، سعادت و رستگاری و بهشت را از آن گروه خاصی می‌شمارد.این نتیجه‌گیری کاملا- با پلورالیسم و کثرت گرایی دینی تعارض دارد.آن روایات، عبارتند از:
۱ هر کس بمیرد و برای خداوند، شریک قایل نشود، اهل بهشت است (حدیث ۵)
۲ خداوند حرام کرده است آتش را بر بدن انسانهای موحد. (حدیث ۷)
۳ رستگاری از آن کسی است که بگوید لا اله الا الله وحده وحده وحده. (حدیث ۱۰)
۴ رستگار، کسی است که با اخلاص بگوید لا اله الا الله وحده. (حدیث ۱۱)
۵ کسی که با اخلاص، کلمه توحید را بگوید، مستحق بهشت است و اگر کسی از روی دروغ بگوید، مال‌اش و خودش در امان است، گرچه به سمت آتش خواهد رفت. (حدیث ۱۸)
هر کس کلمه توحید را بگوید، از عذاب الهی ایمن است و شرط آن کلمه، پذیرش امامت ائمه (ع) است. (حدیث ۲۳)
۱۶ آیاتی که به انحصار حقانیت دین اسلام، دلالت دارند و معتقدان به سایر ادیان را زیانکار معرفی می‌کند.
و من یتبع غیر الاسلام دینا فلن یقبل منه و هو فی الاخرة من الخاسرین
(آل عمران ۸۵) و هر کس، غیر از اسلام دینی بجوید، هرگز از او پذیرفته نشود و او در جهان دیگر از جمله زیانکاران خواهد بود.
استاد شهید مطهری در توضیح این آیه می‌نویسد: اگر گفته شود که مراد از اسلام، خصوص دین ما نیست بلکه منظور، تسلیم خدا شدن است، پاسخ این است که البته اسلام، همان تسلیم است و دین اسلام، همان دین تسلیم.ولی حقیقت «تسلیم»، در هر زمانی، شکلی داشته و در این زمان، شکل آن، همان دین گرانمایه‌ای است که به دست حضرت خاتم الانبیاء ظهور یافته است و قهرا کلمه اسلام، بر آن منطبق می‌گردد و بس.

بعبارت دیگر، لازمه تسلیم خدا شدن، پذیرفتن دستورهای او است و روشن است که همواره به آخرین دستور خدا باید عمل کرد و آخرین دستور خدا، همان چیزی است که آخرین رسول او آورده است (عدل الهی ص ۳۰۰)

شبهات کثرت گرایان دینی

در قبال این همه دلایلی که بر ابطال «پلورالیسم دینی» وجود دارد، طرفداران این مکتب، دست به القاء شبهاتی زده‌اند.برخی از این شبهات، حتی به برخی از مفاهیم دینی و آیات و روایات نیز نسبت داده شده که در اینجا به آنها اشاره‌ای می‌نماییم.

۱ اگر به اعتقاد شیعیان، تنها اقلیت شیعیان اثنا عشری و به اعتقاد یهودیان، تنها اقلیت دوازده میلیونی یهودیان، مهتدی و هدایت یافته‌اند و بقیه همگی ضال و کافرند، پس در این صورت، هدایت‌گری خداوند، کجا تحقق یافته است و نعمت عام هدایت او بر سر چه کسانی سایه افکنده است؟ چگونه می‌توان باور کرد که پیامبر اسلام، همین که سر بر بالین مرگ نهاد، عاصیان و غاصبانی چند موفق شدند که دین او را بربایند و عامه مسلمین را از فیض هدایت محروم کنند و همه زحمات پیامبر را بر باد دهند؟ (کیان صراطهای مستقیم ص ۱۱).

پاسخ: «هدایت الهی» بر دو نوع تکوینی و تشریعی است.هدایت تکوینی، که هستی شمول است و نسبت به تمام موجودات، جانداران و همه افراد، عمومیت دارد، به امور غیر مختار تعلق دارد، یعنی در قلمروی «اراده موجودات» نمی‌گنجد.برای نمونه، رشد طبیعی آنها از سنخ هدایت تکوینی است و اما هدایت تشریعی، هدایتی است که خداوند از طریق پیامبران بر مردم نازل می‌کند و بمعنای ارایه طریق است که تمام افراد انسان را دربر می‌گیرد.در این نوع از «هدایت»، اراده و اختیار آدمیان نقش مهمی دارند.اگر انسانها بخواهندهدایت بمعنای ارائه طریق، آنها به ایصال به مطلوب برسد، باید با حسن اختیار خود به تمام دستورات الهی عمل کنند.مؤمنانی که از هدایت بمعنای ارائه طریق، بهره‌برند، خداوند، یک نوع هدایت تکوینی ایصال به مطلوب را در مراحل بالاتر نصیب آنها می‌کند.پس هدایت تشریعی، آن است که پروردگار متعال، قانون سعادت بخش را در اختیار انسان قرار می‌دهد و با امر به فضائل، و نهی از رذائل، او را آگاه می‌کند تا او با انتخاب خویش راهی را برگزیند و به پایان آن راه برسد و انسان می‌تواند از آن سرپیچی کند.

شایان ذکر است که برخی از مردم، مستضعفین و مرجون لامر الله می‌باشند، افراد ضعیف که نسبت به حقیقت و سعادت، جاهل قاصر بودند و تکلیف این گروه، با خدا است.بر اساس حکمت، معذب می‌کند و یا می‌بخشاید.خداوند در آیه ۱۰۶ توبه، می‌فرماید:

و آخرون مرجون لامر الله اما یعذبهم و اما یتوب علیهم و الله علیم حکیم

یعنی دسته دیگر، که کارشان به امر خدا، احاله می‌شود یا آنها را عذاب می‌کند و یا می‌بخشاید.

البته باید توجه داشت که هر کسی را نمی‌توان مستضعف نامید.روایاتی از ائمه اطهار (ع) وارد شده است که (من عرف اختلاف الناس، فلیس بمستضعف) یا «الضعیف من لم ترفع الیه حجهٔ و لم یعرف اختلاف الناس فاذا عرف الاختلاف لیس بمستضعف (حق الیقین ۱۸۸) یعنی مستضعف، کسی است که اولا حجت بر او تمام نباشد، ثانیا اختلاف مردم را نشنیده باشد و موارد اختلاف را ندارند.

خداوند سبحان در آیه ۹۶ سوره نساء می‌فرماید: وقتی دسته‌ای از مردم، به فرشتگان گفتند ما در زمین مستضعف بودیم و منشأ ظلم به خویشتن، همین استضعاف ما بوده است، ملائکه در جواب گفتند: آیا زمین خدا آنقدر وسیع نبود تا به جاهای دیگر

مهاجرت کنید و مستوجب عذاب نگردید؟
۲ برخی برای اثبات رستگاری اهل کتاب، به آیه ذیل استشهاد کرده‌اند:
(و ان من اهل الکتاب الا لیؤمنن به قبل موته و یوم القیامهٔ یکون علیهم شهیدا)
(نساء ۱۵۹) یعنی هیچ یک از اهل کتاب نیست مگر اینکه پیش از مرگش به او (عیسی (ع)) ایمان می‌آورد و روز قیامت بر آنها گواه خواهد بود.
مفسرانی مانند طبرسی و علامه طباطبایی، ذیل این آیه، سه تفسیر و قول را بیان کرده‌اند.تفسیر و قول اول، آنستکه همه یهودیان و مسیحیان هنگام ظهور حضرت مسیح (ع) در زمان حضرت مهدی (عج) که برای کشتن دجال به زمین ارسال می‌شود، به او ایمان می‌آورند.این تفسیر از آل ابن عباس، ابو مالک، حسن و قتاده و غیره می‌باشد.لذا خداوند می‌فرماید:
انا هدیناه السبیل اما شاکرا و اما کفورا
یا
«انا هدیناه النجدین»
یا
«لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی»
دومین تفسیر، آنست که اهل کتاب، هنگام مرگشان که پرده‌ها کنار می‌رود، به حضرت، ایمان واقعی پیدامی‌کنند ولی ایمان در آن حالت، فایده‌ای ندارد.
و تفسیر سوم که طبری آن را ادعا کرده و با ظاهر آیه، سازگار نیست، این است که اهل کتاب، پیش از مرگ خود به حضرت محمد (ص) ایمان خواهند آورد و بهر حال شاید آیه شریفه، در عدم ایمان مسیحیان و یهودیان قبل از مرگ، ظهور و دلالتی داشته باشد.علاوه بر اینکه آیات فراوانی در توبیخ و فسق اهل کتاب وجود دارد که با ایمان آنها سازگاری ندارد.برای نمونه، به آیات ۴۸ ۴۱ سوره مائده مراجعه شود. (مجمع البیان ج ۲ ص ۱۳۷ المیزان ج ۵ ص ۱۴۱).نتیجه آنکه از این آیه نمی‌توان حقانیت مسیحیان و یهودیان را استفاده کرد.
ثانیا اگر نویسنده «صراطهای مستقیم» خواهان هدایت اکثر مردم است و همچون دایه‌ای دلسوز به فکر فرزند خواندگان خویش است، پس چرا بعنوان مسلمانی دلسوز به آیات قرآن که از فسق و جهل اکثر مردم گزارش می‌دهد، توجه نکرده است؟ نمونه‌ای از آیات عبارتند از:
الف: و لو آمن اهل الکتاب لکان خیرا لهم منهم المؤمنون و اکثرهم الفاسقون
(آل عمران ۱۱۰)
و اگر اهل کتاب، ایمان آورده بودند، قطعا برایشان بهتر بود، برخی از آنها مؤمنند ولی بیشترشان نافرمانند.
ب: و ما یؤمن اکثرهم بالله الا و هم مشرکون
(یوسف ۱۰۶)
و بیشترشان به خدا ایمان نمی‌آورند مگر اینکه با او چیزی را شریک می گیرند.
ج: ما خلقنها الا بالحق و لکن اکثرهم لا یعلمون
(دخان ۳۹)
ما زمین و آسمانها را به حق آفریدیم ولی اکثر مردم نمی‌دانند.

د: قل سیروا فی الارض فانظروا کیف کان عاقبهٔ الذین من قبل کان اکثرهم مشرکین
(روم ۴۲)
بگو در زمین بگردید و بنگرید فرجام کسانی که پیشتر بوده و بیشترشان مشرک بودند، چگونه بوده است.
ه: یعرفون نعمهٔ الله ثم ینکرونها و اکثرهم الکافرون
(نحل ۸۳).
نعمت خدا را می‌شناسند اما باز هم منکر می‌شوند و بیشترشان کافرند.
و: ان فی ذلک لآیهٔ و ما کان اکثرهم مؤمنین
(شعراء ۸)
قطعا در این (هنرنمایی)، عبرتی است ولی بیشترشان ایمان آورنده نیستند.
ج: لأملأن جهنم من الجنهٔ و الناس اجمعین
هر آینه جهنم را مملو از جن و انس خواهم کرد.
ز: و لقد ذرأنا لجهنم کثیرا من الجن و الانس لهم قلوب لا یفقهون بها.
ثالثا بسیار تعجب آور است، کسی، ادعای تشیع داشته باشد و غصب خلافت را نپذیرد.اگر غاصبان وعاصیان، به انحراف دین اسلام نپرداختند، پس اینهمه مجاهدتها، مصیبتها، اسارتها و حبسهای ائمه طاهرین «ع» برای چه بوده است؟ چرا حضرت علی (ع) به همراه سیده دو عالم، به خانه‌های اصحاب می‌رفتند و با آنها اتمام حجت می‌نمودند؟ خطابه‌های علی (ع) و زهرا (س) در مسجد، به چه انگیزه‌ای بوده است؟ نویسنده مقاله، آیا اکثریت لشکر یزید را به حق و سعادتمند می‌داند یا اقلیت طرفداران حسین را؟
۳ شبهه سوم، اینستکه در فقه اسلام، به اهل کتاب، رسمیت داده شده است و آنان بر اجرای آداب و رسوم مذهبی خویش، مجازند.پاسخ این است که به رسمیت شناختن آنها به معنای احسان و ارفاقی است که اسلام به آنها کرده است و بر «حقانیت» و حتی «سعادت» آنها دلالتی ندارد، گرچه از نظر اسلام، مسیحیت و یهودیت اصیل، بر حق بوده‌اند و مؤمنان آنها سعادتمند می‌شوند ولی بعدها گرفتار تحریف شده و اینک از طرف اسلام، منسوخ گشته‌اند.آیه ۷۹ سوره بقره، بصراحت بر تحریف آنها اشاره دارد:
فویل للذین یکتبون الکتاب بایدیهم ثم یقولون هذا من عند الله: پس وای بر آنان که کتاب را با دستان خویش می‌نویسند و می گویند این کتاب از پیش خداست (ر.ک به راهنما شناسی ص ۳۶۰ ۳۵۶)
۴ آیاتی در قرآن کریم است که ملاک سعادت را، فقط سه چیز می‌دانند: ایمان به خدا، ایمان به قیامت و عمل صالح.یعنی تابعیت دین آسمانی و یا دین خاصی را، شرط سعادت ندانسته است.مانند:
ان الذین آمنوا و الذین هادوا و النصاری و الصائبین من آمن بالله و الیوم الآخر و عمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم و لا خوف علیهم و لا هم یحزنون
(بقره ۶۲) بدرستی کسانی که ایمان آوردند و کسانی که یهودی هستند و مسیحیان و صائبین هر که ایمان به خدا و روز قیامت داشته باشد و کار شایسته انجام دهد، پس برای ایشان است نزدخدایشان، اجر.و ترس، بر آنان نیست و اندوهناک نشوند.
پس وقتی برای سعادت و رسیدن به کمال، تدین به یکی از دینها، شرط نباشد، همه ادیان در رابطه با سعادت، علی السویه خواهند بود و اگر دین آسمانی هم مورد پذیرش باشد.به این اعتبار است که در آن، سه عنصر سعادت ملحوظ است!

این شبهه، اولین بار از سوی شرق شناسان بیان شد ولی بعدها مورد پذیرش غربزدگان قرار گرفت.در رد این توهم، باید گفت: اولاـ ایمان بالله، مستلزم اموری است: یکی اینکه باید پیامبران خدا، و محتوای وحی الهی را بپذیریم و بدان عمل کنیم.برای نمونه، شیطان، به خدا و روز قیامت ایمان داشت ولی کافر شمرده شده است.پذیرفتن ما انزل الله، یعنی پذیرفتن قرآن و دین اسلام و تمام دستورات آن مانند نماز، روزه، حج، جهاد و غیره.

ثانیا دنباله آیه، می‌فرماید «ایمان» توأم با «عمل صالح»، سعادت آفرین است و ملاک تشخیص عمل صالح، عقل در قلمرو مستقلات عقلیه، و شریعت در غیر آن مورد است.

ثالثا صرف عنوان اسلام و یهودیت و مسیحیت شناسنامه‌ای، موجب سعادت نمی‌گردد.باید ایمان حقیقی به خدا و روز قیامت داشت و به لوازم آن، عمل نمود.

رابعا آیات فراوانی در قرآن است که یهود و نصاری را به خاطر ایمان نیاوردن به پیامبر اسلام و عمل نکردن به دستوران اسلام، مورد عتاب قرار می‌دهد و حتی عقاید آنها را باطل و مردود می‌شمارد.مانند آیات ۹۱ ۸۸ مریم که می‌فرماید: گفتند خدای رحمان، فرزندی برگرفته است.به تحقیق که چیز بسیار زشتی بر زبان آورید.نزدیک شد که آسمانها چاک چاک شود از آن سخن و زمین شکافد و کوهها فرو افتند.بجهت اینکه برای خدای رحمن، دعوی فرزند کردند. (ر.ک.به راهنماشناسی ص ۳۵۹ ۳۵۵)

نتیجه گیری

۱ به هیچ وجه، پلورالیسم و کثرت گرایی ادیان، بمعنای حقانیت همه ادیان و مورد پذیرش اسلام نیست.گرچه پیروان ادیان آسمانی، رسمیت اجتماعی دارند و در چهارچوب قوانین اسلام، حق حیات و فعالیت دارند.

۲ گفتگوی بین الادیان، با سعه صدر و گفتار نیکو، جدال احسن، گفتگوی از روی علم و آگاهی، و احساس همدلی جهت تقریب مذاهب و ادیان و انسجام آنها، برای مخالفت با هر گونه شرک و کفر از منظر درون دین، پسندیده و ممدوح است.

سعادت و شقاوت افراد، علاوه بر اینکه دارای مراتب و درجاتی است، کاملا به ایمان واقعی و عمل صالح بستگی دارد.در این صورت، آنانی که ایمان به خدا و قیامت ندارند، اهل دوزخند گرچه اعمال صالحشان باعث تخفیف در مجازات آنها گردد و یا مؤمنانی که اعمال رذیله را مرتکب شده‌اند، گرفتار آتش‌اند گرچه در نهایت، وارد بهشت شوند.

۴ کسانی که می‌خواهند به حقایق الهی دست یابند و حقیقت آنها از ناحیه کتاب دینشان، با باطل ممزوج نگردد و سعادت اخروی نصیب آنها شود و به هیچ وجه، گرفتار عذاب الهی نشوند، باید به خدا و قیامت و رسالت رسولان او ایمان حقیقی داشته باشد، اعمال صالح را انجام دهد و تمام دستورات خداوند را که در ۱۴۰۰ سال اخیر، همان دستورات اسلام است و به طور دقیقتر، از فرمایشان پیامبر و ائمه اطهار بدست می‌آید، باید با قصد قربت انجام دهد.در اینصورت، شاید بتوان گفت اکثر مردم، اهل عذابند ولی نمی‌توان اکثر مردم را خالد در آتش دانست.مخصوصا با توجه به مسئله «استضعاف» که پیشتر از آن صحبت شد.

در پایان، توصیه‌ای به روشنفکران دیندار این سامان دارم که همانند مسیحیان در جوامع غربی، در مقابل دیدگاههای جدید، رویکردی منفعلانه نداشته باشند.برای نمونه در کتب مقدس مسیحیان، به صراحت، با مسئله بسیار زشت و زیانبار هم جنس بازی « hemosexulity » مخالفت شده است.متفکران مسیحی نیز در آغاز، مخالفت خود را با این عمل ناپسند، ابراز و

اعلام داشتند.اما به تدریج، از خوف اینکه در جهان اروپا، «عقب مانده» معرفی نشوند، به جواز آن فتوا دادند و بجای آنکه در حسن و قبح افعال، از متون مقدس دینی خود، الهام گیرند، از حسن و قبح جوامع مدد جستند و از این رو در مسایلی چون خداگرایی، درد جاودانگی، روح، آزادی، حقوق زنان، حتی اهل دین، گرفتار آفتها و بیماریها شدند.از خدای سبحان، هدایت تمام بشریت از جمله، روشنفکران دیندار جامعه خود را خواهانیم.

پی‌نوشتها

۱ مصنفات الشیخ المفید ج ۵ ص ۶۹

۲ المحجة البیضاء فی تهذیب الاحیاء ج ۵ ص ۲۰۷ ۸ احیاء علوم الدین ج ۳ ص ۱۱۶ ۸ بحار الانوار ج ۲ باب ما جاء فی تجویز المجادله و المخاصمه ص ۱۴۰ ۱۲۵

۳ قبض و بسط تئوریک شریعت ص ۲۹۴ ۱۶۷ و ص ۲۹۶ ۸ هرمنوتیک، کتاب و سنت مجتهد شبستری ص ۳۲ ۱۶

منبع: مجله کتاب نقد، ش ۴

نویسنده: عبد الحسین خسروپناه

پلورالیسم (بررسی دیدگاه متفکران اسلام)

اشاره

در بخش نخست این مقال، لیبرالیسم سیاسی و دینی و نیز پلورالیسم دینی تبیین شد. پلورالیسم دینی، که جان هیک بنیان‌گذار آن است، انعکاس لیبرالیسم سیاسی در الهیات لیبرال مسیحی است. لیبرالیسم سیاسی، مدعی بی‌طرفی نسبت به افکار سیاسی، و پلورالیسم دینی مدعی بی‌طرفی نسبت به ادیان مختلف است. ولی واقع امر بدین گونه نیست. در بررسی تاریخ پیدایش لیبرالیسم سیاسی در آمریکا، مخالفت آن را با افکار مختلف سیاسی و دینی مشاهده می‌کنیم. به عنوان مثال هنوز در قوانین مدنی برخی از محله‌های آمریکا، فقط قوانین دینی بعضی از فرقه‌های مسیحی رواج دارد. لیبرالیسم و پلورالیسم دینی هر دو با ارزش‌ها و معیارهای ضروری اسلام مخالف هستند. همچنین گذشت که، پلورالیسم دینی جان هیک در واقع برنامه‌ای برای انحراف از ادیان مختلف است، نه پذیرش اهداف آنان. این برنامه را وی اصلاح ادیان می‌خواند. ولی به زعم اکثر متفکران مسیحی، برنامه اصلاحی او انحراف از دین مسیحی است. معیارهای اصلاح ادیان از نظر هیک معیارهای اخلاقی است و این معیارها را وی، از ارزش‌های رایج در جامعه لیبرال گرفته است. به همین دلیل، مکتب او را «پلورالیسم دینی فروکاهشی» نامیده‌ایم. در قسمت دوم این مقال، نظر متکلمین، عرفا و فلاسفه اسلامی بررسی و نشان داده می‌شود که «پلورالیسم دینی غیر فروکاهشی» به یک معنا با افکار آنان سازگار است. معرفت

پلورالیسم غیر فروکاهشی اسلام پلورالیسم به عنوان واکنشی به انحصارگرایی مسیحی

در بررسی چگونگی تبیین و ارائه پلورالیسم دینی غیرفروکاهشی در متون اسلامی، باید به این امر توجه داشته باشیم که پلورالیسم دینی در مسیحیت، ناشی از واکنشی است که نسبت به اعتقادات به ویژه مسیحی، درباره نجات و رستگاری مطرح

شده است. بدین معنی که انسان صرفا به واسطه دین مسیحی می‌تواند از نتایج فداکاری حضرت مسیح علیه السلام برخوردار گشته و نجات یابد. نظریه انحصارگرای مشابه‌ای در برخی از تفاسیر مدعیان یهودی مبنی بر این‌که آن‌ها قوم منتخب هستند به چشم می‌خورد. در قرآن چنین دیدگاه‌هایی مذموم شمرده شده است: و قالوا لن یدخل الجنهٔ الا من کان هودا او نصاری تلک امانیهم قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین. بلی من اسلم وجهه لله و هو محسن فله اجره عند ربه و لا ـ خوف علیهم لا ـ هم یحزنون. (بقره: ۱۱۱ ۱۱۰)

پلورالیسم دینی منبعث از مسیحیت، واکنشی است بر ضد همان نگرش مطرودی که در آیات قرآن به خوبی قابل مشاهده است. بر اساس تعالیم سنتی مسیحیت جز به واسطه فداکاری حضرت مسیح، راه دیگری به سوی نجات وجود ندارد، و حتی پیامبران بزرگ علیه السلام باید تا روز رستاخیز در لیمبو (۱) به انتظار بنشینند تا حضرت مسیح برای رهایی آن‌ها اقدام نماید. گروهی از متفکران مسیحی که مخالف چنین اندیشه‌ای بودند در جست‌وجوی راهی برآمدند که نجات غیرمسیحیان نیز میسر گردد. این گروه ادعا کرده‌اند که ایمانی می‌تواند موجب نجات شود که فرد مؤمن بدان، علی رغم داشتن هر دین دیگری، دین مسیحی را به صورت خودآگاه و بالقوه پذیرفته باشد و یا ایمانی که میراث مشترک همه سنت‌های بزرگ دینی جهان باشد. علی رغم این تفاوت‌ها، پیش فرض مشترکی مورد توافق همه گروه‌های مسیحی درگیر در پلورالیسم می‌باشد. از نظر هیک و رینر و نیز هر جزم‌اندیش، ایمان درست شرط لازم نجات است. رینر برای این‌که بتواند در بهشت را بازتر کند، مفهوم ایمان درست را توسیع معنایی داده تا دربرگیرنده آن دسته از افرادی شود که مانند مسیحیان زندگی می‌کنند و نیز اگر تحت تعلیمات دین مسیحی قرار می‌گرفتند مسیحی می‌شدند. در حالی که هیک یک قدم فراتر نهاده تا غیرقابل جمع‌بودن تفاوت‌های ظاهری ادیان را انکار کند.

از نظر هیک توافق نهایی این است که همه ادیان به ظاهر متفاوت می‌توانند ادیان درست باشند. و با این تسامح، او عقیده درست را شرط نجات می‌داند و آن را کوچک‌ترین وجه اشتراک همه ادیان جهان محسوب می‌کند. ولی این عنصر مشترک بسیار انتزاعی است. هیک نیز مانند لوتر اعتقاد دارد که نجات و رستگاری بدون داشتن ایمان درست میسر نیست، حتی اگر، طبق گفته او، این ایمان کوچک‌ترین مخرج مشترک باشد.

برای ورود به موضوع پلورالیسم دینی باید دو نکته ایمان درست و نجات را به روشنی متمایز کنیم. بر اساس تعالیم اسلام، دینی که خدا بدان امر کرده، همان دینی است که به آخرین پیامبرش محمد رسول الله صلی الله علیه و آله وحی کرده است و فقط پیروی از چنین دینی، نه دین دیگر، بر همه انسان‌ها واجب شده است. با این مفهوم، اسلام دینی انحصاری محسوب می‌شود، ولی خداوند به اطاعت از ادیان دیگر پیش از اسلام نیز فرمان داده است. بنابراین، مقبول نبودن دین حضرت موسی علیه السلام در این عصر نه بدان دلیل است که تعالیم او نادرست بوده و یا با تعالیم حضرت محمد صلی الله علیه و آله سازگاری ندارد، بلکه بدان دلیل است که خداوند تعالیم اسلام را به این دوره اختصاص داده است. تعلیماتی که از سوی پیامبران پیشین آمده نه تنها نادرست نبودند، بلکه برای هدایت مردم عصر خود به سوی نجات کافی نیز بوده‌اند. گرچه برخی از علما مایل‌اند با اشاره به روایاتی با این مضمون که اختلاف میان ادیان چیزی فراتر از اختلاف در جزئیات عبادات نیست از اهمیت این امر بکاهند. علی رغم این‌گونه اظهارات، نمی‌توانیم منکر این امر باشیم که راه‌های متفاوتی به سوی خدا وجود دارد و هم اوست که در موقعیت‌های مختلف بدان‌ها امر داده است.

اسلام عام و اسلام خاص

اسلام به معنای عام به همه ادیان الهی اطلاق می‌شود. اسلام یعنی تسلیم کامل در برابر اوامر الهی، و اسلام به معنای خاص ناظر بر آخرین تقریر اسلام است که به وسیله حضرت محمد صلی الله علیه و آله به بشر ارزانی شده است. با توجه به همین تفاوت، چند سؤال به ذهن متبادر می‌شود. مقدار تفاوتی که می‌تواند در انواع اسلام عام وجود داشته باشد، به چه میزان است؟ آیا خداوند قادر بود به مردمی بسیار متفاوت از ما، به تقریری از اسلام عام امر دهد که ما قادر به تشخیص آن نباشیم؟ چرا خداوند به تقریرات مختلف اسلام امر کرده است؟

پاسخ دقیق این پرسش‌ها صرفا با خداست. (۲) ولی در عصر حاضر، اسلام عام ناظر بر اسلام خاص است و باید توجه داشت که در مورد جایگاه اسلام در میان کثرت ادیان مرتکب خطا نشویم.

در موقعیت فعلی بشر، اسلام خاص یعنی اسلام محمدی صلی الله علیه و آله، و فقط اسلام محمدی صلی الله علیه و آله است که تنها دین الهی محسوب می‌شود و بشر بدان فراخوانده شده است. نه چیزی کم‌تر از آن درخواست شده و نه چیزی بهتر از آن امکان دارد. دلایل خوبی در مورد این اصل انحصاری اسلام در دست داریم. نخست آن‌که دعوت اسلام، دعوت به اتحاد در ایمان است: شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا والذی اوحینا و ما و وصینا به ابراهیم و موسی و عیسی ان اقیموالدین و لاتفرقوا ... (شوری: ۱۳)

اسلام خود را وسیله‌ای جهت رفع اختلافات یهود و نصارا معرفی می‌کند. مصالحه‌ای که از سوی اسلام طرح شده است، اصول مشترک بین یهود و مسیحیت را تصدیق می‌کند، و حضرت عیسی علیه السلام را نه به عنوان پسر خدا و یا «ناجی» « (Redeemer) » بلکه یکی از بزرگ‌ترین پیامبران همه اعصار می‌شمرد.

مسیحیت در این امر که هدایت الهی را به سوی نجات، بدون قربانی شدن حضرت مسیح روی صلیب نمی‌پذیرد، مرتکب خطا شده است. پیشنهاد هیک برای جبران این خطا، به نظر برخی ضایع کردن کلام دین مسیحی است. از سوی دیگر، اسلام از همان آغاز نسبت به این امر توجه داشت که سعادت به وسیله ادیان دیگر نیز در طی دورانی که معتبر بودند دست یافتنی است. بنابراین، اسلام تعالیم اساسی مسیحیت را تأیید می‌کند، ولی جزئیاتی از قبیل تثلیث « (Trinity) »، بازخریدن « (redemption) » و تجسم « (Incarnation) » را مردود اعلام می‌کند. تمایل اسلام در تأیید پیامبران پیشینی که از سوی خدا وحی دریافت کرده‌اند تصدیق آخرین پیامبر خدا یعنی حضرت محمد صلی الله علیه و آله را نیز در پی دارد.

نوع پلورالیسمی که در این بحث مطرح شد، همانند نقش مشهور حضرت محمد صلی الله علیه و آله به عنوان میانجی در ماجرای حجرالاسود است. بدین صورت که وقتی قبایل مکه در بازسازی خانه کعبه برای کسب افتخار بر سر گذاشتن حجرالاسود نزاع داشتند، حضرت محمد صلی الله علیه و آله پیشنهاد کرد که حجرالاسود در پتویی نهاده شود و هر یک از قبایل رقیب گوشه‌ای از آن را به دست بگیرند و خود حضرت سنگ را در محل خاص خود بگذارد.

راه حل پلورالیستی فروکاهشی درباره کثرت ادیان قابل قبول نیست زیرا باید امر الهی را در مورد ختم انبیا مورد توجه قرار دهیم. تصدیق و تأیید برخی از پیامبران و تکذیب برخی دیگر خصوصا حضرت محمد صلی الله علیه و آله، با تمسک به این بهانه که همه ادیان به یک امر دعوت می‌کنند، سرپیچی از اوامر الهی است. چنان که قرآن می‌فرماید: ان الذین یکفرون بالله و رسله و یریدون ان یفرقوا بین الله و رسله و یقولون نؤمن ببعض و نکفر ببعض و یریدون ان یتخذوا بین ذلک سبیلا. اولئک هم الکافرون حقا و اعتدنا للکافرین عذابا مهینا. (نساء: ۱۵۰ ۱۵۱) امکان وجود پلورالیسم فروکاهشی اسلام وجود ندارد، زیرا اسلام مستقیما به راه حل مسأله کثرت ادیان اشاره کرده و مدعی سلطه خود بر دیگر ادیان است. هو الذی ارسل رسوله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الذین کله ولوکره المشرکون. (توبه: ۳۳) (۳)

بر اساس پلورالیسم دینی فروکاهشی در انتخاب هر دین به جای دین دیگر دلیلی جز قرابت فرهنگی نمی‌توان یافت. این امر بدین نتیجه منتهی می‌شود که از اهمیت قانون الهی کاسته شود. از سوی دیگر، در متون اسلامی می‌بینیم که شریعتی که از سوی خاتم الانبیاء محمد صلی الله علیه و آله آورده شده، مکمل همه ادیان گذشته است و دعوت الهی به اطاعت از شریعت اسلام، دعوتی است که به همه انسانیت گسترش یافته و مخصوص فرهنگ خاصی نیست: و ما ارسلناک الا کافۀ للناس بشیرا و نذیرا و لکن اکثر الناس لایعلمون. (سبا: ۲۸)

موضع اسلام در قبال درستی ایمان روشن است. در زمان‌های گوناگون قوانین متفاوتی از سوی خداوند امر شده ولی در حال حاضر تنها به یک دین امر شده و آن اسلام محمدی صلی الله علیه و آله است که اعتقاد به توحید، نبوت و معاد لازمه آن است. بر اساس کلام شیعی، امامت و عدل الهی نیز شامل آن می‌شود. چنان که قرآن می‌فرماید:

یا ایها الذین امنوا امنوا بالله و رسوله و الکتاب الذی نزل علی رسوله و الکتاب الذی انزل من قبل و من یکفر بالله و ملائکته و کتبه و رسله و الیوم الاخر فقد ضل ضلالا بعیدا. (نساء: ۱۳۶) در این زمینه صرفا تصدیق لفظی کافی نیست، زیرا دعوت الهی دعوت به ایمان است و ایمان دقیقا معادل لفظ انگلیسی « (Faith) » نیست. ایمان داشتن یعنی مؤمن بودن با تمام وجود، یعنی تعهد. باید به اسلام ایمان داشته باشیم. باید برای تبدیل اعتقاد به عمل آمادگی داشته باشیم. (۴) لیس البر ان تولوا وجوهکم قبل المشرق و المغرب و لکن البر من امن بالله و الیوم الاخره و الملئکه و الکتاب و النبیین و آتی المال علی جبه ذوی القربی و الیتامی و المساکین و ابن السبل و السائلین و فی الرقاب و اقام الصلوۀ و اتی الزکوۀ و الموفون بعهدهم اذا عاهدوا و الصابرین فی البأساء و الضراء و حین البأس اولئک الذین صدقوا و اولئک المتقون. (بقره: ۱۷۷)

حاصل آن‌که، پلورالیسم فروکاهشی با اسلام سازگاری ندارد، زیرا بر اساس این عقیده، اعتقاد به همه پیامبران و رعایت شریعتی که از سوی آخرین پیامبر الهی بدان دستور داده شده واجب نیست. در حالی که بر اساس تعالیم اسلام این دستورات روش هستند. پلورالیسم دینی فروکاهشی خود را به عنوان تفکری آزاد نسبت به سنن دیگر معرفی می‌کند، در حالی که از نظر اسلام چنین عقیده‌ای، راهی است به سوی کفر، و بستن چشم و گوش به حقیقت وحی نهایی الهی و لوازم عملی آن می‌باشد.

تناقض بین اسلام و پلورالیسم فروکاهشی

جان هیک به خوبی به این امر واقف است که اسلام با پلورالیسم دینی فروکاهشی او موافق نیست. او اذعان دارد:

در اسلام باور محکم و قاطعی نسبت به این امر وجود دارد که حضرت محمد صلی الله علیه و آله خاتم الانبیاست و خداوند به وسیله قرآن دین حق را که شامل همه ادیان و مکمل آن هاست به انسان وحی نموده است. پس یک مسلمان در ضمن این‌که به سایر ادیان ابراهیمی دست دوستی داده، طبق برخی از تفاسیر می‌تواند مفهوم قرآنی اهل کتاب را گسترش دهد تا کسانی را در بر بگیرد که خدا را از آثار و نوشته‌های هندویی، بودایی، کنسیوسی، تائویی، یهودی و مسیحی می‌شناسند. ولی برای مسلمان همیشه این احساس وجود خواهد داشت که وحی قرآنی از موقعیت بی‌نظیری برخوردار است. قرآن قاطعانه‌ترین، مردانه‌ترین و آخرین حرف خداست که همه باید بدان گردن نهند. و چنین اعتقادی مبین و مؤید پذیرش بدون قید و شرط پلورالیسم دینی نیست. (۵)

راه حل پیشنهادی هیک به این نزاع در قالب اصطلاح خوش آهنگ رشد عقاید خلاق (۶) که علمای اسلام آن را بدعت می‌نامند متجلی شده است. او خوش‌بینی خود را با بیان این نکته که عقاید صوفی‌ها می‌توانند به پذیرش پلورالیسم دینی

فروکاهشی در جهان اسلام کمک نماید، ابراز می‌کند. یعنی اسلام تقریبا همان راهی را دنبال کند که او برای مسیحیت ترسیم کرده است. (خداوندا ما را عاقبت به خیر بگردان). لحن تفقدآمیز نقل قول زیر، نمونه‌ای از تفکر لیبرالیستی است:

انتظار می‌رود که اسلام اساسا دچار همان بحرانی گردد که مسیحیت در مواجهه با علوم جدید و دیدگاه ناشی از وحدت کلیسایی داشت. با این تفاوت که بحران مسیحیت اندکی بیش از یک قرن به طول انجامید، ولی اسلام باید خود را در یک نسل واحد مطابق با فرهنگ جدیدی که قبلا شکل گرفته هماهنگ کند. امیدواریم که جهان اسلام به تدریج بتواند راه قرآنی خود را برای پیوند علم جدید با ایمان و برای رسیدن به تعالی و تعهد به اخلاق جامعه انسانی بیابد و جای امیدواری بیش‌تری است اگر این رشد متضمن شناخت عمیق‌تر دیدگاه کلیسای جهانی گردد که پیش از این قویا مطرح شده است. (۷)

تناقض بین تصوف اسلامی و پلورالیسم فروکاهشی

لازم است درباره آخرین مسأله‌ای که هیک مطرح کرد؛ یعنی خط فکری صوفی‌ها نکاتی را یادآوری کنیم. اگر او تصور می‌کند که پلورالیسم دینی فروکاهشی‌اش می‌تواند به وسیله تصوف یا عرفان قابل دفاع باشد، می‌توان با ارائه یک برهان قوی که به طور کلی مطرح خواهیم کرد ثابت کرد که وی بر خطاست. در حالی که این امکان وجود دارد که برخی از فرقه‌های منحرف صوفی بخواهند همان نقشی را که هیک به آن‌ها داده ایفا نمایند و در غرب نیز طریقت‌هایی وجود داشته باشند که حتی غیرمسلمانان نیز به عضویت آن‌ها دربیابند. اکثر عرفای اسلام قبل از پرداختن به سیر و سلوک معنوی، خود را ملزم به رعایت دقیق شریعت می‌دانند. هیک همواره به این بیت تمسک می‌کند: نور دیگر نیست، دیگر شد سراج. (۸) ولی این همان چیزی است که قرآن به آن اشاره می‌کند: «انا انزلنا التوریه فیها هدی و نوریحکم النبیون الذین» (مائده: ۴۴)؛ «وقفینا علی اثارهم بعیسی ابن مریم مصدقا لما بین یدیه من التوریه واتیناه الانجیل فیه هدی و نور ...» (مائده: ۴۶)

نتیجه‌ای که از این آیات به دست می‌آید، این نیست که چون این ادیان دارای نور الهی هستند پس انتخاب هر یک به جای دیگری فرقی نمی‌کند. و این نتیجه نیز حاصل نمی‌شود که تبعیت از دین را مانند تابعیت نژاد بدانیم. (۹) چنین نیست که از چراغ‌های مختلفی که به ما ارائه می‌شود یکی را بر اساس سلیقه، زمینه و تجربه شخصی‌مان انتخاب کنیم. بلکه چنین است که خداوند چراغ‌ها را به نوبت عرضه کرده و وظیفه ما اجابت امر الهی در عصر حاضر است.

هنگامی که شیخ مسیحی به نام الجراح در جدالش با مولانا درصدد توجیه مسیحیت به عنوان دین آباء و اجدادی‌اش است، ملای رومی به او اعتراض می‌کند: لایفعل هذا و لایقول هذا من کان عاقلا او ذاحس صحیح: ان الله تعالی اعطا لک عقلا علی حدهٔ غیر عقل ابیک و نظرا علی حده غیر نظر ابیک و تمییزا علی حده، فلم تعطل نظرک و عقلک و تتبع عقلا ـ یردیک و لایهدیک. (۱۰)

مولانا در ادامه با ذکر چند نمونه نشان می‌دهد که چگونه عقل ما را به متابعت از امری فرمان می‌دهد که منافعش برای ما نسبت به منافع پدرانمان بیش‌تر است. او اضافه می‌کند که حتی سگ شکاری سلطان مانند پدرش دیگر به دنبال زباله نیست.

«فاذا کان عقل الحیوان یتشبث بما وجد احسن متاورث من ابویه فمن السمج الفاحش ان یکون الانسان و الذی تفضل علی اهل الارض بالعقل و التمیز اقل من الحیوان نعوذ بالله من ذلک نعم یصح ان یقول ان رب عیسی علیه السلام اعز عیسی و قربه فمن خدمه فقد خدم الرب و من اطاعه فقد اطاع الرب فاذا بعت الله نبیا افضل من عیسی اظهر علی یده ما اظهر علی ید عیسی و الزیاده یجب متابعه ذک النبی لله تعالی لا لعینه و لایعبد لعینه الا الله ...» (۱۱) مولوی به هیچ وجه پلورالیست دینی فروکاهشی

به گونه‌ای که هیک او را معرفی می‌کند، نیست. عرفا تفاوت بین ادیان الهی را، در مقایسه با تفاوت بین ظاهر و باطن دین مطرح کرده‌اند. از نظر آن‌ها تفاوت بین ادیان، تفاوتی ظاهری است. همه ادیان الهی دارای باطن یکسان هستند. اکثر عرفا شریعت اسلام را تصدیق کرده و شعارشان چنین بوده است: هیچ طریقتی بدون رعایت شریعت مجاز نیست. یعنی فقط از راه ظاهر دین به باطن آن می‌توان دست یافت، و آن راه ظاهری در این عصر، ظاهر اسلام است.

همچنان که کار بی‌مغز برنمی‌آید بی‌پوست نیز برنمی‌آید چنان که دانه را اگر بی‌پوست در زمین کاری برنیاید چون به پوست در زمین دفن کنی برآید و درختی شود عظیم. (۱۲)

به علاوه، آن نوری که به گفته قرآن در تورات و انجیل وجود دارد، مربوط به کتاب‌هایی است که خداوند به پیامبرانش در شکل نخستین‌اش داد نه به شکل تحریف شده امروزین، و نور ادیان پیشین مربوط به عقایدی مانند تجسم حضرت عیسی، مسأله صلیب و تثلیث که قرآن صریحا آن‌ها را مردود اعلام کرده است نمی‌شود. مولوی صریحا و مؤکدا ادعای الوهیت حضرت عیسی را رد می‌کند. از نظر او پذیرش تجسم از سوی برخی از صوفی‌ها برای انکار ادعای الجراح ضد عقل است. (۱۳) این واقعیت که چراغ‌های بسیاری با یک نور وجود دارند با این امر ملازمت ندارد که پذیرش هر دین با آنچه از نیاکان و فرهنگ به میراث می‌بریم متفاوت نیست. برای رومی نیز مانند همه مسلمانان فقط یک راه وجود دارد و آن صراط مستقیم است.

به هر حال، موضوع مشهور در اشعار عرفایی نظیر مولوی، عطار و حافظ بیانگر تمایل آن‌ها به سوی مسیحیت، زرتشتی و یا بت‌پرستی است. شاید این امر به این نتیجه‌گیری نادرست منتهی گردد که شعرای مذکور تفاوت بین اسلام و ادیان دیگر را مهم تلقی نمی‌کردند، ولی آنچه که واقعا در شعر آن‌ها به چشم می‌خورد، مذمت نشانه‌های ظاهری اسلام بدون توجه به ایمان باطنی است. پذیرفتن آیینی نادرست از روی تقوی و خلوص و رعایت دستورات آن برای دست‌یابی به هدایت و رشد معنوی بهتر از دین منافقی است که ظاهرا مدعی اسلام است و باطنا پرستنده طاغوت. قرآن، نفاق را به روشنی مذموم شمرده است: «ان المنافقین فی الدرک الاسفل من النار ولن تجد لهم نصیرا (شمس: ۱۴۵)؛ و عدالله المنافقین و المنافقات و الکفار نار جهنم خالدین فیها هی جسمهم و لعنهم الله و لهم عذاب مقیم. (توبه: ۶۸)

با مقایسه کردن انواع کفر با یکدیگر در می‌یابیم که کفر منافق بدتر از کفر زرتشتی صادق است. در شعر حافظ و (امام خمینی رحمه الله) درست اعتقادی « (orhtodoxy) » به ظاهر انکار شده است. برای مثال رنگین کردن سجاده با می‌در شعر حافظ و یا توسل به پیر مغان در شعر امام خمینی رحمه الله اشاره به بعد باطنی دین و انکار نفاق است ولی این‌گونه مسائل از نظر کسی که نتواند رموز آن را دریابد ارتداد محسوب می‌شود. منافق کسی است که در عین تصدیق ظاهری اسلام باطن آن را انکار کند. امام خمینی با پیروی از حافظ بر ضد نفاق، یعنی ایمان صادقانه به اسلام، تأکید می‌کند. بنابراین، با اشاره به حد نهایی عکس نفاق مبالغه می‌کند، یعنی رد کردن ظاهر اسلام با تصدیق باطن آن و چنین است که کفر سمبل ایمان واقعی می‌شود.

دست آن شیخ ببوسید که تکفیرم کرد محتسب را بنوازید که زنجیرم کرد معتکف گشتم از این پس به در پیر مغان که به یک جرعه می‌از هر دو جهان سیرم کرد. (۱۴)

در مکتب ابن عربی بر این شیوه که دو قضیه ظاهرا متناقض می‌توانند حقیقت واحدی را از دو دیدگاه ارائه کنند تأکید شده است. با این روش، تفاوت‌های موجود در ادیان الهی تبیین می‌شود. حتی اگر این دو دیدگاه از نظر ظاهری ناقض یکدیگر باشند ولی در واقع هر یک، حقیقت واحدی را مطرح می‌کنند. عرفای دیگر بر این عقیده بودند که متون مقدس ادیان همچون هندوئیسم بر اساس کتاب الهی نوشته شده و برخی نیز فراتر رفته و بودا را همان ذوالکفل پیامبر می‌دانند. (۱۵) به هر حال، این

واقعیت که حقیقت الهی می‌تواند در ادیان مختلف و حتی ادیان به ظاهر متناقض بیان شود، بدین معنی نیست که مردم در انتخاب دین دلخواه خود آزاد هستند. خود ابن عربی در پاسخ به این سؤال امیر مسلمانی که درباره چگونگی رفتار با مسیحیان از او پندی درخواست کرده بود، رفتاری بر اساس شریعت اسلام را توصیه کرد. (۱۶) و هم او تصدیق کرده است که بر مردم واجب است که در عصر کنونی از شریعت محمد صلی الله علیه و آله متابعت کنند. (۱۷) و به این اعتبار می‌توانیم بگوییم که همه ادیان پیشین با وحی قرآن باطل و بی‌اعتبار شمرده می‌شوند نه کاذب، از نظر ابن عربی کاذب پنداشتن ادیان پیشین دیدگاهی جاهلانه است و تبعیت از شریعت اسلام خاص به جای ادیان الهی پیشین بر ما واجب است. در این معنا دستورات ادیان الهی پیشین باطل اعلام می‌شود و این امر نه بدان دلیل است که آن‌ها ارزش خود را از دست می‌دهند بلکه دلیل این امر آن است که هر آنچه که از آن‌ها برای عصر کنونی لازم باشد در آخرین وحی الهی نیز وجود دارد. شیخ اکبر می گوید:

«و الشرایع کلها انوار و شرع محمد صلی الله علیه سلم بین هذه الانوار کنور الشمس بین انوار الکواکب فاذا ظهرت الشمس خفیت انوار الکواکب و اندرجت انوارها فی نور الشمس فکان خفاءها نظیر ما سنخ من الشرایع یشرعه صلی الله علیه و سلم مع وجود اعیانها کما یتحقق وجود انوار الکواکب و لهذا الزمنا فی شرعنا العام ان نومن یجمیع الرسل و جمیع لشرائعهم انهاحق فلم ترجع بالنسخ باطلا ذلک ظن الذین جهلوا.» (۱۸)

اختلاف نظر صوفی‌ها و علمای اسلام درباره کثرت ادیان تفاوت در عقاید نیست بلکه تفاوت در تأکید است. عرفا به وحدت باطنی ادیان الهی تکیه می کنند در حالی که علما به برتری ظاهری اسلام تأکید می کنند. ولی این امر موجب نمی‌شود که نقطه نظرهای یکدیگر را قبول نکنند. متکلمان اذعان دارند که ادیان الهی پیشین دارای نور و هدایت هستند، زیرا این امر صریحا در قرآن مطرح شده است. این حقیقت که در عصر کنونی فقط اسلام محمدی صلی الله علیه و آله دارای اعتبار است و رعایت شریعت او بر همه واجب است، از نظر صوفی‌ها امری پذیرفته شده است. هر دو گروه، ادیان الهی پیشین را که مسیحیت نیز جزء آن است و هیچ گونه تفاوت عقیدتی با اسلام ندارد می‌پذیرند ولی صوفی بیش از متکلم به دنبال بصیرت موجود در ادیان دیگر است. علی رغم آنچه که از نظر هر دو گروه تحریف و اشتباه عقیدتی محسوب می‌شود، مرکز توجه عارف دستیابی به بصیرت معنوی است نه عقاید صوری، زیرا توجه عارف به بعد باطنی دین معطوف است. عارف نیز تفاوت در بعد ظاهری را تعابیر مختلف یک حقیقت واحد می‌داند ولی چون توجه علما به عقاید و جزئیات عبادات معطوف است، بیش‌تر بر تفاوت‌های بین ادیان تأکید می کنند. با این حال، از نظر هر دو گروه اسلام دینی است که مکمل ادیان الهی پیشین است و تنها دینی است که در عصر فعلی خدا بدان فرمان داده است. به هر حال، عارف مایل است ایمانش را به وسیله شعر مطرح کند و نفاق را به وسیله سمبل‌هایی از دیگر ادیان و حتی بت‌پرستی رد کند. چنان که در اشعار باباطاهر و امام خمینی می‌بینیم:

خوشا آنون که از پا سر ندوننند

میان شعله خشک و تر ندوننند

کنشت و کعبه و بتخانه و دیر

سرایی خالی از دلبر ندوننند (۱۹)

بر در میکده و بتکده و مسجد و دیر

سجده آرم که تو شاید نظری بنمایی (۲۰)

در سنت فلسفی اسلام خط فکری دیگری نیز درباره کثرت ادیان به چشم می‌خورد. فارابی پس از طرح این نکته که مردم عوام قادر به درک حکمت فلسفی نیستند، چنین بیان می‌کند: «بنابراین این‌گونه مسائل با مثال‌هایی که برای مردم عوام ملموس است، مطرح می‌شود و چه بسا آنچه که به نظر گروهی آشنا جلوه می‌کند، از نظر گروهی دیگر غریب باشد.» (۲۱) از نظر فارابی همه ادیان، معرف حقیقت فلسفی واحدی هستند که به وسیله سمبل‌های گوناگون ارائه می‌شوند و از طریق همین سمبل‌ها جامعه شکل گرفته و انسان به سوی سعادت رهنمون می‌گردد. به علاوه، هر یک از ادیان بزرگ «به حقیقت محض به اجمال اشاره‌ای کرده‌اند، و برای کسانی که به دنبال حقیقت هستند همین مقدار کافی است تا به آن دست یابند و بتوانند برای سمبل‌های دیگر تأویل مشابه داشته باشند.» (۲۲) این دیدگاه، از نظر ابن سینا هم تا حدی مقبول است. طبق نظر فارابی محتوای معنوی و زمینه همه ادیان یکسان است، زیرا امری کلی و عام است ولی هر یک از آن‌ها از سمبل‌هایی استفاده می‌کنند که در یک سطح نیستند. زیرا برخی ادیان نسبت به برخی دیگر «به حقیقت نزدیک‌ترند و از توان بیش‌تری برای راهنمایی بشر برخوردارند و عامل جهت دهنده‌ای در زندگی بشر محسوب می‌شوند، و حتی در بعضی از ادیان از سمبل‌هایی استفاده می‌شود که به سود مردم نیست.» (۲۳)

درباره کثرت ادیان، فلسفه نیز مانند عرفا به این امر اذعان دارند که در عصر حاضر تنها دینی که از سوی خدا بدان فرمان داده شده اسلام است و همه ادیان پیشین به نوعی تحریف شده و عقاید منسوب به آن‌ها با آنچه که به پیامبر اسلام وحی شده متفاوت است و اسلام مکمل همه ادیان پیشین است. نکته مورد اختلاف، چگونگی ادراک باطن دین از راه مکاشفات معنوی یا استدلالات فلسفی است. مسأله قابل توجهی که این‌جا مطرح شد، دیدگاهی است که پلورالیسم دینی فروکاهشی مدافع آن است و آن این‌که ادیان از تجربه دینی شخصی دارای اعتبار می‌شوند و چون همه ادیان حقیقت باطنی واحدی را تبیین می‌کنند، بنابراین، هیچ فرقی نمی‌کند که کدام دین را انتخاب کنیم، به علاوه، حقیقت مشترک در ادیان جهان به همین شکل فعلی برای راهنمایی بشر به سوی سعادت نهایی کافی است. هیچ یک از این عناصر برای علما، فلاسفه و عرفا قابل قبول نیست.

وین رایت و کثرت‌گرایی دینی

اینک باز می‌گردیم تا به بررسی وجوهی بپردازیم که از سوی وین رایت برای تبیین کثرت دینی مطرح شده است:
۱ تفاوت واقعی بین ادیان وجود ندارد، ۲ کسانی که دین دیگری اختیار می‌کنند به لحاظ شناختی شایستگی کم‌تری نسبت به ما دارند، ۳ کسانی که دینی غیر از دین ما اختیار می‌کنند به علت نادرستی روش تحقیقاتشان است. مسلمانان هرگونه تفاوت واقعی بین ادیان الهی را انکار می‌کنند ولی قائل به تفاوت عقیدتی در میان معتقدان به ادیان مختلف هستند و بر اهمیت آن تأکید می‌کنند. بنابراین، دلیل این امر که چرا برخی از مردم حقیقت اسلام را نمی‌پذیرند، با توجه به اشاره‌ای که قرآن در این زمینه دارد، می‌تواند گناه، غرور، حقارت، تعصب، خودسری، وابستگی به دین نیاکان و عدم رعایت خواسته‌های عملی اسلام باشد. شاید افرادی که نسبت به تعلیمات سنتی اسلام آگاهی ندارند، اسلام را بپذیرند. شاید به دلایل مختلف برای کسانی که قادر به درک حقیقت اسلام نیستند، هنوز حقیقت کشف نشده باشد شاید آن چنان تحت تأثیر حقیقت جزئی دین خود هستند که بدان وابسته شده‌اند و دیگر نمی‌توانند حقیقت کامل اسلام را تشخیص دهند. این امر نه بدان دلیل است که ظرفیت شناختی شان کم‌تر از مسلمانان است و یا روش‌شناسی آن‌ها در تبیین قضایا دارای نقص است. گروهی از فیزیک دانان را در نظر بگیرید که دارای دیدگاه‌های متفاوتی باشند، ولی از نظر معرفت‌شناسی در یک سطح و اصول روش‌شناسی آن‌ها نیز

یکسان باشد ولی یکی از آن‌ها با بصیرت خاص خود قادر به تبیین نظریه صحیح باشد، در حالی که، دیگران در همان راه بن بست گام بردارند. شاید برخی از تفاوت‌های دینی این‌چنین است. شاید کسی از عنایت خاص خدا بصیرت پیدا کند و دیگری نتواند. گاهی دلیل تفاوت‌های دینی می‌تواند نعمتی از سوی خدا باشد. شاید حتی این امکان وجود داشته باشد که خدا کسی را آزاد بگذارد تا دین نادرست را درست بپندارد، زیرا همان دین نادرست برای رشد روحی او مناسب‌تر باشد. ما می‌توانیم بگوییم که این مسأله درست است یا خیر، زیرا علم غیب نداریم و نمی‌دانیم که چگونه خداوند نعمت و لطف خود را برای راهنمایی بندگانش به سوی خود می‌گستراند. آنچه که این‌جا مطرح شد، باید برای اشاره به این‌که چگونه می‌توان در حقیقت اسلام پافشاری کرد کفایت کند. ولی هنوز نسبت به شیوه‌های که وین رایت برای کثرت ادیان تبیین کرده ناخرسند بود.

اهل بهشت و اهل جهنم چه کسانی هستند

مقدمه

به این نتیجه رسیدیم که در عصر کنونی فقط متابعت از یک دین یعنی دین محمد صلی الله علیه و آله به بشر امر شده ولی درباره این مسأله که چه کسی اهل بهشت است و چه کسی اهل جهنم و نیز این‌که آیا عذاب الهی برای کسانی که به دین خاصی گرایش دارند همیشگی است یا خیر، صحبتی به میان نیامد. این موضوع در بخش آخر کتاب «عدل الهی» شهید مطهری به تفصیل آمده و مباحثی که در این‌جا مطرح خواهد شد بیش‌تر از آرای ایشان گرفته شده است. (۲۴)
نخستین مسأله‌ای که باید پیش از بررسی این امر که آیا غیر مؤمن به بهشت می‌رود یا خیر به آن بپردازیم، این است که کفر فی نفسه گناه بزرگی محسوب می‌شود و کافر شایسته عذاب الهی است. آیاتی که ناظر به این حکم هستند در قرآن فراوان یافت می‌شوند که به دو نمونه اشاره می‌شود: ... والذین کفروا لهم شراب من حمیم و عذاب الیم بما کانوا یکفرون (یونس: ۴)؛ و من یشاقق الرسول من بعد ما تبین له الهدی و یتبع غیر سبیل المؤمنین نوله ما تولی و نصله جهنم وسائت مصیرا. (نساء: ۱۱۵) این آیات و آیات مشابه و عید قرآنی به ملحدان است. بنابراین، برای درک درست این‌گونه آیات باید سه مسأله را بررسی کنیم: ۱ وعید دقیقا در خصوص چه کسانی است؟ ۲ در چه شرایطی مطرح می‌شود. ۳ آیا خداوند باید بر اساس آن عمل بکند یا خیر.

۱ کفر

وعید عذاب الهی صرفا منحصر به کفار نیست، بلکه در مورد همه انسان‌ها صدق می‌کند و چون کفر به عنوان اولین شرط ورود به جهنم مطرح شده، نکاتی چند درباره مفهوم آن قابل ذکر است. اصطلاح کفر و واژه‌های هم خانواده‌اش از قبیل کافر، دارای معانی متفاوت در متون مختلف هستند. مثلاـ معنای فقهی این واژه مربوط به مسأله ازدواج و ارث است. ولی نمی‌توان فرض کرد که در همه آیات معنای فقهی کفر مراد باشد. حتی در جای جای متون فقهی واژه‌های کفر و یا کافر معانی متفاوت از هم دارند. برای مثال، در مورد کشتن کافران هنگام جنگ، نظر برخی از مفسرین این است که فقط کشتن کافر حربی مورد نظر است، و کودک و زن و بیمار از این امر مستثنی هستند. برخی از مفسران، در مورد سرزنش مشرکین در قرآن، ادعا

کرده‌اند که این شماتت صرفا به مشرکین شبه جزیره عربستان اختصاص دارد، در حالی که برخی دیگر آن را تعمیم داده‌اند. تعریف فقهی کفر به مسأله نجات ربطی نـدارد، زیرا تعریف فقهی مربوط به این مسأله است که مثلا بر اساس شـریعت با غیر مسلمانان چگونه رفتار شود، در حالی که نجات و رستگاری مربوط به مقام باطنی فرد است. معانی لفظی کفر پوشش است. کافر کسی است که خود را از حقیقت می‌پوشاند. کفر حالتی انفعالی نیست که به همه کسانی اطلاق شود که به اسلام معتقد نیستند، بلکه حالتی فاعلی مربوط به باطن فرد است که مانع از پذیرش هدایت الهی می‌شود. آنچه که موجب ورود کافر به جهنم است سرکشی او نسبت به خدا و انکار او نسبت به هدایت الهی توسط آخرین پیامبر خدا است. کفر، کافر را از خدا می‌پوشاند و این جدایی از خدا جهنم محسوب می‌شود.

۲ شرایط قاصر و مقصر

علمای شیعه در این امر که وعید الهی شامل حال همه افرادی نمی‌شود که اعتقادات نادرست دارند اتفاق نظر دارند. کودک نابالغ، دیوانه و سفیه از جمله کسانی هستند که از این امر مستثنی هستند. گروه دیگر، افراد ناشنوا و ناگویا و نیز کسانی که در فاصله بین پیامبران از دنیا رفته‌اند می‌باشند (۲۵) درباره چگونگی سرنوشت این گروه‌ها، که قاصر خوانده می‌شوند، اختلاف نظر وجود دارد. طبق برخی از روایات، خدا آن‌ها را در روز قیامت امتحان می‌کند، بدین گونه که پیامبر در آن روز آن‌ها را از میان آتش به سوی خود فرا می‌خواند، کسانی که داخل آتش شوند نجات یافته و بقیه وارد آتش جهنم خواهند شد. شیخ صدوق، این‌گونه آیات را به لحاظ مغایرت با روایاتی که در روز قیامت وظیفه و تکلیفی برای انسان قائل نیستند، مردود می‌داند. برخی دیگر، معتقدند که قاصران در روز قیامت استثنا هستند. از نظر فیض کاشانی، فراخوانی از میان آتش انعکاس اخروی امتحان الهی در این جهان برای دعوت به زندگی نیکوکارانه است و دعوت پیامبر از میان آتش صورت اخروی دعوت وجدان اخلاقی در این جهان است. (۲۶)

قاصران از مقصران متمایز هستند. اعتقادات نادرست مقصر به سبب کوتاهی، تعصب، جزمیت و غرور و تنبلی خود اوست. راه حلی که شهید مطهری برای مسأله کثرت ادیان مطرح کرده است، ناظر به همین تفاوت و تمایز است. ولی او مفهوم قاصر را بسط داده تا شامل حال همه کسانی شود که حقیقت اسلام را نپذیرفته‌اند و این نپذیرفتن نه به لحاظ گناه بلکه به لحاظ قصورشان بوده است. قاصران به دو گروه تقسیم می‌شوند: گروهی که به علت عدم توانایی فکری از تشخیص حقیقت محروم شده و گروه دوم، کسانی هستند که علی رغم داشتن توانایی عقلی، حقیقت بر آن‌ها مکشوف نشده است. گروه نخست، شامل کودکان، دیوانه‌ها و سفیهان است. گروه دوم، که افراد ناشنوا و ناگویا را در بر می‌گیرد، از سوی شهید مطهری مستضعف نامیده شده‌اند؛ یعنی کسانی که به خاطر ظلم و یا موقعیت‌های دیگر بدبخت شده‌اند.

بسط گروه قاصر، نتیجه طبیعی تفکر عقلانی ما درباره گروه‌هایی است که در روایات بدان‌ها اشاره شده است. ناشنوایی به خودی خود، عذری محسوب نمی‌شود که به واسطه آن شخص از دعوت به اسلام معاف شود. ولی نتیجه مفروض آن در گذشته عدم آشنایی فرد ناشنوا با تعالیم اسلام بود. ولی در صورتی که ناشنوا با زبان اشاره قادر به خواندن و یا نوشتن شود، برای قبول و یا انکار حقیقت مکلف محسوب می‌شود. آنچه که مهم است تظاهر حقیقت است نه ناشنوایی. چنانکه در آیه قبلی در عبارت (بعد ما تبیین له) (نساء: ۱۱۵) مشاهده کردیم. این مسأله، شرط اساسی انتخاب مسؤولانه و آگاهانه دین است.

فرض کنیم کسانی هم که در فاصله بین پیامبران به دنیا آمده‌اند نسبت به پیام الهی آگاهی ندارند. ولی اگر چنین شخصی

عالم بود و از آنچه که قبلا وحی شده مطلع می‌شد، در برابر دعوت الهی مکلف می‌شود. از سوی دیگر، در عصر حاضر اگر کسی در گوشه‌ای از جهان به علت عدم دسترسی به اسلام، از تعالیم آن محروم بود مکلف و مسؤول محسوب نمی‌شود.

شاید کسانی را که شهید مطهری با برچسب «تنگ‌نظر خشک مقدس» تأدیب و تنبیه می‌کند، بر اساس این آیه (اگر کسی واقعا به دنبال حقیقت باشد، خداوند به نحوی حقیقت (به معنای خاص) را به او نشان خواهد داد. (عنکبوت: ۶۹))، جدل می‌کنند. ولی از این آیه به دو دلیل نمی‌توان چنین نتیجه‌ای گرفت: نخست آن‌که، هدایتی که از سوی خداوند به طالبان حقیقی آن می‌رسد، شاید صرفا حکمتی اخلاقی باشد، بدون این‌که بتوان به حقایقی رسید که خداوند از طریق وحی در اختیار آخرین پیامبرش گذاشته است. همچنان که خداوند قادر است هدایت و حکمت را نصیب کسانی کند که واقعا به دنبال حقیقت‌اند، ولی در جوامعی زندگی می‌کنند که پیام اسلام هنوز بدانجا نرسیده است. ثانیا، عبارت «الذین جاهدوا فینا» باید به نحوی تفسیر شود که شامل تمام حقیقت‌جویان واقعی شود. زیرا، اصطلاح مشابه ولی با معنای دقیق‌تر را می‌توان در سایر آیات الهی نیز یافت که ناظر به کسانی است که از قبل مؤمن بودند و برای اسلام جهاد کردند. (۲۷)

شهید مطهری استدلال می‌کند که نجات یا رستگاری تصمیم دلبخواهی خدا نیست، بلکه نتیجه طبیعی زندگی انسان است. نجات یک امر تکوینی است نه قراردادی. وی همچنین تأکید می‌کند که هم نجات و هم محکومیت دارای درجاتی هستند، و نیز محکومیت، همیشگی و جاودانه نیست. همچنان که خود اسلام دارای درجاتی است که از میل به صدق و خیر که فطری انسان است شروع می‌شود و تا ایمان و تقوی که مخصوص اولیاست بالا- می‌رود. در بهشت برای کسانی که صرفا به علت نرسیدن به حقیقت گمراه هستند قفل نیست، ولی پاره‌ای از اعتقادات نادرست مانع پاکی و خلوص فرد می‌شود و در نتیجه، فرد به طور غیر مستقیم به شقاوت و بدبختی سوق داده می‌شود. (۲۸) پس در اسلام بر اهمیت اعتقاد درست به عنوان امری که بشر را به سعادت می‌رساند تأکید شده است، و در عین حال، از نظر اعتقادی نیازی به انحصارگرایی قابل انعطاف نیست.

برای فهم چگونگی نیل به سعادت نهایی حتی برای آن دسته از افرادی که به دنبال صراط مستقیم نیستند، صراطی که در عصر کنونی برای همه بشر پیروی از آن واجب است، باید متذکر شویم آنچه که ادیان پیشین را بی‌اعتبار می‌کند، این نیست که آن‌ها هیچ حقیقتی را دربر ندارند. وحی خداوند در ادیان پیشین نیز توانایی راهنمایی بشر به سوی تکامل و سعادت را دربر داشته است. این توان ذاتی ادیان پیشین با آمدن عصر جدید از بین نمی‌رود. ولی اگر پس از رسیدن وحی جدید شخصی نسبت به وحی قدیمی از سر لجاج و عناد وابسته باشد، جزو اشقیا محسوب می‌شود. در این مورد نپذیرفتن وحی جدید طغیان در مقابل خداست.

بر اساس پلورالیسم دینی غیرفروکاهشی، داشتن اعتقادات درست واجب است، زیرا امر خداست. ضروری نیست به این معنا که ممکن است انسان بتواند به واسطه فیض خدا به نجات دست یابد، حتی اگر به وظیفه‌اش درست عمل نکرده باشد. درجات مختلف پلورالیسم غیرفروکاهشی مغایرت با اعتقاد درست را تا حدی مجاز می‌داند. در عصر پیامبری حضرت محمد صلی الله علیه و آله اعتقادات یهود و نصارا نادرست محسوب می‌شود ولی خداوند پاداش متناسب با آن اعتقادات را انکار نمی‌کند. در دو آیه قرآن خداوند حتی برای صابئین نیز پاداشی در نظر گرفته است (بسیاری از مفسرین صابئین را ستاره‌پرست می‌دانند) به شرطی که اعتقاد به خدا و روز قیامت داشته باشند و عمل خیر انجام دهند. ان الذین امنوا و الذین هادوا و النصاری و الصابئین من امن بالله و الیوم الاخر و عمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم و لاخوف علیهم و لاهم یحزنون. (بقره: ۶۲) (۲۹)

طبیعی است که مفسرین در تفسیر این آیه با یکدیگر اختلاف نظر داشته باشند. تفسیر انحصارگرایان از این آیه بدین‌گونه است: اگر غیرمسلمان تابع دینی بود که در زمان او خداوند بدان امر کرده، نباید از رسیدن به رستگاری و نجات واهمه داشته

باشـد، ولی اگر در عصـر کنونی تابع دینی غیر از اسـلام باشـد هرگز به نجات نمی‌رسـد. به اعتقاد آن‌ها اگر آیه طوری تفسـیر گردد که شامـل غیر مسـلمانان نیز بشود با آیه ۸۴ سوره آل عمران تناقض پیـدا می‌کنـد. «هر کس به دنبال دینی غیر از اسـلام باشـد از او پـذیرفته نیست و در آخرت دچار عـذاب الهی خواهـد شـد.» ولی با آیه قبلی درباره سـتاره‌پرستی تناقض نـدارد، به شرطی کـه آیه بعـدی طـوری تفسیر گردد که اسـلام را به معنـای عـام در نظر بگیرد. از سـوی دیگر آیه ۶۲ سوره بقره، نبـاید بـدین‌گونه تفسـیر شود که خداوند در عصـر حاضـر به بیش از یک دین دسـتور داده است. بلکه این آیه را می‌توان بدین‌گونه تفسـیر کرد که شاید کسانی که قاصـر هستند، ولی زندگی‌شان بر اساس اصول درست اخلاقی استوار است رستگار شوند. این تفسـیر معقول‌تر از تفسـیر انحصارگرایان به نظر می‌رسـد، زیرا نکته قابل اهمیت تجلی و تظاهر دعوت جهانی اسـلام است و در مورد نجات فرق نمی‌کند که عدم دسترسی فرد به اسلام به این دلیل باشد که در زمان مناسبی زندگی نمی‌کرده و یا در محلی دور از آن جا بوده و یا به هر دلیل دیگر.

اعتقاد مسـیحیان درباره تثلیث با توحیـد اسـلامی سازگاری نـدارد، چه رسـد به سـتاره‌پرستی، ولی علی‌رغم این توافق نمی‌توان صرفا داشـتن اعتقاد نادرست را دلیلی بر انکار نجات معرفی کرد. این امر، به این نتیجه منتهی نمی‌شود که همه اعتقادات نسبت به نجـات در یک سـطح هسـتند. بر اساس تعالیم اسـلام، بهترین راه رسـیدن به سـعادت پـذیرفتن تعالیم خـدا در قرآن از طریق آخرین پیـامبرش می‌باشـد. از سوی دیگر، برخی از اعتقادات اعراب مشـرک نظیر پرستیـدن لات و عزی کاملا تهی از حقیقت معرفی شـده و فرد را به جـای رسانـدن به سـعادت به شـقاوت می‌کشانـد. اهـل کتاب ماننـد یهود و نصارا، علی رغم اختلافات غیرقابـل جمع‌شـان با تعالیم اسـلام، به شـرطی رسـتگار می‌شونـد که اعتقادات نادرست‌شان از کوتاهی خود آن‌ها نباشـد، زیرا ادیان فوق، سرچشـمه ......e...دارنـد. آن‌هـا حـتی می‌تواننـد به واسـطه همـان حقیقـتی که در دین‌شـان وجود دارد به قرب الهی برسـند. حتی امکـان دارد پیروان ادیانی همچون هنـدی، چینی و بودایی به همین نحو و یا طرق دیگر به بهشت برسـند، مبنی بر این‌که انکارشان نسـبت به اسـلام از روی جهل باشد نه تعصب و ضدیت با آن؛ یعنی قاصـر باشـند نه مقصـر. زیرا نمی‌توانیم به طور قطع بگوییم که تابعین ادیانی غیر از یهودی، مسـیحی و اسـلام اهل کتاب نیسـتند. تشـخیص این امر، که تعالیم اصـلی این ادیـان از سوی پیـامبر خـدا آورده نشـده محـال به نظر می‌رسـد. اختلاـف بین تعـالیم اسـلام و محتویات این‌گونه کتاب‌ها ثابت نمی‌کند که این تعالیم اساسا یکی نیسـتند. در برابر تناقضـی که بین اسلام و مسیحیت وجود دارد، این توضیح داده می‌شود که تعالیم مسـیحیت تحریف شده ولی به چه دلیل در مورد این مسأله که شاید ادیان غیرابراهیمی نیز منشأ الهی داشته باشند سخنی به میان نمی‌آید. (۳۰) بنابراین، شاید فرد قاصر به وسیله حقیقت نهفته در دینی که به غلط بر آن باور دارد به نجات برسد.

اهمیت نیت:

به هر حال، پاسخ این پرسش که آیا قاصر می‌تواند به نجات برسد صرفا بر اساس صدق و کذب تعالیم دینی و یا نظام اعتقادی او نیست، بلکه بر اسـاس دلاـیلی است که به واسـطه آن‌ها دارای آن اعتقاد شـده است. مهم نیست که این اعتقادات چه مقـدار دور از حقیقت باشـند ولی اگر آن را با نیت کاملا پاک انتخاب کرده باشـد همین صـدق می‌توانـد لطف خدا را شامل حال او بگردانـد. زیرا صدق، فی نفسه لب اسـلام است. این نکته به بهترین وجه در داسـتان موسـی و شبان مولانا منعکس شده است. (۳۱) طبق این داسـتان علی رغم تفکر نـادرست چوپان درباره خـدا، عبادات او به جهت خلوص و صـدق‌اش مقبول درگاه حق واقع می‌شود.

نکته مرتبط با این مسأله ثواب الهی است. اگر مجتهـدی در فتوایش مرتکب اشتباه بشود، این خطا به حساب غفلت او گذاشـته نمی‌شـود. بنـابراین، اجر او ضـایع نمی‌گردد و بایـد به آن فتـوا عمـل گردد. در همین رابطه، حـتی اگر فردی کـاری را به طـور

صحیح انجام دهد ولی در نظرش نادرست جلوه کند، همین مسأله خود موجب نادرستی قضیه خواهد شد.
حاصل آن‌که، وعید عذاب نه صرفا به کفر و یا عقیده نادرست بلکه به کفر گناهکار عاصی و یا عقیده نادرست از سر لجاج مشروط است. داشتن اعتقادات ناصواب برای قاصر، بر خلاف مقصر، گناه محسوب نمی‌شود. مقصر مانند منافق است، زیرا هر دو به ظاهر مدعی امری هستند که باطنا آن را انکار می‌کنند. منافق در همان حالی که با زبان مدعی اسلام است در قلب آن را انکار می‌کند. به این امر نیز واقف است که اسلام حق است ولی بدان عمل نمی‌کند. پس ادعای ظاهری او و مبنی بر قبول اسلام، خود نوعی انکار اسلام است. این امر، در مورد مقصر نیز صادق است. او نیز ادعا می‌کند که به دنبال حقیقت است ولی در قلب، خود را از حقیقت پنهان می‌کند. کوتاهی او در جست‌جوی حقیقت خود نوعی انکار حقیقت تلقی می‌شود. پس کاملا به جاست اگر وعید جهنم برای کفار گاهی همراه با وعید جهنم برای منافقین باشد. وعدالله المنافقین و المنافقات و الکفار نار جهنم خالدین فیها هی حسبهم و لعنهم الله و لهم عذاب مقیم (توبه: ۶۸) (۳۲)
هیچ راهی وجود ندارد که بتوانیم درباره کسی این‌گونه اظهار نظر کنیم که او به خاطر کفرش گناهکار است یا نه (غیر از چند نفر معدود که سرنوشت آن‌ها به پیامبر صلی الله علیه و آله وحی شد). تفاوت قاصر و مقصر در قلب است. شهید مطهری به این نکته نیز آن‌جا که پاستور را مثال می‌زند اشاره کرده است: اختصاص به پاستور ندارد، اصولا حساب اشخاص در دست خداست، هیچ کس حق ندارد درباره کسی به طور قاطع اظهار نظر کند که اهل بهشت است یا اهل دوزخ. (۳۳)
حتی پیامبر صلی الله علیه و آله نیز در مورد سرنوشت افراد غیر از آنچه که از طریق وحی دریافت می‌کرد، اطلاع نداشت. (۳۴)
گسترش مفهوم قاصر در آثار شهید مطهری پیشرفت اخلاقی قابل ملاحظه‌ای در کلام شیعی محسوب می‌شود. زیرا این مسأله ارتباط بین مسئولیت اخلاقی و سرنوشت اخروی را که به وسیله تأکید زیاد قائلان به درست اعتقادی « (orthodoxy) » به خطر افتاده بود، مجددا تصدیق و تثبیت کرد.
شهید مطهری این‌گونه تفکر را که بهشت مخصوص اقلیت کوچکی است که همه عقاید متکلمین شیعی را قبول می‌کنند، استهزاء می‌کند. رد حالی که، تقریبا در هیچ مورد خاصی نمی‌توان گفت که قاصر کیست و مقصر کیست، شهید مطهری بعید می‌داند که تعداد زیادی از کافران مقصر باشند.

۳ وعید

سؤالی که این‌جا مطرح می‌شود این است که آیا محکومیت جاودانی نتیجه لازم اعتقادات نادرست است، اعتقاد نادرست کسی که مقصر است. متکلمین در مورد این مسأله عام که خدا باید بر اساس وعده و وعیدش عمل کند، به سه گروه تقسیم می‌شوند:
بر اساس نظر اشاعره فعل خدا عدل است، زیرا بر اساس اراده اوست. اگر هدف نهایی خدا فساد و یا الم می‌بود، پس فساد و الم درست و خیر بودند. اشاعره اعتقاد داشتند که لازم نیست خدا به وعده‌اش وفا کند. اگر خداوند نیکوکاران را پاداش و بدکاران را کیفر دهد عدل خواهد بود و اگر بالعکس نیز رفتار کند هیچ تفاوتی نمی‌کند.
از سوی دیگر، بر اساس نظر معتزله، خداوند بالضروره عادل است. بنابراین، نمی‌تواند نسبت به وعده و وعیدش نسبت به پاداش بهشتی و عذاب جاودانی بی‌تفاوت باشد.
متکلمین شیعه، نظریه سومی را انتخاب کرده‌اند. آن‌ها می‌گویند چون لطف و فیض خدا از عدل او پیشی گرفته، نمی‌تواند به

وعده‌اش وفا نکند ولی می‌تواند کسانی را که لایق عذاب همیشگی هستند مورد بخشش قرار دهد. هیچ کس قادر نیست برای فیض خدا حدی قائل شود. گرچه جایگاه منافقین در اسفل السافلین است، ولی امکان فیض الهی در آن‌جا نیز وجود دارد. به این مسأله در قرآن تصریح شده است. (۳۵) فیض خدا شامل حال کافر مقصری که اهل توبه نیست نمی‌شود، و چنین فردی باید بدون چشم داشت به رحمت خدا در جهنم خالد باشد. (۳۶)

درباره این مسأله که آیا کافران برای اعمال نیک‌شان پاداش می‌گیرند یا خیر، اختلاف نظر وجود دارد. برخی معتقدند که برای کافر مقصر، هیچ پاداشی وجود ندارد. برخی دیگر تخفیف در عذاب الهی را پاداش او می‌دانند. (۳۷) از سوی دیگر، از زمان شیخ مفید، متکلمین به طور کلی اعتقاد داشتند که اگر کسی دارای اعتقادات شیعی درست بود در عذاب الهی مخلد نخواهد بود. (۳۸) در نتیجه، مفهوم پاداش و کیفر الهی به انحراف کشیده شد، تا حدی که به نظر می‌رسید پاداش و کیفر الهی کاملا به عقیده شخصی بستگی دارد. ولی این تصور باطل ریشه در قرآن و احادیث ندارد. طرفداران این عقیده ادعا می‌کنند که از برهان عقلی می‌توان به این نتیجه رسید، در حالی که برهان آن‌ها قانع‌کننده نیست. از نظر آن‌ها گناهکارانی که دارای اعتقاد درست هستند، باید به خاطر همان اعتقاد پاداش بگیرند (اعتقاد درست را با ایمان اشتباه گرفته‌اند) از نظر آن‌ها اگر پاداش قبل از عذاب الهی باشد، ضایع می‌شود، ولی اگر بعد از آن باشد، عذاب الهی نمی‌تواند جاودانه باشد. (۳۹) ولی خداوند می‌تواند کاری کند که گناهکار فراموش کند که عذاب همیشگی در طول مدتی که او پاداش می‌گیرد می‌باشد و یا این‌که خدا می‌تواند به نوبت یک سال کیفر و یک سال پاداش دهد و بدین طریق، هر دو ابدی بشود، و یا آن‌که می‌تواند پاداش را به عنوان تخفیفی در عذاب منظور نماید. می‌توان برای این دیدگاه، که پاداش باید پس از عذاب باشد، دلیل بهتری در این اندیشه یافت که پاداش اخروی به مراحل تکامل و خلوص روح که پس از سوختن از آتش جهنم حاصل می‌شود، بستگی دارد. به هر حال، پاداش در قبال ایمان، علی رغم وجود گناهان کبیره، در صورتی نجات ابدی را تضمین می‌کند که ایمان را امری عمیق‌تر از وابستگی اعتقادی بدانیم و اگر در چنین مواردی توبه نتوانست گناهان کبیره را بزداید، باید نگران حضور ایمان واقعی باشیم. گناهکار باید از این‌که عذاب الهی دامن گیر او بشود خوف داشته باشد. او نباید تصور کند که فقط اعتقاداتش امنیت او را تضمین می‌کند.

ذکر داستان جالبی که بی‌شک ساختگی به نظر می‌رسد، بد نیست. زمانی که شیخ با یزید بسیار مشهور بود و مردم شیفته او بودند، خدا به او گفت می‌دانی اگر اسرارت را فاش کنم مردم ترا سنگسار خواهند کرد؟ با یزید در جواب گفت تو می‌دانی اگر اسرار فیض و رحمت را به مردم بگویم، دیگر کسی تو را اطاعت نخواهد کرد؟ آن دو با هم به توافق رسیدند که اسرار یکدیگر را فاش نکنند. این داستان به انسان به نوعی امنیت خاطر القا می‌کند، ولی معقول‌تر است که همه انسان‌های مکلف صرف‌نظر از اعتقاداتشان در خوف و رجا زندگی کنند.

برخی اعتقاد دارند که چون شرک بخشوده نمی‌شود، (۴۰) مشرک گناهکاری که موفق به توبه نشده در آتش مخلد خواهد بود. ولی این آیه به تنهایی چیزی را اثبات نمی‌کند، زیرا بدون شواهد عقلی و نقلی بیش‌تر نمی‌توان ادعا کرد که چون خدا مشرک را نمی‌بخشد پس او را از فیض خود نیز محروم خواهد نمود. امتناع خدا از بخشودن مشرک به قوت خود باقی خواهد بود؛ یعنی مشرک گناهکار را خدا نمی‌بخشد، ولی این امر می‌تواند بدین صورت باشد که او نتواند به مقامات بالاتری در بهشت دست یابد. اگر شرک واقعا مانع رسیدن فرد به رستگاری است، پس باید آن را چیزی عمیق‌تر از پرستیدن چند بت بدانیم. یعنی آنچه که شرک تکوینی « (ontological idolatry) » نامیده می‌شود. این واژه که در عربی به مفهوم شریک قائل شدن برای خداست از معادل انگلیسی آن روشن‌تر است می‌باشد. پس برای این‌که نشان دهیم چگونه شرک مانع رسیدن

فرد به سعادت است، باید آن را با خلوص قلبی که لازمه سعادت است ناسازگار دانست.

به هر حال، بحث فوق صرفا در ارتباط با کفر مقصران بود نه قاصران. خداوند به گناهکاران پاداش نمی‌دهد، ولی تأکید می‌کنیم که فیض خدا هیچ حد و مرزی ندارد و این خود نشان دهنده این امر است که نقطه امیدی وجود دارد که حتی گناهکارترین افراد به واسطه همین فیض الهی بتوانند به توبه دست یابند. کسی نمی‌تواند برای فیض خدا حدی قائل شود، «... و ان الفضل بید الله یوتیه من یشاء و الله ذوالفضل العظیم.» (حدید: ۲۹)

نتیجه‌گیری

درباره پلورالیسم دینی مسأله‌ای ناگفته مانده و آن لوازم عملی آن است. یکی از مهم‌ترین انگیزه‌هایی که مسیحیان لیبرال را ترغیب به پذیرش پلورالیسم دینی می‌کند، برقراری ارتباط بهتر بین مسیحیان و غیر مسیحیان است. یک لیبرال مسیحی، به جای آن‌که غیر مسیحی را به دیده نفرت و به عنوان یک جهنمی بنگرد، با این نگرش او را مانند کسی می‌داند که ذاتا با دین مسیحی موافق است، زیرا از نظر آن‌ها تمام ادیان صرفا از نظر ظاهری با هم تفاوت دارند. تفاوت‌های موجود در ادیان از نوع تفاوت‌های نژادی است و ارتباط بین اعضای سنت‌های دینی مختلف باید در قالب دولت لیبرالی شکل گیرد که مدعی بی‌طرفی دولت نسبت به دین است، ولی در واقع از ارزش‌های حاکم در خط فکری پروتستانی حمایت می‌کند.

در اسلام، بالعکس می‌بینیم که اختلاف دینی، نه به عنوان یک ترجیح شخصی بلکه به عنوان ابراز وفاداری به جامعه‌ای که بر پایه بصیرت معنوی و ارزشیابی نقادانه استوار است محسوب می‌شود. کسانی که دینی غیر از اسلام اختیار می‌کنند مرتکب خطا می‌شوند، خواه گناهکارانه و خواه قابل توجیه.

به دلیل آن‌که نمی‌توانستیم تشخیص دهیم که خطای آن‌ها قابل توجیه است یا خیر، آن‌جا که امکان ارتباط خوب بین مسلمانان و غیرمسلمانان بدون نادیده گرفتن ظلم و بی‌عدالتی وجود دارد، باید فرض کنیم که اشتباه آن‌ها صادقانه است و از نظر اخلاقی بر ما واجب است که بدین‌گونه فکر کنیم، روابط حسن همجواری با غیر مسلمانان باید بر پایه قراردادهای فی ما بین باشد. ادب و اصول اسلامی باید در ارتباط شخصی و یا در قالب حکومت اسلامی رعایت گردد. بر اساس سنت اسلامی، غیر مسلمان ذمی شمرده می‌شود و با حفظ سیطره اسلامی اهل ذمه می‌توانند به عنوان یک جامعه تا حدی مستقل باشند. در نتیجه برتری نظامی اروپائیان و ضعف کشورهای مسلمان آثار حکومت اسلامی که تا قرن نوزدهم باقی مانده بود از بین رفت و به جای آن نظام دولت ملی به وجود آمد. مسلمانان در آغاز بازپس‌گیری سرزمین‌هایشان هستند و نخستین اقدام به سوی ایجاد دولت اسلامی صورت گرفته است. برجسته‌ترین اقدام، انقلاب اسلامی ایران است. اصل جزیه و حمایت از اهل ذمه به عنوان شهروندان غیرمسلمان هنوز احیا نشده است. علی رغم سوء استفاده‌هایی که شاید در گذشته در مورد اهل ذمه می‌شد. بتوان این امکان را به وجود آورد که اهل ذمه در این نظام اسلامی بتوانند به حدی از آزادی برسند که در دولت لیبرال امکان دسترسی بدان نیست.

در مسیحیت، خصوصا در شاخه پروتستان، ارتباط نزدیکی بین نجات و اعتقاد درست وجود دارد، زیرا ایمان درست می‌تواند وسیله‌ای باشد تا در فدیه حضرت عیسی که تنها راه نجات است مشارکت داشت. ارتباط بین عقیده درست و نجات از میان پیشنهادهایی که مسیحیان برای پلورالیسم دینی می‌دانند باقی مانده است. مانند پیشنهادهایی که از سوی ویل فرد کنت ول اسمیت « (۴۱) » (Wilfred Cantwell Smith) و جان هیک ارائه شده است. آن‌ها بر این عقیده بودند که نهایتا کثرت

ادیان امری ظاهری و روبنایی است که بر پایه ایمانی که ذاتا واحد است و به بیان بشری در نمی‌آید استوار است. اگر کسی فداکاری حضرت مسیح را روی صلیب و نیز ارتباط بین ایمان و نجات را که از ارکان مهم تفکر مسیحیت است انکار کند، شق واضح، حداقل واضح در متون مربوط به مسیحیت این است که ایمان را باید به وسیله عمل خیر به دست آورد. این طرز تلقی به وسیله لوتر و اکثریت متکلمین مسیحی و حتی کاتولیک‌ها تقبیح شده است.

در این زمینه در سنت اسلامی مسأله به شکل دیگری طرح شده است. مسلمانان مانند مسیحیان برای رستگار شدن صرفا به عمل صالح اکتفا نمی‌کنند. از متون اسلامی چنین برمی‌آید که انسان صرفا با تلاش خود بدون در نظر گرفتن لطف خدا ره به جایی نمی‌برد.

در صحیفه سجادیه (۴۲) مکررا به این مسأله اشاره شده که عمل صالح بدون ایمان هیچ پایه‌ای ندارد. زیرا ایمان معیار شناختی به وجود می‌آورد که به وسیله آن خیر نهایی درک شده و نیت، انجام عمل نیک به وجود می‌آید. خداوند با رحمت خود به وسیله همین جهت‌گیری و همین نیت بندگانش را به سوی خود می‌کشاند. ولی ایمان چیزی بیش از پذیرفتن یک سری باورها و اعتقادات است. ایمان، تمایل معنوی برای سیر به سوی خداست، تسلیم کامل در برابر اراده اوست. در اسلام رستگاری حرکت روحی به سوی خداست، حرکتی که مبین تحصیل صفات خدایی و هدفش لقاءالله است. برای رسیدن به این هدف خداوند ایمان و عمل صالح مطالبه کرده است. این مسأله، در این دوره به معنی تصدیق اسلام و عمل به آن است، همان‌طور که به آخرین پیامبر برگزیده‌اش وحی شده است. به هر حال، ایمان و عمل صالح بدون لطف خدا و به تنهایی برای رسیدن سعادت و رستگاری کارساز نیستند.

پلورالیسم غیرفروکاهشی اسلام، با پلورالیسم جان هیک و پلورالیسم غیرانحصارگرای رینر « (Rahner) » با توجه به نقش جهل از سه جنبه قابل مقایسه است: از نظر هیک، هر یک از ادیان بزرگ بدون توجه به تفاوت‌هایی که در ادیان مختلف وجود دارد، تبیین نهایی یک ایمان است. این ایمان نهایی به زبان بشری قابل بیان نیست، بنابراین، به یک معنا معتقدان به آن نسبت به آنچه که واقعا به آن اعتقاد دارند جاهل هستند. از نظر رینر مسیحیان می‌دانند که به چه چیز اعتقاد دارند ولی غیرمسیحیان ممکن است به این مسأله که در اصل مسیحی هستند جاهل باشند. در دیدگاه غیرفروکاهشی، هیچ تلاشی برای تفسیر اعتقادات به ظاهر متضاد صورت نمی‌گیرد تا بشود برخی از توافق‌های پنهان را آشکار کرد. به جای این‌که فرض کنیم نسبت به این امر که خداوند چگونه صادقین را هدایت می‌کند جاهل هستیم، باید اعتراف کنیم که نسبت به چگونگی هدایت صادقین جاهل هستیم و نیز نسبت به این امر که چه نوع اعتقاداتی نتیجه جست‌وجوی واقعی حقیقت است. همه پیامبران را نمی‌شناسیم و در مشهورترین حدیثی که از ابوذر نقل شده، پیامبر صلی الله علیه و آله شماره پیامبران را ۱۲۴ هزار نفر اعلام کرده است. تعلیمات تحریف شده این پیامبران شاید در ادیان مختلف جهان باقی مانده باشد. اقرار به جهل در این مورد نوعی ابراز تواضع نزد حکم خداست و این تواضع در سنت اسلامی دارای نقش برجسته‌ای می‌باشد که بر اساس آن می‌توان به نوعی از پلورالیسم غیرفروکاهشی اسلامی دست یافت.

در قرآن پس از ذکر این نکته که برخی از افراد صالح رستگار می‌شوند و منافقین به عذاب مضاعف می‌رسند یادآوری می‌شود که افراد دیگری نیز هستند که باید در انتظار مشیت خدا باشند و تا آن زمان نمی‌توان گفت که اهل پاداش هستند یا کیفر. و اخرون مرجون لامرالله اما یغدبهم و اما یتوب علیهم و الله علیم حکیم. (توبه: ۱۰۶) (۴۳)

پلورالیسم دینی جان هیک، در مقایسه با آنچه که قبلا در کلام مسیحی (انحصارگرایی و یا غیر از آن) آمده از موقعیت بهتری برخوردار است. مسلمانان باید بدانند که انکار تجسم حضرت عیسی، پلورالیسم هیک را به اعتقادات اسلامی نزدیک‌تر کرده

است. ولی پلورالیسم فروکاهشی هیک، حاوی مجموعه‌ای از ارزش‌های اخلاقی و سیاسی مخالف اسلام است. این ارزش‌ها مخالف ارزش‌های، اسلامی هستند. نه صرفا به دلیل جزئیات داوری‌شان نسبت به آن ارزش‌ها بلکه بیش‌تر به خاطر معیارهایی که دارند. بر اساس قرآن هدایت اخلاقی و سیاسی باید ملهم از قرآن و تعلیمات پیامبر صلی الله علیه و آله باشد، در حالی که توصیه هیک معطوف به جریانات، و روش‌های متداول تفکرات جدید دنیوی، که غالبا نیز با اسلام در تضاد هستند، می‌باشد و اگرچه عذاب شدیدی در انتظار دشمنان اسلام است ولی باید قبول کنیم کسانی که صادقانه اعتقاد نادرستی را پذیرفته‌اند شاید به خاطر همان صدق، فیض خدا نصیب حال آنان گردیده و نجات یابند. آنچه که در پلورالیسم دینی جان هیک ارزشمند است، تحمل و تساهلی است که به یک معنا به صورت کامل‌تر در سنت اسلامی وجود دارد و می‌تواند بر اساس خطوطی که ترسیم کردیم به عنوان پلورالیسم دینی غیر فروکاهشی مطرح شود.

پی‌نوشتها

۱ لیمبو به اعتقاد مسیحیان محلی است که در آن پیامبرانی از قبیل موسی وینتر کودکانی که غسل تعمید نشده‌اند در انتظار روز قیامت به سر نمی‌برند. در این محل عذابی وجود ندارد.

۲ ابن عربی در فصل ۴۸ فتوحات نقل می‌کند که کثرت ادیان نتیجه کثرت ارتباطات الهی است. همچنین رجوع کنید به کتاب ویلیام چیتیک با عنوان:

». ۱۶۰ ۱۵۵، (Arabi andThe Problem of (Albany: ۱۹۹۴، State University of New York Press Religious DiversirtyIbn al: Imaginal Worlds «

۳ آیات مشابه عبارتند از (فتح: ۲۸) و (صافات: ۹)

۴ قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا و لکن قولوا اسلمنا و لما یدخل الایمان فی قلوبکم و ان تطیعواالله و رسوله لا یلتکم من اعمالکم شیئا ان الله غفور رحیم. (حجرات: ۱۴)

».۴۹ .۵ ۴۸ ،John Hick، Problems of Religious Pluralism «

۶ همان، ۵۰

». ۷. ۳۷۸ .John Hick، An Interpretaion of Religion، P «

». ۸. ۲۳۳ .John Hick، An Interpretation of Religion، P ؛Problems of Religious Pluralism، P. ۱۰۸ «

۹ هیک، پیشین، ص ۴۷

۱۰ مولوی، جلال الدین محمد، فیه ما فیه، تصحیحات و حواشی: بدیع الزمان فروزانفر، چاپ پنجم، ۱۳۶۲، تهران: امیر کبیر، ص ۱۲۵

۱۱۱۲۱۳ همان، ۱۹ ص ۱۲۴

۱۴ از دیوان امام، ص ۸۳ و نیز

». (tr.، Eight Ghazals of Imam Khomeini (Tehran: ۱۹۹۴، Islamic Thouyht Foundation Muhammad Legenhausen and Azim Sarvdalir: A Jug of Love «

Stae University of New York press، ۱۹۹۱: Albany).in Sufi Essays، ۲nd ed "Islam) ،۱۲۳ ۱۵۱.»
« andThe Encounter of Religions"، ۱۵. See Seyyed Hossein Nasr

Islamic Texts Society، ۱۹۹۳: Cambridge) the Life of fbn Arabi: ۱۶. See Claude Addas،) .»
« Quest for the red Sulpher

« Futuhat، III ۳۱۱.۲۳، See Imaginal Worlds، ۱۵۵ .۱۷ .»

« Futuhat، III ۱۵۳.۱۲، translated by William Chittick in Imaginal Words، ۱۲۵ .۱۸ .»

۱۹ از دیوان باباطاهر ترجمه محمد لگنهاوزن و عظیم سرودلیر

۲۰ از سبوی عشق، ترجمه محمد لگنهاوزن و عظیم سرودلیر

۲۱ از کتاب «سیاست» فضل الرحمان آن را در کتاب

« Unwin، ۱۹۵۸ & George Allen: London) Prophecy in Islam) ،۴۰ .»

ترجمه کرده است

۲۲ فضل الرحمان، همان، ۴۰

۲۳ همان ۴۱، ابن سینا در رساله امنحاویه دیدگاهی مشابه فارابی دارد.

۲۴ مرتضی مطهری، عدل الهی، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۷۵، ص ۲۸۱و۲۸۷، همچنین از بیانات آیت الله جوادی آملی، آقایان مصطفی پور، حسین زاده، محمد باقر خرازی، قمی و دیگران سود برده‌ام، دیدگاه ارائه شده در این قسمت به هیچ یک از آن‌ها نسبت داده نمی‌شود و مسئولیت خطای احتمالی با خود بنده است، خدا ما را ببخشد و قصور ما را نادیده بگیرد و ما را از سرچشمه علمش سیراب بگرداند.

۲۵ بحارالانوار، ج ۵، ص ۲۸۹

۲۶ فیض کاشانی، علم الیقین، ج ۲، قم، انتشارات بیدار، ص ۱۰۵۴

۲۷ ر. ک. به: انفال: ۷۴ و توبه: ۲۰

۲۸ مرتضی مطهری، عدل الهی، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۷۵، ص ۳۵۲ و صفحات بعد از آن

۲۹ مائده: ۶۹

۳۰ یک مسأله نیز وجود دارد و آن این‌که آیا ادیان غیرابراهیمی را می‌توان در ردیف ادیان الهی محسوب کرد یا خیر. برخی از بودایی‌ها ادعا می‌کنند که تعالیم آن‌ها صرفا فلسفه و روش تأمل است و می‌توانیم هم‌زمان هم یهودی و هم بودایی باشیم، همان‌طور که افلاطونی و یا ارسطویی مسیحی وجود دارد.

۳۱ ر. ک. به: مثنوی، ویرایش فیکلسون، کتاب دوم، خط ۱۷۲۰ و صفحات بعد از آن

۳۲ ر. ک. به: توبه: ۹؛ احزاب: ۷۳؛ فتح: ۶؛ تحریم: ۹

۳۳ مرتضی مطهری، عدل الهی، ص ۲۹۳

۳۴ احقاف ۹، اعراف ۱۸۸

۳۵ ر. ک. به: وعید خدا درباره منافق در سوره نساء: ۱۴۵ و امکان لطف خدا برای آن‌ها در احزاب: ۲۴

۳۶ نگاه کنید به: شیخ صدوق، الاعتقادات فی دین الامامیه (قم، محقق، ۱۴۱۲ ۵۰۱)، ص ۱۴۵ مترجم عاصف فیضی و نیز
« p. ۶۳، (WOFIS، ۱۹۸۲: Tehran) A Shiite Creed ۶۴.»

۳۷ نگاه کنید به آیت الله ابوالحسن شعرانی، شرح التجرید الاعتقادات، (تهران، کتابفروشی اسلامیه، ۱۹۹۱، ص ۵۷۷ و صفحات بعد از آن.

۳۸ نگاه کنید به:

». Ch. X، (Machreq، ۱۹۸۶Dar el: Beirut) MufidShaikh al Martin J. Mc Dermott، The . «Theoloyy of al

۳۹ نگاه کنید به: علامه حلی، کشف المراد (قم، مؤسسه انصار الاسلامی، بی‌تا)، ص ۱۵ ۴۱۱

۴۰ نساء: ۴۸

۴۱ نگاه به کتابش با عنوان

». Westminster Press، ۱۹۸۱: Philadelphia) andTowards a WorldThology (Row، ۱۹۷۶ &) «Harper: New York) Religious Diversity، ed. Willard G. Oxtoby

». Mohammadi Trust، ۱۹۸۹: London) Sajjadiyah، tr. William ChittickAbidin، Sahifat al ۴۲.) «Zayn al

۴۳ ر. ک. به: المیزان ذیل همین آیه و مائده: ۱۱۸ و احزاب: ۲۴

منبع: مجله معرفت، شماره ۲۳

نویسنده: دکتر محمد لگنهاوسن

ترجمه: نرجس جواندل

گفتگوی ادیان

اسلام و گفت و گوی ادیان

چکیده

بحث گفت و گوی ادیان برای دستیابی به وجوه مشترک از دیر زمان میان ادیان الهی مطرح بوده است. در این مقال به این مبحث از منظر اسلام توجه شده است. نخست به طور فشرده و خلاصه به معنی و تاریخچه آن اشاره شده، سپس بر ضرورت گفت و گو از نظر اسلام توجه شده، آنگاه به فایده هایی که بر این بحث مترتب می‌شود به اجمال و بر اساس آیات قرآن پرداخته شده و در پایان چهار پیش شرط که باید طرفداران گفت و گو به آن ملزم باشند، مورد بررسی قرار گرفته است.

مقدمه

تاریخ گفت و گو و مباحثه را باید با تاریخ پیدایش بشر یکی دانست (۱) و همچنین مباحثه میان ادیان با هدف به پیروزی رساندن اعتقادات خود و از میدان بیرون راندن رقیب از دیرزمان صورت گرفته است. اما گفت و گو به معنای دستیابی به بینشها و ارزشهای مشترک که اخیرا روح تازه‌ای یافته است (۲) و مورد توجه ادیان قرار گرفته، نمی‌توان بدرستی گفت از چه زمانی آغاز شده است. مطالعه در تاریخ ادیان بزرگ چون مسیحیت و یهودیت این حقیقت را بر ما نمایان می‌کند. که هر

کدام از اینها فقط خود را بر حق و دیگری را بر باطل می‌دانسته‌اند. (۳) قرآن برخورد یهود و مسیحیت را این گونه بیان کرده است:

(قالت الیهود لیست النصاری علی شیء و قالت النصاری لیست الیهود علی شیء) (۴) یهود گفتند: مسیحیان بر چیزی از حق استوار نیستند و مسیحیان نیز گفتند: یهودیان بر چیزی از حق نیستند.

ظهور اسلام به عنوان یک دین جهانی و غلبه اعتقادی و جغرافیایی سریع آن در همان سالهای اولیه نقطه عطفی جهت خاتمه بخشیدن به این نوع برخورد فکری و روش و منش غیر اصولی در ارائه فکر دینی لااقل در این زمینه بود. اسلام راه گفت و گو و مباحثه را با دیگر ادیان برای دستیابی به مشترکات گشود و آن را روش شایسته در ارائه فکر دینی به طریقی آزاد و بدون اکراه دانست.

اسلام بر گفت و گو و مباحثه منطقی تاکید بسیار ورزید و این در حالی بود که چنین نشانه‌ای در هیچ یک از ادیان آسمانی چه در متون مقدس و چه در سیره و سنت علمای دینی آنان دیده نمی‌شد. (۵) هر چند بعضی از ادیان تبلیغی چون مسیحیت داعیه تبلیغ و جذب پیروان جدید را داشتند، ولی هرگز تن به این مهم با ادیان دیگر ندادند.

قرآن و گفت و گو

در قرآن گفت و گو با موافقان و مخالفان هم به عنوان یک شیوه پسندیده مطرح شده و هم مصادیق بسیاری از آن ذکر شده است. نخستین کسی که طبق آیات قرآن به گفت و گو پرداخته، خداوند متعال است. در مساله خلقت آدم، با ملائکه سخن گفته و آنها نیز نظرات خود را بیان نموده‌اند خداوند جهت اثبات مدعای خود آدم را بر آنان عرضه داشت تا آدم تواناییهای خودش را به آنان نشان دهد و به این وسیله خطای ملائکه را در پیش داوری نسبت به خلقت آدم کاملا روشن ساخت. (۶) با شیطان که تمرد و سرپیچی کرده بود نیز به گفت و گو پرداخت و به او تا قیامت مهلت داد. (۷) انبیاء نیز با اقوام و مخالفانشان به بحث پرداخته‌اند، بیشترین گفت و گو را نوح با قوم خود داشت که نهصد و پنجاه سال (۸) به طول انجامید و به او گفتند (یا نوح قد جادلتنا فاکثرت جدالنا) (۹)؛ یعنی ای نوح تو با ما جدل و گفت و گو بسیار کردی. نوح همچنین در مورد فرزندش با خداوند به بحث پرداخت. (۱۰) ابراهیم نیز افزون بر بحث با قومش در مورد برداشتن عذاب از قوم لوط با خداوند بحث نمود. (۱۱) همچنین پیامبران دیگر همچون صالح، لوط، موسی، عیسی: و ... با قوم خودشان بحث کرده‌اند که در قرآن آمده است.

پیامبر اکرم (ص) و امامان معصوم (علیهم السلام) نیز با مخالفان و موافقان بحثهایی نموده‌اند که بخشی از آن را مرحوم طبرسی در کتاب ارزشمند «الاحتجاج» گردآوری نموده است. وی در مقدمه کتاب بحثی درباره جدال و اقسام آن نموده و نمونه هایی از جدال احسن پیامبر (ص) با کفار که در قرآن ذکر شده، آورده است. آنگاه بحثهایی که آنان با دیگران داشته‌اند که در روایات نقل شده به ترتیب معصومین جمع نموده است.

به هر حال در قرآن آیاتی وجود دارد که بحث و گفت و گو را وظیفه می‌شمارد از قبیل:

(ادع الی سبیل ربک بالحکمه و الموعظه الحسنه و جادلهم بالتی هی احسن) (۱۲) یعنی با حکمت و پند پسندیده به راه پروردگارت فراخوان و با آنان به گونه‌ای که بهتر است جدل (بحث) کن.

این آیه تصریح دارد که وظیفه پیامبر (ص) در راه دعوت مردم به دین خدا حکمت و موعظه حسنه است و راه دفاع از آن،

جدال احسن می‌باشد. (۱۳) در آیه‌ای دیگر به همین مضمون این مجادله را در خصوص اهل کتاب به انحصار می گوید: (و لا تجادلوا اهل الکتاب الا بالتی هی احسن) (۱۴) یعنی با اهل کتاب جز به گونه‌ای که بهتر است جدل نکنید.

در این آیه خطاب متوجه همه مؤمنین است.

در آیه ۶۴ سوره آل عمران قرآن رسما از پیامبر خواسته است که وارد گفت و گو با اهل کتاب شود و محور اصلی بحث نیز مشخص شده، ملاحظه کنید:

(قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمهٔ سواء بیننا و بینکم الا نعبد الا الله و لا نشرک به شیئا و لا یتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله فان تولوا فقولوا اشهدوا بانا مسلمون) یعنی‌ای اهل کتاب به سخنی روی آورید که میان ما و شما یکسان است این که جز خدا را نپرستیم و چیزی را شریک او قرار ندهیم و برخی از ما برخی دیگر را غیر از خداوند یکتا به خدایی نگیرد. اگر روی گرداندند بگویید گواه باشید که ما فرمانبرداریم.

نکته‌هایی که در این آیه به آن توجه داده شده عبارت‌اند از:

۱ (قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمهٔ سواء بیننا و بینکم) در این فراز خداوند دستور صریح داده است که پیامبر (ص) باب گفت و گو با اهل کتاب را بگشاید و محور اساسی بحث، موضوع توحید باشد که سخن همه انبیاء پیشین بوده است. (۱۵)

۲ از اثبات وجود خدا بحث را آغاز نکنید بلکه سخن از نپرستیدن غیر خداوند باشد. کلام را برای نفی شریک آورده نه اثبات وجود خدا، زیرا قرآن شریف اثبات وجود خداوندی و حق بودن آن را مفروغ عنه و امری فطری می‌داند و اساسا در فرهنگ قرآن، انسانها در اصل پرستش خداوند (بجز معدودی از سر عناد) تردید به خود راه نمی‌دهند. حتی آنجا که سخن از بت پرستان می‌شود، آنان را نیز خداشناس می‌داند (۱۶) که پرستش بت را برای تقرب به خدا انجام می‌دهند (ما نعبدهم الا لیقربونا الی الله زلفی) (۱۷). مشکل همیشه در عدم شناخت شرک بوده است و انسانها با اینکه گرفتار آن می‌شده‌اند اما غافل از آن بوده‌اند به تعبیر قرآن (ما یومن اکثرهم بالله الا و هم مشرکون) (۱۸) یعنی و بیشتر مردم به خدا ایمان نمی‌آورند مگر آنکه مشرک شوند.

امام صادق (ع) در مورد فلسفه اینکه بنی امیه چگونه توانستند به نام اسلام و توحید بر مردم حکومت کنند، این نکته ظریف را بیان داشته‌اند:

همانا بنی امیه برای مردم تعلیم ایمان را آزاد گذاردند و تعلیم شرک را آزاد نگذاردند، زیرا اگر مردم را بر آن وادار می کردند آن را نمی‌پذیرفتند. (۱۹) علامه مجلسی در ذیل این روایت چنین می گوید:

مقصود امام این است که آنها چیزی که مردم را از اسلام بیرون برد یادشان نمی‌دادند، زیرا اگر اینها را به مردم یاد می‌دادند و مردم متوجه می‌شدند هرگز از امثال آنها پیروی نمی کردند. (۲۰)

۳ در بحث نفی پرستش غیر خدا دو نکته اساسی وجود دارد که باید در باره آن گفت و گو نمود:

الف) شریک برای او قرار ندهیم (لا نشرک به شیئا) (شرکی که لازمه اعتقاد به «تثلیث» یا «اتخاذ ابن» و امثال آن باشد) زیرا الوهیت مقامی است که هر چیز از هر جهت به او پناهنده شده؛ در او حیران می‌شود و منشا تمام کمالات موجودات با کثرت و ارتباطی که با یکدیگر دارند، در او هست. پس لازم است آدمی خدا را عبادت کند از آن رو که تنها و معبود واحدی است که شریک ندارد.

ب) (و لا یتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله) اشاره به آنچه در میان اهل کتاب وجود داشته است که: (اتخذوا احبارهم و رهبانهم اربابا من دون الله) (۲۱) زیرا افراد جامعه با تمام امتیازی که بر یکدیگر دارند همه از یک حقیقت واحد (حقیقت

انسانی) هستند. صحیح نیست که بعضی از آنها اراده و هوای نفسانی خود را بر بعض دیگر تحمیل کند، مگر آنکه معادل آن را از طرف خود تحمل کرده باشد که این همان تعاون در به دست آوردن مزایای حیات می‌باشد، اما خضوع تمام افراد یا یک فرد از آنان، نسبت به فرد دیگر از همنوعان خود، بطوری که او را از بعضیت و تساوی در حقوق خارج کند و بواسطه استعلاء و تحکم فرد مطاع را «رب» خود و مالک مطلق العنان خویش بگیرد و وی را در تمام اوامر و نواهی‌اش اطاعت کند، این خود مطلبی است که باطل کننده فطرت و مخرب پایه انسانیت خواهد شد.

۴ همانگونه که ملاحظه شد در این گفت و گو بحث بر سر اصول کلی و امور فطری است که بین همه ادیان مشترک می‌باشد و در این آیه بحث از دعوت به اسلام (دین خاص) نشده است.

۵ (فان تولوا فقولوا اشهدوا بانا مسلمون) این بخش از آیه نحوه پایان دادن به بحث با اهل کتاب را بیان داشته است که اگر آنان نپذیرفتند و به ندای فطرت خودشان که هیچ دلیلی بر رد آن ندارند، پاسخ نگفتند و به دعوت همه انبیاء بی اعتنایی کردند، شما اعلام کنید ما این اصول را پذیرفته و به آن پایبندیم و شما بر آن گواه باشید (بدون هیچ گونه درگیری و تحمیل عقیده از آنها جدا شوید).

و به عبارتی اکنون که شما به این امور فکری پشت کردید، اینگونه نیست که ما این اصول را نادیده بگیریم و به آن بی اعتنا باشیم. بلکه ما ادامه دهنده راه انبیاء سلف و لبیک گو به ندای فطرتیم و شما نیز آن را در حرکات و اعمال ما مشاهده خواهید کرد.

در هر حال اسلام با اینکه دین کامل و جامع را منحصر در خود می‌داند، ولی حاضر به زندگی مشترک با اهل کتاب به نحو مسالمت‌آمیز است.

فایده‌های گفت و گو

۱ پایان دادن به دشمنیها منشا اختلافات بشری (۲۲) و دشمنی‌ها معمولا یا از سر سلطه گری و استثمار و غارت است که در این صورت راهی جز برخورد از موضع قدرت وجود ندارد، احکام جهاد (که در واقع همان دفاع است) برای این منظور قرار داده شده است.

یا بر اثر برداشتهای گوناگون در مسایل اعتقادی، اجتماعی و ... می‌باشد، این گونه اختلافات ریشه در تفکر و دیدگاه اشخاص دارد. هر دیدگاهی که خود را بر حق می‌داند بجای تندی، خشونت و تعصب باید با منطق و استدلال به سراغ مخالف خود برود، زیرا اعتقاد امری قلبی است و نمی‌توان با زور کسی را به باور رساند و تجربه ثابت نموده حتی آنجا که مطلب حقی را خواسته‌اند با استفاده از زور به کرسی بنشانند، ناموفق بوده‌اند و در برابر آن موضعگیری شده است. مطمئنا با برخورد منطقی می‌توان دشمنیها را تبدیل به دوستی نمود. قرآن در این باره به پیامبر توصیه می‌فرماید: (و لا تستوی الحسنۀ و لا السیئۀ ادفع بالتی هی احسن فاذا الذی بینک و بینه عداوۀ کانه ولی حمیم) (۲۳) یعنی خوبی و بدی یکسان نیست. همواره به گونه‌ای که خوبتر است مباحثه کن تا کسی که میان تو و او دشمنی است چون دوست مهربان شود.

به کار بردن واژه «احسن» مؤمنان را ملزم می‌کند که از تعابیر نیکو استفاده کنند و با رویی خوش با طرف مقابل مواجه شوند و از کلمات مستهجن و تحریک‌آمیز که کدورت‌ها و دشمنیها را افزایش می‌دهد پرهیز نمایند. تا به این وسیله دلمشغولی و محبت خود را به طرف مقابل نشان دهد، یقینا این شیوه در دیگران موثر خواهد بود.

اسلام خواسته است با باز کردن باب گفت و گوها، دشمنیهایی که در طول تاریخ به خاطر متهم کردن یکدیگر به عقاید باطل پیش آمده و منشا خونریزیها و جنگهای خانمان سوزی شده است کنار گذاشته شود گرچه حکومتها برای سلطه خود از دیدگاهها و نظرات سوء استفاده نموده‌اند.

۲ زمینه‌سازی هدایت دستیابی به حق و نجات از کژفهمی و انحرافات خواسته هر انسانی است. برای رسیدن به این آرزو رعایت اصولی الزامی است از جمله مهمترین آنها ایجاد روحیه حق طلبی است. انسان آنگاه می‌تواند به حق پی برد که بدون هیچ تعصب و پیش داوری با افکار و اندیشه‌های مختلف روبرو شود و دلایل هر کدام را مورد بررسی قرار دهد تا بهترین آنها را شناخته و بپذیرد، مسلما اگر فردی با ذهنیت خاصی با مطلبی روبرو شد، نمی‌تواند درستی و نادرستی آن را تشخیص دهد. در نتیجه به مطلوب خود که پی بردن به حق است نخواهد رسید. قرآن در این زمینه می‌گوید:

(فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه اولئك الذین هداهم الله و اولئك هم اولوا الالباب) (۲۴) یعنی بندگانم را بشارت ده؛ همان کسانی به سخن گوش می‌دهند و آنگاه از بهترین آن پیروی می‌کنند. اینانند که خداوند هدایتشان کرده و اینانند که خردمندانند.

از امام موسی بن جعفر (ع) روایت شده است که خداوند در این آیه به اهل تعقل و اندیشه بشارت داده است. (۲۵) و این بشارت مختص به مؤمنان نیست.

علامه طباطبایی از این آیه دو نوع هدایت برداشت کرده است. هدایت اجمالی و هدایت تفصیلی. هدایت اجمالی را همین روحیه حق پذیری دانسته و می‌فرماید با این روحیه می‌توان به هدایت تفصیلی که فهم کلیه معارف الهی است دست یافت. (۲۶)

پیش شرطهای گفت و گو

داعیه‌داران گفت و گو چند اصل را به عنوان اصل موضوعی باید پذیرفته باشند. این اصول عبارت‌اند از:

الف اصل توجه به علم و آگاهی حکماء و فلاسفه وجه ممیزه انسان را از دیگر حیوانات صفت نطق او می‌دانند. منظور آنان قدرت تفکر و اندیشه در انسان است که به وسیله زبان ابراز می‌شود. اما در میان انسانها بر خلاف این امر ذاتی اشخاصی یافت می‌شوند که هیچ اعتنایی به تعقل و اندیشه ندارند قرآن این گروه را از بدترین جانوران معرفی نموده و از جرگه انسانیت دور می‌داند. می‌فرماید:

(ان شر الدواب عند الله الصم البکم الذین لا یعقلون) (۲۷) یعنی بدترین جانداران نزد خدا کسانی هستند که از شنیدن و گفتن حرف حق کر و لال‌اند و اصلا تعقل نمی‌کنند.

به طور طبیعی روی سخن ما با این گروه نیست و اینها اهل بحث نیستند.

در منابع دینی ما از جهات مختلفی به مساله علم توجه شده است. که به صورت فهرست وار به آنها اشاره می‌کنیم.

۱ تحصیل علم همانند سایر واجبات، واجب است.

پیامبر (ص) فرمودند: طلب العلم فریضهٔ علی کل مسلم (۲۸) یعنی فراگیری علم بر هر مسلمانی واجب است.

۲ محدود به زمانی خاص نیست.

از پیامبر (ص) نقل شده است: اطلبوا العم من المهد الی اللحد یعنی ز گهواره تا گور دانش بجوی.

۳ محدود به مکان خاصی نیست و هر کجا علمی یافت شد باید به سراغ آن رفت.
پیامبر (ص) می‌فرمایند: اطلبوا العلم و لوا بالصین (۲۹) به دنبال علم بروید هر چند به چین (دورترین نقطه آن روزگار) باشد.
از امام باقر (ع) نقل شده است: لو یعلم الناس ما فی طلب العلم لطلبوه و لو بسفک المهج و خوض اللجج (۳۰) یعنی اگر می‌دانستند در نتیجه تحصیل علم به چه سعادت هایی می‌رسند به دنبال آن می‌رفتند ولو آنکه خونشان در آن راه ریخته شود و یا به دریاها وارد شوند.
۴ محدود به فراگیری از شخص و گروه خاصی نیست.
می‌فرمایند: الحکمة ضالة المؤمن فحیثما وجد احدکم ضالته فلیاخذها (۳۱) یعنی حکمت گمشده مؤمن است پس هر کجا گمشده‌اش را یافت او را بگیرد.
در روایات دیگر تعبیر «ولو عند المشرک» یا «ولو من اهل النفاق» دارد یعنی چه آن حکمت نزد مشرک یا نزد منافق باشد.
حتی در تعبیری از امام (ع) وارد شده است که حق را از اهل باطل بپذیرید ولی باطل را ولو از اهل حق باشد نپذیرید. و حضرت در ذیل حدیث می‌فرمایند: خودتان سخن شناس باشید (۳۲) یعنی آنچه اهمیت دارد کلام است نه گوینده آن.
از سوی دیگر در مذمت جهل و نادانی به نکاتی توجه داده‌اند از جمله:
۱ نادانی موجب خواری و ذلت می‌شود:
حضرت علی (ع) می‌فرماید: اذا ارذل الله عبدا حظر علیه العلم (۳۳) یعنی چون خدا بنده‌ای را زبون خواهد از دانش بی‌بهره‌اش کند.
حضرت در توصیف زمان بعثت پیامبر می‌فرماید: و استخفتهم الجاهلیة الجهلاء (۳۴) پیامبر وقتی برانگیخته شد که مردم جاهلیت را، جهل آنان خوار کرده بود.
این امر طبیعی است که وقتی کارها بر روی علم می‌چرخد و زندگی بر محور علم قرار دارد و همه شوون حیات بشری به علم وابستگی دارد قوم و گروهی که فاقد آن باشند حتی در زندگی روزمره خود محتاج دیگرانند.
۲ زمینه‌ساز سلطه اهریمنان می‌شود:
علی (ع) مردم را به سه دسته تقسیم می‌کند ۱ دانایی که شناسای خداست ۲ آموزنده‌ای که در راه رستگاری کوشاست ۳ فرومایگانی رونده به چپ و راست که در هم آمیزند و پی هر بانگی را گیرند و با هر باد به سویی خیزند نه از روشنی دانش فروغی یافته‌اند و نه به سوی پناهگاهی استوار شتافتند. (۳۵) این گروه سوم که نه عالم و نه در پی تحصیل علم‌اند دنباله‌رو هر منحرف و گمراهی می‌توانند بشوند.
در هر صورت خداوند بر مؤمنان تکلیف می‌کند که نسبت به آنچه علم و قطع ندارند پافشاری نکنند و از آن پیروی ننمایند.
(و لا ـ تقف مالیس لک به علم ان السمع و البصر و الفؤاد کل اولئک کان عنه مسؤولا ـ) (۳۶) یعنی پیرو چیزی نباش که نمی‌دانی زیرا گوش و چشم و دل همه بازخواست خواهند شد.
در اصول کافی از امام صادق (ع) نقل می‌کند:
لو ان العباد اذا جهلوا وقفوا و لم یجحدوا، لم یکفروا یعنی اگر مردم آنگاه که نمی‌دانند، توقف کنند و در صدد انکار برنیایند، کافر نمی‌شوند. (۳۷) ب اصل پذیرش یگانگی انسانها امروزه این پرسش که آیا انسانها از هم بیگانه‌اند؟ به اشکال گوناگون به ذهن ما خطور می‌کند، به عنوان نمونه گاهی ممکن است این گونه سوال مطرح شود که: آیا می‌توان امید داشت روزی در میان همه مردمان جهان هماهنگی و تفاهم به وجود آید؟ اگر انسانها ذاتا با هم بیگانه نباشند، شاید بتوان چنین امیدی داشت.

دو نظریه کاملا متباین در این زمینه وجود دارد:
۱ نظریه بیگانگی انسانها شاید هیچ فیلسوفی با توانایی و صراحت «تامس هابز» (۱۶۷۹ ۱۵۸۸) به این بحث که انسانها ذاتا از هم بیگانه‌اند نپرداخته است. طبق استدلال وی، وضعیت ذاتی انسانها جنگ همه انسانها بر ضد همه انسانهاست. اگر دولت مرکزی نیرومندی نباشد که بر همه آمرانه حکم براند، آنگاه انسانها از همزیستی با هم حظی نخواهند برد بلکه، برعکس، محنتی عظیم را متحمل خواهند شد.
به طور کلی، در فلسفه «هابز» بیگانگی دو جنبه دارد، که یک جنبه آن مربوط به روان است. انسانها صرفا به دلیل خودخواهی ذاتیشان با هم بیگانه‌اند، هر کس در وهله نخست نگران حفظ حیات خویش و در مرحله بعد به دنبال چیزهایی از قبیل ثروت و منزلت است. وی معتقد است:
«انسان به دیگران اهمیتی نمی‌دهد، مگر اینکه در راه رسیدن به اهدافش کمکی یا مانع وی باشند بنابراین، این توجه انسان بیشتر به زندگی و قدرت خود است تا به چیز دیگر.
در زیر این جنبه مربوط به روان چیزی وجود دارد که می‌توان آن را جنبه «هستی شناسانه» بیگانگی نامید. هستی ترکیبی از اشیای متحرک است؛
هر واقعیتی موقعیتی مشخص در مکان و زمان دارد و قوانین فیزیکی تغییرناپذیر بر آن حاکم است. هر فرد انسانی یکی از اجزای سازنده عالم است؛ وی از چیزهایی مانند سنگ و درخت پیچیده تر است، اما با آنها تفاوت ماهوی ندارد. اشیای مادی نسبت به یکدیگر اساسا حالتی صوری دارند؛ قیودی مانند شفقت، همدلی و هدف مشترک نمی‌تواند انسانها را یگانه کند، یگانگی انسانها فقط به این معنا شدنی است که آنان را، مانند سنگهایی که برای ساختن دیوار به کار می‌رود در جایی مشخص قرار دهند و در کنار هم استوار کنند». (۳۸) در همین راستا بحث نسبیت گرایی اخلاقی مطرح شده است که هیچ اصل اخلاقی آن اعتبارش کلی نیست. بلکه اعتبار همه اصول اخلاقی به فرهنگ یا گزینش فردی بر می‌گردد. «جان لد» استاد دانشگاه برن نسبیت گرایی اخلاقی را این گونه تعریف می‌کند:
نسبیت گرایی اخلاقی آموزه‌ای است که [می گوید] صواب و خطای اخلاقی اعمال جوامع مختلف فرق می‌کند و هیچ ملاک اخلاقی عام و مطلقی که برای همه انسانها در همه زمانها الزام آور باشد، وجود ندارد. (۳۹) «روث بندیکت» به شکل دیگری نسبیت را توضیح داده است؛ او می‌نویسد:
الگوی فرهنگی هر تمدنی از بخشی خاص از کمان بزرگ انگیزه‌ها و اهداف بالقوه انسانی بهره می‌گیرد ... هر فرهنگی از فن آوریهای مادی یا ویژگیهای فرهنگی گزینش شده استفاده می‌کند این کمان بزرگ که همه رفتارهای ممکن انسانی در امتداد آن توزیع شده‌اند. بسیار عظیم تر و پرتعارض تر از آن است که فرهنگ واحدی بتواند حتی از بخش معتنابهی از آن استفاده کند. بنابراین «انتخاب و گزینش» شرط اول است. (۴۰) ۲ نظریه یگانگی انسانها بسیاری از متفکران استدلال می‌کنند که انسانها اساسا یگانه‌اند. احتمالا ارسطو (۳۸۴ ۳۲۲ قبل از میلاد) متنفذترین آنان است. از نظر وی، انسان دقیقا مانند برگی که به اقتضای ژرفای طبیعتش بخشی از درخت است، به تمامی و ناگزیر عضوی از شهر است. «انسان منزوی که توان مشارکت در مصالح جامعه سیاسی را ندارد، یا به دلیل خودکفا بودنش نیازمند چنین مشارکتی نیست، عضوی از پولیس (دولت شهر) به حساب نمی‌آید و بنابراین باید یا حیوان باشد یا خدا» (۴۱) طرفداران این نظریه می‌گویند: نسبیت گرایان از مشاهده اینکه فرهنگهای گوناگون دارای قواعد متفاوت‌اند، این نتیجه نامعقول و ناموجه را می‌گیرند که مجموعه قواعد هیچ فرهنگی، بهتر از دیگری نیست.

بلکه بهتر بودن مجموعه‌ای از قواعد بر مجموعه دیگر بستگی به اهداف نظام اخلاقی دارد. اما ما معتقدیم: اهداف قواعد اخلاقی بقای جامعه، برطرف کردن رنج و غم، رشد و شکوفایی انسانی، حل عادلانه و دقیق تعارضهای میان منافع است. این اهداف مجموعه‌ای از اصول مشترک را به بار می‌آورند که در واقع، زمینه و بنای برخی از تفاوتهای فرهنگی است که انسان شناسان گزارش کرده‌اند. «دیوید هیوم» در قرن هیجدهم متذکر شد که سرشت انسانی در طول اعصار و امصار در اساس یکسان بوده است و به تازگی «ای. او. ویلسون» زیست شناس اجتماعی، بیش از بیست ویژگی کلی را شناسایی کرده است. (۴۲)

۳ نظریه اسلام نظر اسلام درباره ویژگیهای کلی انسان همان نظریه یگانگی است و اصول اخلاقی را اصول ثابت و مشترک بین همه انسانها و مشترک در همه زمانها می‌داند گرچه ممکن است فروع گاهی هم به حق تغییر کند. بنابراین تحول انسان به عنوان یک حقیقت مادی که متحول هم هست با تحول ارزشهای انسانی دو مساله است و ما اگر اصول ارزشهای انسانی را متحول و نسبی بدانیم؛ برای هر گروهی و برای هر طبقه‌ای و برای صاحب هر ایدئولوژی‌ای، یک نوع اخلاق و ارزش در زندگی قایل شویم، در واقع اخلاق را از اساس انکار کرده و بی‌پایه دانسته‌ایم.

در آیه معروف فطرت خداوند می‌فرماید:

(فأقم وجهک للدین حنیفا فطرة الله التی فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله ذلک الدین القیم و لکن اکثر الناس لا یعلمون) (۴۳) یعنی پس روی خود را به سوی دین کن در حالی که حق‌گرا هستی، فطرتی که خدا بشر را بر آن فطرت آفریده و در آفرینش خدا دگرگونی نیست. این است دین مستقیم ولی بیشتر مردم نمی‌دانند.

در این آیه، با در کمال صراحت، دین را؛ یک امر فطرتی برای همه مردم می‌شناسد.

علامه طباطبایی در ذیل این آیه برای اینکه اثبات کند نوع انسانها دارای یک سعادت و شقاوت‌اند این گونه استدلال می‌کند: اگر سعادت افراد انسانها به خاطر اختلافی که با هم دارند مختلف می‌شد، یک جامعه صالح و واحدی که ضامن سعادت افراد آن جامعه باشد، تشکیل نمی‌گشت. و همچنین اگر سعادت انسانها به حسب اختلاف اقطار و سرزمینهایی که در آن زندگی می‌کنند، مختلف می‌شد و سنت اجتماعی عبارت می‌شد، از آنچه منطقه اقتضا کند، آنوقت دیگر انسانها نوع واحدی نمی‌شدند بلکه به اختلاف منطقه‌ها مختلف می‌شدند و نیز اگر سعادت انسانها به اقتضای زمانها مختلف می‌شد، باز انسانهای قرون و اعصار نوع واحدی نمی‌شدند و انسان هر عصری غیر انسان زمان دیگر می‌شد.

و اجتماع انسانی سیر تکاملی نمی‌داشت و انسانیت از نقص متوجه کمال نمی‌گردید. چون دیگر نقص و کمالی وجود نداشت زیرا وقتی انسان گذشته غیر انسان فعلی باشد، نقص و کمال او مخصوص به خودش می‌شود. و نقص و کمال این نیز مخصوص خودش می‌گردد. و وقتی انسانیت به سوی کمال سیر می‌کند که یک جهت مشترک و ثابت بین همه انسانهای گذشته و آینده باشد.

البته منظور ما از این حرف این نیست که اختلاف افراد و مکانها و زمانها هیچ تاثیری در برقراری سنت دینی ندارد بلکه ما فی الجمله و تا حدی از آنرا قبول داریم. (۴۴) بنابر این به نظر علامه به دو دلیل:

۱ اجتماعی بودن انسان

۲ وحدت نوعی آن

انسانیت واحدی حقیقی بین همه افراد و اقوام است، ایشان در پایان بحث دلایل خودشان را بر این دو مساله کاملا توضیح می‌دهند.

آیات دیگری نیز بر وحدت انسانها و داشتن فطرتی واحد، دلالت دارد از آن جمله به آیه ذر (۴۵) و آیه عهد (۴۶) و ... (۴۷) می‌توان مراجعه کرد.

در سخنان علی (ع) در فلسفه بعثت انبیاء نیز چنین آمده است:

(فبعث فیهم رسله و واتر الیهم انبیاءه لیستأدوهم میثاق فطرته و یذکروهم منسی نعمته و یحتجوا علیهم بالتبلیغ و یثیروا لهم دفائن العقول) (۴۸) یعنی چنین بود که خداوند فرستادگانش را در میان آنان برانگیخت و پیامبران خود را پی‌درپی به سویشان فرستاد تا میثاق فطرت توحیدی را از آنان باز جویند و نعمتهای فراموش شده را یادشان آورند و با تبلیغ بر آنان احتجاج کنند و خردهای به گور خفته را برانگیزند.

پیامبران آمدند که مردم را آگاه کنند به اینکه در عمق روح شما، در اعماق ضمیر باطن شما، گنجهایی وجود دارد که دفن شده (نه اینکه فاسد باشد) و خودتان غافلید.

بنابراین گرایش به حقیقت و دانایی هنر و زیبایی خیر و فضیلت خلاقیت عشق و پرستش همه از فطرت انسان سرچشمه می‌گیرد یعنی انسان حقیقتی است مرکب از روح و بدن.

روحش الهی است (و نفخت فیه من روحی) (۴۹) و جسمش عنصر طبیعی است. عناصر طبیعی او را به طبیعت وابسته می‌کند و عناصر غیر طبیعی او را به ماوراء طبیعت سوق می‌دهند.

علی (ع)، در جمله معروف خود به مالک، تعریف خود را از انسانها این گونه بیان می‌فرماید: اما اخ لک فی الدین او نظیر لک فی الخلق. یعنی مردم یا برادران دینی تواند یا هم نوع تو و در انسانیت با تو برابرند. (۵۰) اینهمه عربده و مستی و ناسازی چیست؟

نه همه همره و هم قافله و همزادند! (۵۱) به طور کلی آنچه پیامبران عرضه داشته‌اند چیزی است که از خواسته‌های فطری بشر بوده است.

ج اصل پذیرش وجود اختلاف در میان انسانها در عین حال که افراد بشر از یک وحدت نوعی برخوردارند همانگونه که قبلا اشاره شد اما نمی‌توان وجود اختلاف و تفاوت را بین آنان انکار کرد و همه را به یک چشم دید و از همه توقعی یکسان داشت. اختلاف بین افراد بشر هم در امور ظاهری و مادی است و هم در امور معنوی و باطنی.

۱ اختلاف ظاهری

اختلاف ظاهری از قبیل جنسیت، نژاد، رنگ و ... گر چه واقعیت دارد اما موجب برتری و امتیاز نمی‌گردد و تفاوتی در ماهیت وجودی انسان ایجاد نمی‌کند.

قرآن این اختلاف را پذیرفته و آن را جعل تکوینی و طبیعی می‌داند:

(یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اکرمکم عند الله اتقیکم) (۵۲) یعنی ای مردم! ما شما را از مرد و زنی آفریدیم و شما را دسته‌ها و قبیله‌ها کردیم تا یکدیگر را بشناسید ولی گرامی‌ترین شما نزد خدا پرهیزکارترین شماست.

۲ اختلاف معنوی و باطنی

اختلاف معنوی ممکن است از چند امر ناشی شود:

الف اختلاف استعدادها

ب اختلاف درجات ایمان

منشا اختلاف استعدادها ممکن است ذاتی باشد یعنی افرادی دارای استعدادهای بالاتری از دیگران باشند و ممکن است به دلیل تاخر وجودی باشد، به این معنا که انسانهایی که در قرون متاخر به دنیا آمده‌اند به دلیل پیشرفت علوم مسایلی برای آنها قابل فهم شده است که برای پیشینیان مفهوم نبوده است. این مساله در فهم بعضی از معارف دینی هم مصداق دارد. در روایات از معصومین وارد شده است که فهم عمیق سوره توحید و آیات اول سوره حدید در آخر الزمان میسر می‌شود. در هر صورت این گونه اختلاف گرچه موجود است ولی دین یک حد اقلی که قابل فهم و درک برای همه است الزامی نموده و این اختلافات را وسیله امتحان و دریافت کمالات قرار داده است و منشا اختلاف شرایع شده است.

در آیه ۴۸ سوره مائده می‌خوانیم:

(و انزلنا الیک الکتاب بالحق مصدقا لما بین یدیه من الکتاب و مهیمنا علیه فاحکم بینهم بما انزل الله و لا تتبع اهواءهم عما جاءک من الحق لکل جعلنا منکم شرعهٔ و منهاجا و لو شاء الله لجعلکم امهٔ واحدهٔ و لکن لیبلوکم فی ما اتیکم فاستبقوا الخیرات) یعنی این قرآن را به حق بر تو نازل کردیم و این در حالی است که کتابهای پیشین را که در برابر آن قرار دارد تصدیق می‌کند و شاهد و نگاهبان آنهاست. بنابراین به آنچه خدا نازل کرده است، در میان آنها حکم کن و از هوی و هوسشان پیروی مکن که از احکام الهی باز مانی. برای هر گروه از شما آیین و طریقه روشنی قرار دادیم و اگر خدا می‌خواست همه شما را به صورت یک امت در می‌آورد ولی خواست در آنچه به شما داده است امتحانتان کند پس در نیکیها بر یکدیگر پیشی گیرید.

به چند نکته در این آیه توجه کنید:

۱ شریعت و دین به معنای راه است ولی ظاهر قرآن این است که شریعت را به معنای «اخص» و کوتاهتر از دین به کار می‌برد زیرا گرچه انبیاء را دارای شرایع گوناگون می‌داند ولی همه را دارای یک دین می‌داند که همان اسلام (تسلیم در برابر خدا) (۵۳) است (ان الدین عند الله الاسلام) (۵۴) یا (ما کان ابراهیم یهودیا و لا نصرانیا و لکن کان حنیفا مسلما) (۵۵)

۲ خداوند بندگان خود را جز به یک دین که همان اسلام و تسلیم در برابر اوست مکلف نساخته ولی آنان را برای رسیدن به آن هدف به راههای گوناگون انداخته و طبق استعدادهای متنوعشان سنتهای مختلفی برای آنها درست کرده که همان شریعتهای نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد (ص) است.

چنانکه خداوند چه بسا در یک شریعتی به دلیل منقضی شدن مصلحت حکم پیشین و پیدایش مصلحت حکم تازه، پاره‌ای از احکام را نسخ می‌کند.

۳ علت اختلاف شریعت‌ها مربوط به گذشت زمان و ترقی بشر در مراتب استعداد و آمادگی می‌باشد و تکلیف های الهی و احکام شرعی هم برای بشر چیزی جز یک آزمایش الهی در مواقع گوناگون زندگی نیست، به عبارتی دیگر برای هر امتی از شماها شریعت و راهی قرار داد و اگر خداوند می‌خواست شما همه را یک امت گرفته برایتان یک شریعت مقرر می‌کرد ولی شریعتهای گوناگون برایتان مقرر کرد تا شما را در نعمتهای گوناگونی که به شما داده بیازماید، اختلاف نعمتها مستلزم اختلاف امتحان که عنوان وظایف و احکام شرع است، می‌باشد.

در روایات نیز به این دو نوع اختلاف (استعدادها درجات ایمان) توجه شده است.

مرحوم کلینی در کافی از زراره نقل می‌کند که خدمت امام باقر (ع) رسیدم و عرض کردم: ما خود را تراز کنیم (و بسنجیم)؛ فرمود: تراز چیست؟ عرض کردم: شاقول، پس هر کس با ما موافقت داشت. چه علوی باشد، چه غیر او، او را دوست داریم (به عنوان یک مسلمان و اهل نجات) و هر که با ما مخالف بود، چه علوی و چه غیر او، از او بیزاری جوییم (به عنوان یک گمراه

و اهـل هلاک). پس به من فرمود: ای زراره گفتار خداونـد از گفتار تو درست‌تر است؟ پس کجاینـد آنها که خـدای عز وجل در بـاره آنها فرموده: «مگر ناتوانان از مردان و زنان و کودکان که نه چاره دارنـد و نه راه بجایی برنـد» (۵۶) کجایند آنانکه به امید خدایند؟ (۵۷) کجایند آنانکه کار نیک را با کردار بد به هم آمیختند؟ (۵۸) کجایند اصحاب اعراف؟ (۵۹) کجایند مؤلفهٔ قلوبهم؟

حماد در روایت خود از زراره در باره این ماجرا نقل می‌کند که گفت: در این هنگام کار من و امام به مباحثه کشـید، فریاد هر دو مان بلند شد که هر کس در بیرون خانه بود می‌شنید.» (۶۰) منظور حضرت این بود که میزان در خوبی و بدی و اهل بهشت و دوزخ بودن فقط هم‌عقیـدگی بـا شـیعه نیست. و امام (ع) فرمود: بسا که ناتوان در دین از مخالفان که عنادی نورزنـد و سایر اصـنافی که ذکر فرموده که در قرآن از آنها یاد شده، به بهشت روند زیرا که خداوند وعده عفو و آمرزش به آنها داده است و نباید از آنها بیزاری جست.

از امام صادق (ع) روایت شده است: شما را با بیزاری چکار که از یکدیگر بیزاری می‌جویید؟

همانا بعضـی مؤمنین از بعضـی دیگر افضلند و بعضی از بعضی دیگر نمازشان بیشتر است و بعضی تیزبینیش بیشتر است و همین است درجات ایمان (۶۱) (که خـدای متعال فرموده: (هم درجات عند الله) (۶۲) همچنین از امام سـجاد (ع) نقل شده است که: به خـدا سوگنـد اگر ابوذر می‌دانست در قلب سـلمان چه می‌گـذرد او را می‌کشت در حالی که بین آن دو، پیامبر عقـد اخوت بسته بود (۶۳) بنابراین با حفظ همه مسایلی که تاکنون مطرح شـد؛ در بحث گفت و گو همه این اختلافات بایـد ملحوظ گردد و توقعات بالاتری وجود نداشته باشد.

در روایتی آمده است که هاشم بن البرید گفت: من و محمد بن مسـلم و ابو الخطاب در یک جا گرد آمده بودیم، ابو الخطاب پرسـید عقیـده شـما در بـاره کسـی که امر امامت را نشـناسد چیست؟ من گفتم: به عقیـده من کافر است. ابو الخطاب گفت: تا حجت بر او تمام نشده کافر نیست، اگر حجت تمام شد و نشناخت آنگاه کافر است. محمد بن مسلم گفت سبحان الله اگر امام را نشـناسد و جحود و انکار هم نداشـته باشد چگونه کافر شمرده می‌شود؟! خیر غیر عارف اگر جاحد نباشد کافر نیست به این ترتیب ما سه نفر سه عقیده مخالف داشتیم.

موقع حـج رسـید و به حج رفتم و در مکه به حضور امام صادق (ع) رسـیدم، جریان مباحثه سه نفری را به عرض امام رساندم و نظر حضـرت را خواسـتم. امـام فرمـود: من وقـتی جـواب تـو را می‌دهم و میـان شـما قضـاوت می‌کنم که آن دو نفر هم باشـند. وعدگاه من و شما سه نفر همین امشب در منی نزدیک جمره وسطی.

شب که شد سه نفری رفتیم.

امـام در حـالی که بالشـی را به سـینه خـود چسـبانده بود سؤال را شـروع کرد: چه می‌گوییـد در بـاره خـدمتکاران، زنـان، افراد خانواده خودتان؟ آیا آنها به وحـدانیت خدا شـهادت نمی‌دهند؟ من گفتم: چرا. فرمود: آیا به رسالت پیغمبر گواهی نمی‌دهند؟ گفتم: چرا. فرمود آیا آنها مانند شما امامت و ولایت را می‌شناسند؟ گفتم: خیر. فرمود: پس تکلیف آنها به عقیده شما چیست؟ گفتم: عقیده من این است که هر کس امام را نشناسد کافر است. فرمود: سبحان الله. آیا مردم کوچه و بازار را ندیده‌ای، سقاها را ندیـده‌ای؟ گفتم: چرا، دیـده و می‌بینم. فرمود: آیا اینها نماز نمی‌خواننـد؟ روزه نمی‌گیرنـد؟ حج نمی‌گزارنـد؟ به وحدانیت خدا و رسالت پیغمبر شـهادت نمی‌دهند؟ گفتم: چرا. فرمود: خوب آیا اینها مانند شما امام را می‌شناسند؟ گفتم: نه. فرمود: پس وضع اینها چیست؟ گفتم: به عقیـده من هر که امام را نشـناسد کافر است. فرمود: سـبحان الله! آیا وضع کعبه و طواف این مردم را نمی‌بینی؟ هیچ نمی‌بینی که اهل یمن چگونه به پرده‌های کعبه می‌چسبند؟ گفتم: چرا. فرمود: آیا اینها به توحید و نبوت اقرار

و اعتراف ندارند؟ آیا نماز نمی‌خوانند؟ روزه نمی‌گیرند؟ حج نمی‌گزارند؟ گفتم: چرا. فرمود: خوب آیا اینها مانند شما امام را می‌شناسند؟ گفتم: نه. فرمود: عقیده شما در باره اینها چیست؟ گفتم: به عقیده من هر که امام را نشناسد کافر است. فرمود: سبحان الله! این عقیده، عقیده خوارج است.
امام آنگاه فرمود: حالا مایل هستید که حقیقت را بگویم؟
هاشم که به قول مرحوم فیض، می‌دانست قضاوت امام بر ضد عقیده اوست، گفت: نه.
امام فرمود: همانا بسیار بد است برای شما که چیزی را که از ما نشنیده‌اید از پیش خود بگویید. هاشم بعدها به دیگران چنین گفت: گمان بردم که امام نظر محمد بن مسلم را تایید می‌کند و می‌خواهد ما را به سخن او برگرداند. (۶۴) فلاسفه اسلام، این مساله را به شکلی دیگر بیان کرده‌اند، اما نتیجه‌ای که گرفته‌اند مآلا بر آنچه ما از آیات و روایات استنباط کردیم منطبق است.
صدر المتالهین در مباحث خیر و شر اسفار از جمله اشکالات آنجا این مطلب را ذکر می‌کند که: چگونه می‌گوئید خیر بر شر غلبه دارد و حال آنکه وقتی که در انسان که اشرف کائنات است نظر می‌افکنیم می‌بینیم اکثر انسانها از لحاظ عمل گرفتار اعمال زشت، و از لحاظ اعتقاد دچار عقاید باطل و جهل مرکب‌اند و اینها امر معاد آنها را ضایع و آنان را مستحق شقاوت می‌گرداند. پس عاقبت نوع انسان که ثمره و گل سر سبد هستی است شقاوت و بدبختی است.
صدرالمتالهین در جواب این اشکال می‌گوید:
مردم در آن جهان از نظر سلامت و سعادت مانند این جهان از نظر سلامت‌اند. همانطوری که در این جهان سالم سالم و زیبای زیبا و همچنین بیمار بیمار و زشت زشت در اقلیت می‌باشند و اکثریت با متوسطان است که سالم نسبی می‌باشند، در آن جهان نیز «کملین» که به تعبیر قرآن «السابقون» می‌باشند و همچنین «اشقیا» که به تعبیر قرآن «اصحاب الشمال» می‌باشند، اندکند و غلبه با متوسطان است که قرآن کریم آنها را «اصحاب الیمین» می‌خواند. پس در هر دو نشاه غلبه با اهل رحمت است. (۶۵) به عبارت دیگر از نظر اسلام و با دید فقهی ما، آنها مسلمان نیستند ولی از لحاظ حقیقت مسلم می‌باشند یعنی تسلیم حقیقت می‌باشند و عناد با آن ندارند.
د اصل آزادی در فکر و اندیشه و حتی در انتخاب راه طرفداران ادیان الهی معتقدند هدف از این زندگی جهان آخرت است. آدمیان می‌بایست در این جهان به گونه‌ای زیست کنند که به فلاح و رستگاری جهان آخرت نایل گردند و برای وصول به این هدف بیش از هر چیز باید مؤمن به اعتقادات دینی باشند تا بدین ترتیب اعمال آنان مقبول درگاه خداوند افتد و آمرزش ارواح آنان تامین گردد والا پایبندی به عقل و متابعت از فرامین اخلاقی بتنهایی سعادت اخروی انسانها را تدارک نمی‌کند.
حال که معلوم شد ایمان به خدا و معاد اصل است. برای سعادتمند کردن مردم چه راهی را باید برگزید؟
جمعی معتقدند از اجبار و زور می‌توان برای نجات مردم کمک گرفت. «اگوستین» برای این عقیده چنین استدلالی می‌کند: اگر قرار است کسی در اثر از دست دادن ایمان خود محکوم به آتش ابدی شود، بهتر است در صورت لزوم بازور او را مؤمن نمود تا بدین وسیله زندگی جاودانه او تدارک شود و البته چنین اجبار و زوری ممدوح و پسندیده است چرا که بهشت را برای او به ارمغان خواهد داشت و حتی اگر چنین فردی در زیر شکنجه جان خود را از دست دهد، چنین شکنجه و مرگی در برابر آنچه که در جهنم با آن رو به رو خواهد شد، چیزی نیست. به وسیله این درد، زندگی جاودانه او تدارک می‌شود. فرد شکنجه می‌شود تا به بهشت برود و چنین آزار و شکنجه‌ای قطعا ارزش آن را دارد. در مقابل جمعی بر این عقیده‌اند که اعتقاد به دین، ضرورتا همراه با پذیرش اختیاری و داوطلبانه آن ممکن است. زور و اجبار هیچگاه قادر نیست که اعتقاد قلبی و حقیقی به وجود آورد. «جان لاک» استدلال می‌کند که سرکوب، سیاست موثری نیست. زیرا زور می‌تواند به ظاهر فرد را به اطاعت

وادارد، اما نمی‌تواند موجب پذیرش عقیده‌ای در روح او گردد؛ تنها نتیجه اعمال زور گسترش نفاق و تظاهر و ریاکاری خواهد بود. بنابراین سیاست سرکوبگرانه در زمینه عقاید از نظر اخلاقی زیانبار است و به طریق اولی موجب هدایت کسی به راه راست نمی‌شود و رستکاری او را تامین نمی‌کند. (۶۶) در قرآن آیاتی در باره آزادی آمده است و انسان را در برابر آزادی و انتخاب راه خویش مسؤول و متعهد می‌داند تا خود پاسخگوی انتخاب راه و جوابگوی اندیشه خود باشد. آیاتی که ما را به این مساله رهنمون می‌سازد عبارت‌اند از: (لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من البغی) (۶۷) بدین معنا که دین برخوردار از حقیقتی راستین و راهی استوار و پایدار است و گرنه «لا ـ اکراه فی الدین» معنا نداشت، زیرا اکراه یعنی چیزی را علی رغم خواست خویش پذیرفتن، اما اگر اندیشه‌ای واضح و عیان باشد و فرصت انتخاب و اختیار را به انسان بدهد و بر اساس دلایلی پایدار و گفتاری استوار، راه را به انسان نشان دهند و بر این نکته نیز تاکید کنند که انتخاب‌کننده راه خطا و اندیشه کج، باید پاسخگوی آن و منتظر عقاب و فرجام بد خویش هم باشد، دیگر جایی برای اکراه نمی‌ماند. چنانکه از ۱ (و قل الحق من ربکم فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر) (۶۸) یعنی بگو این حق است از سوی پروردگارتان، هر که خواست ایمان بیاورد و هر که خواست کافر شود.

چنین استفاده می‌شود که هر انسانی مسؤول انتخاب راه خویش خواهد بود و ۲ (و لو شاء ربک لامن من فی الارض کلهم جمیعا ا فانت تکره الناس حتی یکونوا مؤمنین) (۶۹) یعنی اگر پروردگارت می‌خواست تمام زمینیان ایمان می‌آوردند. آیا تو می‌خواهی مردم را مجبور کنی که ایمان بیاورند؟!

۳ (و لو شاء الله ما اشرکوا و ما جعلناک علیهم حفیظا و ما انت علیهم بوکیل) (۷۰) یعنی اگر خدای می‌خواست مشرک نمی‌شدند، ما تو را نگهبان آنها قرار ندادیم و عهده‌دار امورشان نیستی.

بدان معناست که ای پیامبر تو نمی‌توانی بر فکر و اندیشه آنان فشار آوری بلکه تو فکر و اندیشه خود را برای مردم عرضه کن و رسالت و آیین خویش را بدون در نظر گرفتن پاسخ آنها یا برخورد مثبت و منفی آنها مطرح کن. ۴ (فذکر انما انت مذکر، لست علیهم بمصیطر) (۷۱) یعنی پس تذکر ده که تو تذکردهنده‌ای تو بر آنها مسلط نیستی.

همه این آیات و امثال آنها ارزش دادن به فکر و اندیشه است و نپذیرفتن اهرمهای فشار بر فکر و خرد است. زیرا این کار با هیچ منطق و اندیشه‌ای سازگار نیست.

در هر صورت خداوند می‌فرماید اگر ما می‌خواستیم همه مردم را یک امت قرار دهیم می‌توانستیم ولی خواسته ایم آنان را بیازماییم تا خود راه حق را انتخاب کنند: (و لو شاء ربک لجعل الناس امة واحدة و لا یزالون مختلفین) (۷۲) و (لو شاء الله لجعلکم امه واحده و لکن لیبلوکم فی ما آتیکم) (۷۳) آری دینداری اگر از روی اجبار باشد دیگر دینداری نیست. می‌توان مردم را مجبور کرد که چیزی نگویند و کاری نکنند اما نمی‌توان مردم را مجبور کرد که اینگونه یا آنگونه فکر کنند. اعتقاد باید از روی دلیل و منطق باشد. البته مسایل مربوط به امر به معروف و نهی از منکر با شرایط خود در جای خود محفوظاند و در این گونه مسایل اصل بر ارشاد است نه اجبار.

پی‌نوشتها

۱ نخستین گفت و گو بین هابیل و قابیل در مورد پذیرش و عدم پذیرش قربانی آنها به وجود آمد (ر.ک: آیات ۲۷ تا ۳۰ سوره مائده).

۲ ر.ک: الامام الصدر و الحوار (کلمهٔ سواء)، المؤتمر الدول، شرکهٔ المطبوعات للتوزیع و النشر، ص.۹۵
۳ ر.ک: دکتور احمد شلبی، مقارنهٔ الادیان، الطبعهٔ الثامنهٔ (۱۹۸۸)، مکتبهٔ النهضهٔ المصریهٔ، ج ۱، ص.۲۷
۴ (سوره بقره/ ۱۱۳)
۵ همان.
۶ بقره/ ۳۲.۳۰
۷ اعراف/ ۱۸.۱۲
۸ عنکبوت/.۱۴
۹ هود/ ۳۲
۱۰ هود/ ۴۷.۴۵
۱۱ هود/.۷۴
۱۲ نحل/.۱۲۵
۱۳ مفسرین گفته‌اند دعوت کردن به وسیله حکمت و برهان و دلیل عقلی و علمی برای یک دسته خاص است، ولی بعضی از مردم استعداد بیان عقلی و علمی را ندارند، راه هدایت آنان پند و اندرز است با تمثیل و قصه و حکایت. دسته سوم کسانی هستند که برای ایراد گرفتن آمده‌اند با آنها مجادله کن اما به نحو احسن یعنی در مجادله از راه حق و حقیقت خارج نشو. بی انصافی مکن، حق کشی نکن دروغ به کار نبر و ...
۱۴ عنکبوت/.۴۸
۱۵ ر.ک: نوح/ ۲۱؛ شعراء/ ۱۳۰ و ۱۵۱؛ انبیاء/ ۵۴؛ طه/ ۴۷؛ زخرف/.۶۳
۱۶ ر.ک: زخرف/ ۸۷ «و لئن سالتهم من خلقهم لیقولن الله فانی یؤفکون»؛ عنکبوت/ ۶۱ و ۶۳؛ لقمان/ ۲۵؛ زمر/ ۳۸؛ زخرف/.۹
۱۷ زمر/.۳
۱۸ یوسف/.۱۰۶
۱۹ کلینی، کافی، ج۴، ص۱۴۳، انتشارات علمیه اسلامیه، چاپ اول (۱۳۴۸).
عن ابی عبد الله (ع) قال ان بنی امیهٔ اطلقوا للناس تعلیم الایمان و لم یطلقوا تعلیم الشرک لکی اذا حملوهم علیه لم یعرفوه.
۲۰ مجلسی، مرآهٔ العقول، ج۱۱، ص۲۳۴، دار الکتب الاسلامیه، الطبعهٔ الثانیه، ۱۳۶۳ ه. ش.
۲۱ توبه/.۳۱
۲۲ محمد ابو زهره، تاریخ الجدل، دار الفکر العربی، الطبعهٔ الاولی (۱۹۳۴) وی منشا اختلافات را ده چیز شمرده است.
ر.ک: صص ۱۱.۷
۲۳ فصلت/.۳۴
۲۴ زمر/.۱۸
۲۵ وصیته (ع) لهشام و صفته للعقل: ان الله تبارک و تعالی بشر اهل العقل و الفهم فی کتابه فقال فبشر عبادی ...
بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۲۹۶، چاپ بیروت؛ کلینی، همان، ج ۱، ص ۱۴، روایت.۱۲
۲۶ المیزان، ج ۲۳، ص.۲۵۱
۲۷ انفال/.۲۲

۲۸ کلینی، همان، ج ۱، ص.۳۵
۲۹ فیض کاشانی، محجهٔ البیضاء، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص.۲۱
۳۰ کلینی، همان، ج ۱، ص ۴۳، روایت.۵
۳۱ کلینی، همان، ج ۸، ص.۱۶۷
۳۲ خذوا الحق من اهل الباطل و لا تأخذوا الباطل من اهل الحق کونوا نقاد الکلام. بحار الانوار، چاپ بیروت، ج ۲، ص ۹۶، روایت.۳۹
۳۳ نهج البلاغه، صبحی صالح، حکمت.۲۸۹
۳۴ همان، خطبه.۹۴
۳۵ همان، حکمت.۱۳۹
۳۶ اسراء/.۳۶
۳۷ اصول کافی، چاپ آخوندی، ج ۲، ص.۳۸۸
۳۸ تفکر سیاسی، نوشته گلن تیندر، ترجمه محمود صدری، ص.۲۳
۳۹ جانلد، نسبت‌گرایی اخلاقی، و دسورث، ۱۹۷۳، به نقل از مجله نقد و نظر، ش ۱۴ ۱۳، ص.۳۲۷
۴۰ الگوهای فرهنگ، نیویورک ۱۹۴۲، ص ۲۱۹ به نقل از مجله نقد و نظر، ش ۱۴ ۱۳، ص.۳۲۷
۴۱ تفکر سیاسی، نوشته گلن تیندر، ترجمه محمود صدری، ص.۲۳
۴۲ ر.ک: نقد و نظر، ش۱۴ ۱۳، ص.۳۳۵
۴۳ روم/.۳۰
۴۴ ترجمه تفسیر المیزان، ج ۳۱، ص ۲۸۸.۲۸۷
۴۵ اعراف/.۱۷۲
۴۶ یس/.۶۰
۴۷ نساء/.۱
۴۸ نهج البلاغه، خطبه.۱
۴۹ ص/.۷۲
۵۰ نهج البلاغه نامه/.۵۳
۵۱ مولوی، دیوان شمس.
۵۲ حجرات/.۱۳
۵۳ البته لازمه تسلیم خدا شدن، پذیرفتن دستورهای اوست و روشن است که همواره به آخرین دستور خدا باید عمل کرد و آخرین دستور خدا همان چیزی است که آخرین رسول او آورده است.
۵۴ آل عمران/.۱۹
۵۵ آل عمران/.۶۷
۵۶ نساء/.۹۸
۵۷ اشاره به آیه ۱۰۶ سوره توبه «و آخرون مرجون لامر الله اما یعذبهم و اما یتوب علیهم».

۵۸ اشاره به آیه ۱۰۲ سوره توبه «و آخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا اعملا صالحا و آخر شیئا».

۵۹ اشاره به آیه ۴۲ سوره اعراف «و علی الاعراف رجال یعرفون کلا بسیماهم و نادوا اصحاب الجنهٔ ان سلام علیکم لم یدخلوها و هم یطمعون»

۶۰ کلینی، همان، ج۴، ص.۹۲

۶۱ کلینی، همان، ج۳، ص.۷۶ عن ابی عبد الله (ع) قال: «ما انتم و البراءه یبرأ بعضکم من بعض، ان المؤمنین بعضهم افضل من بعض و بعضهم اکثر صلاهٔ من بعض و بعضهم انفذ بصرا من بعض و هی درجات».

۶۲ آل عمران/.۱۶۳

۶۳ بحار الانوار، چاپ بیروت، ج۲، ص۱۹۰ «و لله لو علم ابوذر ما فی سلمان لقتله و لقد آخا رسول الله (ص) بینهما فما ظنکم بسائر الخلق.

۶۴ کلینی، همان، ج۲، باب الضلال، ص ۴۰۱، به نقل از کتاب عدل الهی، شهید مطهری، ص.۳۴۵

۶۵ به نقل از عدل الهی، شهید مطهری، ص.۳۴۹

۶۶ تسامح آری یا نه، دفتر نخست، ص.۴۹

۶۷ بقره/.۲۵۶

۶۸ کهف/.۲۹

۶۹ یونس/.۹۹

۷۰ انعام/.۱۰۷

۷۱ غاشیه/ ۲۲.۲۱

۷۲ هود/.۱۱۸

۷۳ آل عمران/.۴۸

منبع: مجله نامه مفید شماره ۱۶

نویسنده: سید ابو الفضل موسویان

ادیان و مفهوم ذات غایی

اشاره

پلورالیسم و گفت‌وگوی بین ادیان از جمله مباحث حساس و پرمناقشه جامعه اسلامی امروز ماست. آنچه پیش روی دارید، گفت‌وگوی آقای جان هیک و سیدحسین نصر درباره ادیان و مفهوم ذات غایی است، از آن جا که این گفت‌وگو دارای نکات قابل توجه و تأمل زیادی است، لذا، مجله معرفت آن را به علاقه‌مندان این‌گونه مباحث تقدیم می‌دارد تا ضمن کمک به رشد و غنای فرهنگ جامعه، زمینه نقد و بررسی آن نیز فراهم گردد. معرفت

به نفع کسانی که تصور می‌کنند که در سده آتی، دین یکی از نیروهایی است که بر امور جهان سیطره خواهد یافت، شواهد و قرائن فراوانی وجود دارد. این ادعا موقعی به حقیقت نزدیک‌تر می‌شود که پی ببریم ما هنوز ایدئولوژی‌ای را نیافته‌ایم که بر سوسیالیزم به طور اساسی صحه بگذارد. در این صورت، سنت‌های بزرگ نوع بشر نظیر اسلام، مسیحیت و یهودیت ناگزیرند به

تلاش دیگری مبادرت ورزنـد تا بینش جدیـد و مجموعه‌ای از نظام ای ارزشـی تازه‌ای به نسل‌های آینـده ارائه دهنـد. اما، برای تبـادل آراء و ارزش‌هـا در بین ادیـان، مکالمه بین الادیان ابزاری اجتناب‌ناپـذیر و ضـروری خواهـد بود که از رهگـذر آن افراد می‌تواننـد اصول مربوط به صـلح و آشتی را برای جـامعه جهـانی به دست آورنـد. این مصـاحبه جان هیک، (۱) مبلغ پلورالیزم دینی، بـا سیدحسـین نصـر، فرزانه مسـلمان، نمونه‌ای از تبـادل نظر است که می‌توانـد ثمرات مکـالمه را به معنای دقیق آن نشان دهـد. هر چنـد خود مصاحبه در ارتباط با یک رساله دکتری در باب پلورالیزم دینی انجام گرفته، موضوعات مورد بحث بسیار درخور عموم خوانندگان است.

استاد جان هیک، که تقریبا سه دهه از عمر خود را به تـدریس فلسـفه دین و الهیات در بریتانیا و ایالات متحـده اختصاص داده اس، برای سـر و سامـان دادن مجـدد به نظرگـاه مسـیحیت به گونه‌ای که بتوانـد بـاب مکـالمه‌ای را بـا سایر ادیان باز کنـد، فرد مناسبی است. وی مؤلف کتاب‌های متعددی است که از جمله مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: تفسیری از دین، لبیک انسان به ذات متعال (۲) (۱۹۸۹)، خداونـد و عالم ادیان (۳) (۱۹۷۳)، مرگ و حیات ابـدی (۴) (۱۹۷۶)، شـر و خدای محبت (۵) (۱۹۶۶) و استعاره خدای مجسم (۶) (۱۹۹۳). سیدحسـین نصر، نماینده اسلام سنتی و در این‌جا، نماینده پلورالیزم اسلامی، یکی از معدود متفکران مسـلمانی است که می‌تواند به سؤالاتی که جان هیک پیش می‌کشد از چشم‌انداز اسـلام پاسخ گوید. نصـر که مشـی فکری خود را به عنوان دانشـجوی علوم در مؤسسه فن‌شناسی ماساچوست (۷) آغاز نموده و به سمت استادی دانشگاه در زمینه علوم اسـلامی در دانشـگاه جورج واشـنگتن نایل آمده، فیلسوف مسـلمان پیشتاز است که به جاذبه و اثرات دین تا زمان حال و آینده واقف است. از این گذشـته، فردی است که می‌تواند به قله‌ای که همه راه‌ها بدان ختم می‌شود، راهنما و هدایت‌گر باشد. کتاب معرفت و امر قدسـی (۸) (۱۹۸۱) او را می‌توان یکی از آثار کلاسـیک قلمداد کرد که در جست‌جوی دیدگاه سـنتی در علوم دینی است. نیاز به علم قدسـی (۹) (۱۹۹۳)، انسـان و طبیعت: بحران‌های معنوی انسان امروزی (۱۰) (۱۹۶۸)، آرمان‌ها و واقعیات اسـلام (۱۱) (۱۹۶۶)، مقالات صوفیانه (۱۲) (۱۹۷۱)، و هنر و معنـویت اسـلامی (۱۳) (۱۹۸۷)، پـاره‌ای از کتاب‌های اویند که از تنوع و غنای اندیشه او پرده برمی‌دارند.

هنگامی که نصر در دانشگاه بیرمنگام در طی ماه اکتر ۱۹۹۴، درس‌های کرسی کدبوری (۱۴) را ایراد می‌کرد، فرصت مغتنمی یـافتم تـا بـا او و جان هیک مصاحبه کنم و آراء و نظرات این دو را در باب مفهوم ذات غای و ادیان جویا شوم. این گفت‌وگو در منزل جـان هیـک در بیرمنگـام در بیست و پنجم مـاه اکتبر ۱۹۹۴ صورت گرفت. هیـک گفت‌وگوی خود را با توضیحاتی درباره اختلاف نظرات خودش با نصر آغاز کرد.

هیک: گمان می‌کنم که من اساسا با موضع شـما موافقم، هر چند که در یک نکته نسبتا مهم با شما اختلاف نظر دارم. اختلاف نظر مـا در رویکرد مـاست. آنچه شـما می‌گوییـد از سـنت خاصـی، فلسـفه جاودان، سرچشـمه می‌گیرد، در حالی که آنچه من می‌گویم از رویکردی اسـتقرایی نشأت می‌گیرد. در ابتدا، باید عرض کنم که من در چارچوب سـنت مسیحی به این باور ملتزم هسـتم که تجربه دینی مسیحی یک فرافکنی (۱۵) صـرفا تخیلی نیست، بلکه لبیکی به حق متعال (۱۶) است. از آن‌جا که ادیان بزرگ دیگر جهـان صوری از تجربه حق متعـال را گزارش می‌کننـد، و نوع یکسـانی از ثمرات اخلاقی و معنوی را در زنـدگی بشـر نشان می‌دهند، ناگزیرم که باور کنم که آن‌ها نیز لبیک‌گوی ذات متعال‌اند. و لذا من به یک حقیقت الهی غایی که ورای شبکه مفـاهیم انسـانی است و به نحـو متفـاوتی تصور می‌شود و از این‌رو، به نحوی متفـاوت به تجربه درمی‌آیـد و بنـابراین، در زنـدگی، در چارچوب سـنت‌های دینی بزرگ نسبت به آن واکنش متفاوتی نشان داده می‌شود، اذعان دارم. ادیان کلیت‌هایی هسـتند که اشـکالی چنـد بعـدی در زمینه تجربه دینی، اعتقادات، متون مقـدس، مناسک، (۱۷) شـیوه‌های زندگی (۱۸) و غیره

دارنـد. امـا همه آن‌هـا متنـاسب با تأثیری که ذات غایی بر حیات انسانی دارد، شـکل می‌گیرنـد. صـرفا به لحاظ رجحان لفظی، مایلم که لفظ « the Real » [= حق] را به کار ببرم که تقریبا مطابق با «الحق» است.

نصر: خود من همین واژه را گاهی با حرف بزرگ « R » به کار می‌برم.

هیـک: بله، با حرف بزرگ « R » این لفظ تقریبا با لفظ سانسـکریت « sat » و لفظ چینی « zhen » متناظر است، اما در مقام بحث و منـاظره بـا مسـیحیان احسـاس کردم که لازم است از کاربرد واژه «خـدا» پرهیز کنم، چه این واژه تـداعی کننـده معانی خداباورانه (۱۹) و سه‌گـانه‌انگـارانه بسـیار نیرومنـدی است. از این‌رو، ترجیـح می‌دهم که لفظ «حق» را به کار ببرم. به این حق آدمیان به انحاء مختلفی واکنش نشان داده‌انـد. چنین تفاوت‌هایی که عمه ازعوامل انسانی و تاریخی نشأت می‌گیرنـد، به ادیان خصیصه‌های متمایز و بی‌همتایی می‌بخشند. من با این گفته شما که نباید با تعالیم خاص یک دین معین (به اصطلاح) ساخت و پاخت کنیم، موافق نیسـتم. اگر همه ما در عوالم دینی جداگانه‌ای می‌زیستیم و با هم همکنشـی نمی‌داشتیم، در این گفته با شما همداسـتان بودم. اما امروزه، همه با هم مخلوط شـده‌ایم و به زبان دینی متمایز یکـدیگر گوش فرا می‌دهیم. انتخاب این تصویر کلی (که اساسا با تصویر کلی شـما یکسان است) پیامدهایی برای نوع ایمان مسـیحایی خود من ندارد، چرا که هر مسیحی عرفا صحیح العقیده (۲۰) قائل است که عیسـی، خـدا، و پسـر خـدا، یعنی شـخص دوم تثلیث اقـدس است. از این قول برمی‌آیـد که مسـیحیت به تنهـایی در میان ادیان جهان، از طرف خـدا در یک شـخص که از ملکوت به زمین فرود آمـد تا بشـریت را نجات بخشد، پایه‌گذاری شده است. مسـیحیان عرفا صـحیح العقیده معتقدند که این امر نه تنها در محدوده عالم دینی مسیحیت، بلکه بری همگان صـدق می‌کنـد. اگر دیگران به آن اعتقاد نمی‌ورزنـد، خطا می‌کننـد. در این نکته است که به گمانم دعاوی مطلق دین را باید جرح و تعدیل کرد. در حالی که می‌دانم شما پاسخ منفی می‌دهید، باید از پرداختن به آن‌ها اجتناب ورزیم.

نصـر: دو نکته در این بحث روشن می‌شود. یک نکته که من و شـما بر سـر آن اختلاف نظر داریم، و یک نکته که در باب آن هـم عقیـده‌ایـم. به نظر من، یکی از نکـاتی که در ورد آن بـا هم اختلـاف نظر داریم این است که شـما «تبلورهـای» گونـاگون حقیقت دینی را در هر عـالم، بیش‌تر به منزله واکنشـی انسـانی به حضور الهی تلقی می‌کنیـد، در حـالی که من آن‌هـا را بیانات الهی (۲۱) در پرتو اوضـاع و احوال انسـانی گوناگون می‌دانم. اختلاف نظراتی بین ما هست، گو این‌که بی‌شک حوزه بینا بینی نیز وجود دارد که در آن به توافق می‌رسم. درست همان‌گونه که شما درباره الهیات مسیحی گفتید، من نمی‌گویم که هر بیانی از الهیات اسـلامی وحی الهی است. لذا در باب آن نکته با نظر شـما موافقم. اما معتقدم که، مناسک مقدس، متون مقدس و نیز پاره‌ای از بیانات بنیادین الهیات در چارچوب هر دینی مقدر به تقدیرات الهی است. من قائل به این نیسـتم که این بیانات صـرفا واکنش‌های انسانی به ذات غایی‌انـد. اما این تقدیر (۲۲) الهی همیشه متناسب با ظرفیت‌های انسانی روی می‌دهـد. این مطلب به گمان من مایه اختلاف بین دیدگاه‌های ماست. اما در حقیقت، با شـما در یک نکته همداسـتانم و آن این‌که حس مطلقیتی که هر دین در درون خود احساس می‌کند که از نظر تاریخی هر دنی را به این سوق داده است که مدعی باشد که تنها دین بر حق است، یـا بهترین همه حقـایق است بایـد در پرتو آموزه‌ای که من از یک نظرگاه و شـما از نظرگاه دیگر بیان کرده‌ایـد، جرح و تعدیل شود. یعنی این‌که، ذات مطلق (۲۳) همیشه مطلق است، حق مطلقـا حق است و بس و هر امر دیگری تجلی‌ای (۲۴) است در عالم معنوی خاص. به اعتقاد من، چنین جرح و تعدیلی در نگرش‌ها می‌تواند به دست الهی‌دانان، فرزانگان، و قدیسان ادیان گوناگون به انجام برسد. زیسـتن در بیش از یک عالم دینی برای انسان‌های معمولی، حتی از سر احتیاط (۲۵)، به لحاظ انسانی امکـان‌ناپـذیر است. یک مسیحی عادی نمی‌توانـد به این قائل باشـد که «چون مسـیحیت یک دین نسبی است، بنابراین، از سـر احتیاط حقیقت دین بودا را می‌پذیرم». این کار تنها از کسی برمی‌آید که به نهایت طریق رسیده باشد. در غیر این صورت، اث

چنین رویکردی، در حقیقت، از بین بردن بیانات ناظر به حقیقت در آن عالم دینی خاص است (که در آن، این بیانات خود، به تعبیر من، «نسبتا مطلق» اند) و سرانجم به نابودی خود دین منجر می‌شود و این همان مطلبی است که بسیار بر آن تأکید دارم.

هیک: من نیز این خطر را در آن جا می‌بینم و به نظر من خطری واقعی است. قبول دارم که مسیحی زیستن، با این خودآگاهی که مسیحیت یگانه حقیقت نیست، بسیار دشوار است. اما به گمان من پای امر دیگری در میان می‌آید. من از حیث واقعیت تاریخی بالفعل هیچ دینی را نامتغیر نمی‌پندارم. بی‌تردید، در مورد مسیحیت، آنچنان‌که می‌دانید، رشد و تحول، گسترش و تنوع بسیار عظیم بوده است. از این‌رو، در واقع به سهولت نمی‌توان گفت که اعتقاد مسیحی چنین و چنان است.

عدنان اصلان: این مطلب ما را وارد بحث مسأله زبان دین می‌کند. خوب ... فهم شما نسبت به زبان دینی سنتی که از خدای یکتا، خالق، قادر مطلق (۲۶) و عالم مطلق (۲۷) سخن می‌گوید، چیست؟

هیک: به نظرم اوضاع و احوال از این قرار است که قصد داریم درباره ذات غایی گفت‌وگو کنیم، اما فقط می‌توانیم درباره ذات غایی، ن‌گونه که در قالب خاصی برای ما متجلی می‌شود، گفت‌وگو کنیم و نه درباره ذات غایی فی حد ذاته. زبان در هر قالبی، متخص همان قالب است. برخ یاز عناصر زبان دینی البته بر ذات غایی قابل اطلاق هست. فی المثل، من قائلم که ذات غایی نامتناهی است، در حالی که قالب چنین نیست. بنابراین، دست نیست که بگوییم قالب خاص مسیحیت، که قالبی محدود از آگاهی به ذات غایی است، خود، نامتناهی، غایی، سرمدی (۲۸) و مانند آن است. بنابراین، ملغمه‌ای داریم و درباره یک چیز بر حسب چیز دیگری گفت‌وگو می‌کنیم.

عدنان اصلان: آیا شما قائلید که چنین زبانی در مورد ذات غایی قابل اطلاق نیست؟

هیک: خوب، قائلم که بخشی از زبان قابل اطلاق است و بخشی از آن نه. در مورد نامتناهی بودن قائلم که قابل اطلاق هست.

عدنان اصلان: اما قدرت مطل و علم مطلق قابل اطلاق نیستند.

هیک: این مفاهیم و مفهومی نظیر قدرت و نیز مفهوم اخلاقی خیر و محبت، و عنایت، مفاهیمی انسانی‌اند. به سخن دقیق‌تر، بر ذات غایی فی حد ذاته قابل اطلاق نیستند.

عدنان اصلان: استاد نصر، نظر شما نسبت به زبان دینی سنتی ناظر به خدا چگونه است؟

نصر: من قائلم که هرچند حق فی حد ذاته البته ورای هر زبانی و هر مقوله‌ای است، آن صفاتی که حق به خود بخشیده است تا خود را در هر دین متجلی و مکشوف سازد، راه‌هایی به سوی او هستند. و بنابراین، همواره با معنا می‌مانند، گو این‌که ممکن است در تعارض با صفات و تجلیات دیگر در سایر عوامل دنی قرار گیرند. مثلا، در قرآن خدا، القدیر/القادر، یعنی، قادر علی الاطلاق، نامیده می‌شود. حال، به اعتقاد من، این صفت را نمی‌توانیم، به دلیل این واقعیت که ما در دوره‌ای از تاریخ زندگی می‌کنیم که دوست نداریم در مورد خدا به عنوان موجودی قدرتمند بیندیشیم، وبه این دلیل که تمدن‌های انسانی، امواجی از طرف تفکرهای متفاوتی دارند که پدید می‌آیند و از بین می‌روند، نسخ کنیم. به نظر من، چنین صفات مربوط به ذات غایی را نمی‌توان صرفا از روی هوا و هوس‌های انسانی تغییر داد. سهم ما این است که مراد از قول به این‌که خدا القدیر است و مراد از این قول را که خدا قادر علی الاطلاق است، فهم کنیم. بنابراین، مقصود این نیست که فهم من و فهم غزالی ضرورتا یکسان است. اما نحوه‌ای که خدا متجلی شده است (خصوصا نحوه تجلی خدا بر انسان (۲۹) در اسماء الهی در اسلام و به انحاء دیگر در مسیحیت یا یهودیت یا جاهای دیگر)، به اعتقاد من، بخشی از عالم مقدس آن دین است و مطابق با اوضاع و احوال اجتماعی انسان ممکن نیست درهم ریخته و دگرگون شود. همیشه می‌شود آن‌ها را از نو تعبیر و تفسیر کرد.

این نکته بحث ما را به نکته بسیار مهم دیگری می‌کشاند که (ما در آن اختلاف نظر داریم) و آن، همانا مسأله عوامل تغییر،

ینی تبدل، در داخل دین است. من منکر این نیستم که هر دنی تغییر می‌کند. اما از نظر من، این تغییر مانند رشد این درخت بلوط است. صورت ظاهر و تغییر و تحولات بعدی‌اش (به تعبیر فلسفی) وابسته به مثال افلاطونی (۳۰) درخت بلوط است، یعنی مثال و واقعیت به گونه‌ای که در مکان متجلی می‌شود، یا بر اساس علم نوین مبتنی بر قانون ژنتیک (۳۱) است. اما این درخت برای ادامه حیات خود به مثابه موجودی زنده، همواره درخت بلوط می‌ماند و در کشورهای گوناگون در اندازه‌های مختلف می‌روید و در شرایط اقلیمی مختلف یکسان به نظر نمی‌رسد. اما با این همه، همیشه یک درخت بلوط است. بنابراین، به نظر من، تغییرات و دگرگونی‌های درون دین در پرتو این مثال، مانند تغییرات و دگرگونی‌های یک درخت بلوط است. مثلا درخت بلوط ممکن است آفت بزند و برخی از شاخه‌های خود را از دست بدهد و شما می‌توانید شاخه‌های دیگری به آن پیوند بزنید؛ این پیوند گاهی می‌گیرد و گاهی نمی‌گیرد.

قضیه دین هم از همین قرار است. یک دین بالاجبار جزئی از دین دیگر می‌شود و در دین دیگر ادغام می‌گردد. گاهی این کار عملی نمی‌شود و به تدریج از میان می‌رود. اما واقعیت زنده دین همواره پابرجاست. بنابراین، منکر این نیستم که همه این ادیان در خود اندک تغییراتی کرده‌اند. من باب نمونه، در مسیحیت با تکیه بر این واقعیت که [حضرت] مسیح فرمود: «سلطنت من، سلطنت این جهانی نیست» هیچ مجموعه آراء قانونی یا موضوعات قانونی‌ای که قوانین لایتغیر به شمار آیند، وجود ندارد. بنابراین، مسیحیت در خود ترکیبی از قوانین رومی، قوانین انگلیسی پسین (پس از دوران کلاسیک تا حدود ۶۰۰ م) و حقوق عرفی (۳۲) ژرمنی و قوانین آمریکایی و غیه را دارد، رد حای که هم در دین یهود و هم در دین اسلام، قانون از تغیرناپذیری (۳۳) الهی بهره‌مند است. به اعتقاد یهودیان چون خدا بر لوح نوشت که «تو نباید مرتکب قتل شوی» این قانون الهی لایتغیر است. ردک یک مسحی از چگونگی سیطره قانون بشری بر جامعه انسانی با درک دین اسلام و دین یهود از آن یکسان نیست. اما حتی همین مطلب را می‌توان در پرتو طرق مختلفی که حق خود را در این عوالم (دینی) مختلف جلوه‌گر ساخته است، درک کرد.

عدنان اصلان: استاد هیک، نظر شما در باب این مفهوم تغییرناپذیری چیست؟

هیک: به گمان من، بین دین اسلام و دین یهود از یک سو و مسیحیت از سوی دیگر اختلافی در کار است، چه، دین اسلام حول محور قرآن که نامتغیر است، دور می‌زند (این‌طور نیست؟)، گو این‌که تفسیرهای قرآن متغیرند. (در حالی که) چهره شخصی تاریخی، یعنی عیسای ناصری، کانون توجه مسیحیت است. حال، این سؤال برای شما پیش می‌آید: فرض کنید که درست است، همان‌گونه که بسیاری از پژوهشگران عهد جدید قائلند (این امر تقریبا نتیجه رشد و تحول چند سال اخیر است) که خود عیسی، این شخص تاریخی، خود را خدا، یا تجسم شخص دوم تثلیث اقدس (۳۴) نمی‌پنداشته است. از سوی دیگر، مسیحیت به این‌جا رسیده است که او را تجسم شخص دوم تثلیث اقدس بپندارد. خوب، حقیقت تغییرناپذیر این است که او خدا بوده هر چند که خود او چنین تصوری از خود نداشته است، یا این‌که این گفته چه بسا زایده و حشوی است که سرانجام باید پیراسته شود؟ چگونه درباره این مطلب می‌توان داوری کرد؟

نصر: من آن جسارت و جرأت را ندارم که راجع به این مسأله کلامی برای مسیحیان داوری کنم. از آن‌جا که شما از من به عنوان یک محقق مسلمان سؤال می‌کنید، قائلم که این کشف اخیر بر آنچه که قرآن به تصریح درباره مسیح می‌گوید، یعنی این‌که او در حقیقت یک پیامبر است و پسر خدا نیست، صحه می‌گذارد. اما با کنار گذاشتن آن سؤال، سؤال دیگری پیش می‌آید: اگر این مطلب صرفا یک خلط و التباس بوده است، چگونه خداوند علی‌رغم حکمت و عدالت بیکران خود اجازه می‌دهد که یکی از ادیان عمده جهان که میلیون‌ها نفر از مردم، رستگاری خویش را در آن جست‌وجو کرده‌اند، به مدت

دوهزار سال در گمراهی و ضلالت به سر برده باشد؟ آیا این مطلب صرفا خلط و التباس نیست؟ این پرسش کلامی بسیار مهمی است که باید مورد توجه قرار گیرد.
هیک: بله، همین‌طور است.
نصر: بنابراین، به اعتقاد من حتی اگر اسناد و مدارک موجود از نظر تاریخی مؤید این آموزه نباشند، این آموزه را خداوند برای مسیحیان، و البته نه برای مسلمانان، مقدر فرموده است. اما آنچه اتفاق می‌افتد این است که امکان تعبیر و تفسیر آن مکاشفه خاص، در حقیقت، به این مکاشفه امکان شکوفایی می‌دهد، چنان‌که داد. بر اساس این امکان بی‌نهایت، به اعتقاد من، ظهور کلیسای جامع دورهام (۳۵) به عنوان هنر مقدس به حقیقتی مربوط می‌شد که به وسیله آن جلوه‌گر می‌شود. لذا من به عنوان یک مسلمان از درک مسیحی سنتی نسبت به آن آموزه در متن مسیحیت دفاع می‌کنم، در حالی که آن را درک مطلق از (حضرت) مسیح نمی‌دانم، چرا که (حضرت) مسیح نیز در نظر مسلمانان چهره‌ای است که فقط به دین مسیحیت تعلق ندارد. اگر همه مسیحیان (العیاذ بالله) از اعتقاد خود به آموزه‌های سنتی مسیحیت دست بردارند، بر مسلمانان همچنان لازم است که به (حضرت) مسیح و مریم عذراء اعتقاد ورزند. اما، آن تفسیری که (حضرت) مسیح را پسر خدا می‌داند، حق مطلب را درباره مسیح بودن او ادا نمی‌کند. آن تفسر باید با جنبه‌ای از مشیت الهی، جنبه‌ای از تجلیات حق، همخوانی داشتهباشد تا به این آموزه امکان شکوفایی ببخشد. اگر بگوییم که این مطلب فقط یک خطای فاحش در مدت این (دو) هزار سال بوده است، نمی‌توانم این موضوع را بپذیرم.
هیک: در عمل، آن خدایی که تقریبا در همه کلیساها پرستش می‌شود، خدای پدر، یعنی پدر آسمانی‌ای است که (حضرت) عیسی از او سخن به میان می‌آورد. آموزه تثلیث، آموزه‌ای است که الهیدانان بعدا ابداع کرده‌اند. اما از لحاظ واقعیت دینی موجود اکثریت قریب به اتفاق مسیحیان همیشه خدای پدر را پرستش کرده‌اند.
نصر: که در عملبه این معناست که مسیحیان به مسلمانان خیلی نزدیکند.
هیک: بله.
نصر: من همیشه به رفقای مسلمان، وقتی که اظهار می‌کنند مسیحیان سه خدا را می‌پرستند، می‌گویم: ببینید (من موقعی که در امریکا درس می‌خواندم، به کرات در مراسم کلیسا حضور می‌یافتم) به محض این‌که در کلیسا می‌نشینید، احساس می‌کنید که در محضر خدای یکتا هستید و خدای یکتا را عبادت می‌کنید.
هیک: بله درست است. تصور تجسم الهی به عنوان یک استعاره کاری بیش از این انجام نمی‌دهد که آنچه که در ضمیر مسیحی هست، جلوه‌گر سازد. رد جهان باستان، در جهان عصر (حضرت) عیسی، عبارت «پسر خدا» بسیار رایج بود و به معنای استعاری آن به کار می‌رفت. آنچه در نظر دارم، روشن ساختن زبان مسیحیت است تا تغییر دادن اعتقاد بسیار راسخ مسیحی. اما با این همه، این‌که این قول را که (حضرت) مسیح خدا بوده است، نباید به معنای حقیقی‌اش تلقی کنند، برای بسیاری از مردم پذیرفتنی نیست. افراد بسیاری، یعنی بنیادگرایان مذهبی، (۳۶) وجود دارند که پای فشاری می‌کنند که این زبان، به معنای ح......اش صواب است.
عدنان اصلان: این موضوع ما را به بحث در باب زبان دینی می‌کشاند. اینک سؤال من این است: توصیفات مربوط به خدا در قالب زبان دینی تا چه حد معتبر است؟
نصر: باید کلمه‌ای راجع به این مطلب بگویم. شما اصطلاح «زبان دینی» را در این‌جا به کار می‌برید. می‌دانید که من در نوشته‌هایم بین آنچه زبان مقدس می‌نامم، یعنی زبان نیایشی (۳۷) و زبان متعارف تفاوت می‌گذارم. اکنون، معتقدم که در

زبان‌های مقدسی نظیر زبان عربی، سانسکریت و عبری که علی‌الادعا خدا با این زبان‌ها مستقیما سخن گفته است، هر چیزی که در آن زبان‌ها به منزله وحی گفته می‌شود، زبان خداست، خدا در آن زبان‌ها گفته است «من». از این‌رو، این سؤال شما حتی در خور آن زبان‌ها نیست. اگر بگویید آن (زبان) تا چه حد معتبر است؟»، همین‌که در این اعتبار شک روا دارید، در واقع، در وحی الهی شک می‌کنید. اما، سوال شما در خور ادیانی است که در آن‌ها زبان چنین نقش عمده‌ای ایفا نمی‌کند، چنان که این امر در مورد زبان در دین مسیحیت یا آیین بودا صدق می‌کند. زبانی که (حضرت) مسیح بدان تکلم می‌کرد، زبان آرامی بود که هر چند از نظر تاریخی بسیار مهم است، در اناجیلی که به زبان یونانی نوشته شدند، حتی درخور توجه نبودند. اما، زبان یونانی و لاتین پسین، به دو زبان عمده جهان غرب مسیحی مبدل گشتند، گو این‌که این زبان‌ها را بنیانگذار دین مسیحیت به کار نبرد و به طور قطع خدا نیز این زبان‌ها را از طریق (حضرت) مسیح به کار نبرده است. هیچ فرد مسیحی ادعا نمی‌کند که خدا به زبان لاتین و یونانی سخن گفته است. به گمان من، سؤال شما فی الواقع در متن آن ادیانی معنا دارد که در آن‌ها به زبان انسانی درباره وحی الهی سخن گفته می‌شود.

عدنان اصلان: آیا قائلید که در زبان مقدس، بیانات و توصیفات مربوط به ذات غایی فی حد ذاته، معتبرند؟

نصر: بله، سطوح معنایی بسیاری وجود دارد. این‌که شما چگونه آن را تعبیر و تفسیر می‌کنید، امر دیگری است. در منابع کلاسیک اسلامی گفته می‌شود که یک آیه در قرآن دارای چندین سطوح معنایی مختلف است و تنها به معنای حقیقی (تحت اللفظی) محدود و منحصر نیست. بنابراین، باز هم تا آن‌جا که به زبان قرآن مربوط می‌شود، سخن گفتن از معنای استعاری (که من کاربرد لفظ رمزی (۳۸) را ترجیح می‌دهم)، بدون وارد کردن خدشه‌ای به متن (نص) امکانپذیر است. خدا در قرآن «القادر/القدیر» خوانده می‌شود. حتی پرسش درباره اعتبار و صحت این قول در متن اسلام، پرسشی بی‌معناست.

عدنان اصلان: از این جنبه، نظر شما درباره کتاب مقدس چیست؟

نصر: مسأله کتاب مقدس فرق می‌کند. یهودیان معتقدند که عهد عتیق در طول چند هزار سال، یعنی در دوره بسیار دور و درازی از تاریخ، بر پیامبران وحی شده است. عهد جدید در واقع مجموعه‌ای از گفته‌های گردآوری شده (حضرت) مسیح در زمانی تقریبا چهل تا پنجاه سال پس از وفات اوست که به دست حواریون که دارای کمالات معنوی عظیمی بودند، گردآوری شده بود. این بدین معنا نیست که آنان این گفته‌ها را از خود در می‌آوردند. اگر سؤال کنید که چقدر از آیات عهد جدید وحی مستقیم خداست، به لسان فنی، این سؤال، سؤال دیگری است. علاوه بر این، معتقدم که کلماتی که بر زبان (حضرت) مسیح جاری شده، الهام یافته از خدا بوده است. چرا که او تجلی لوگوس (۳۹) (کلمهٔ الله) بود. همین امر سبب شده است که قرآن از «الانجیل « (the Gospel) »» به منزله یکی از کتاب‌های خدا سخن به میان آورده است. بنابراین، چهار روایت مختلف از عهد جدید، یعنی اناجیل لوقا، متی و غیره را نمی‌توان به منزله چهار «قرآن» یا چهار «تورات» در نظر گرفت. این اناجیل، چهار روایت متفاوت از این سرچشمه حیات شگفت‌انگیز، یعنی کلمهٔ الله‌اند.

عدنان اصلان: استاد هیک، مایلید که درباره مفهوم وحی و زبان مقدس اظهار نظری بکنید؟

هیک: این‌که «خدا کلماتی الهی وحی می‌کند که ناظر و متوجه به اوضاع و احوال انسانی است» مستلزم این است که خدا شخصی باشد با مقاصد و نیات که در مواقع مختلف تارخی در کار است. اما، آیا این زبان به نحو شایسته بر ذات غایی قابل اطلاق است؟

نصر: با آنچه که از زبان فهم می‌کنیم، حق مطلب در مورد ذات غایی ادا نمی‌شود. در عین حال، این زبان را نمی‌توان از ذات غایی دریغ داشت. برای مثال، ذات غایی را می‌توان به مثابه خورشیدی که می‌درخشد، به مثابه تائو (۴۰) که تجلی می‌کند، یا

به منزله قوانین و اصولی که ماهیت اشیاء را تشکیل می‌دهند و از قانون الهی نشأت می گیرند، تلقی کرد. اما این امر بدین معنا نیست که در مرتبه‌ای از فهم حتی در دینی نظیر تائوتیسم، اطلاعی ازقانون الهی در مورد آنچه که در قالب اشکالی از جهان مادی زمانی و مکانی تجلی می‌یابد، در دست نیست.

هیک: اما آیا دقیقا درست است بگوییم ذات غایی، شخصی انسانوار، (۴۱) منکشف بالذات، (۴۲) صاحب عنایت (۴۳) و از نظر تاریخی، شخص الوهی فعال ما یشاء است؟

نصر: خیر، نه همشیه. دو مسأله متفاوت در بین است. اعتقاد من بر این نیست که حق همیشه در قالب الفاظی که همین الان ذکر کردید، متجلی می‌شود. اما معتقد نیز نیستم که این الفاظ صرفا ساخته و پرداخته دست بشرند تا (بتوان گفت) که چهره حق را می‌پوشانند. بلکه حق امری نامتناهی است و بنابراین، امکان تجلی یافتن به اشکال گوناگون را از جمله آن اشکالی که انسانوار نیستند، دارد. اما حق می تواند در آن مقولاتی که اندکی پیش اشاره کردید، نیز متجلی شود.

هیک: این مقولات به جای اطلاق بر حق فی حد ذاته، بر تجلیات حق اطلاق می گردد.

نصر: حق با شماست. ذات مطلقا غایی فراسوی همه این مقولات است.

هیک: این همان مطلبی است که من نیز می‌خواهم بگویم. اما در این‌جا ممکن است اختلاف عمده‌ای وجود داشته باشد. مطمئن نیستم. می‌توان گفت که هر تجلی متفاوتی از حق تا حدودی مرهون تفکر و اوضاع و احوال انسانی است.

نصر: بله، اختلاف نظر عمده ما هم در همین است! ... معتقدم که این تجلی فقط تا آن حدی مرهون (تفکر و اوضاع و احوال انسانی) است که ذات الهی خود ظروف مختلفی را برای وحی در نظر می گیرد، ظروفی در اشکال مختلف، که او شهد الهی را در آن می‌ریزد.

هیک: عبارت «در نظر می گیرد» نه ذات غایی فی حد ذاته، بلکه خدای منکشف بالذات انسانوار را به ذهن من متبادر می‌سازد.

نصر: و لو این ذات غایی در پاره‌ای از عوامل دیگر نظیر آیین بودا انسانوار نباشد، در مرتبه نازل‌تری از تجلی ذات متعال (۴۴) وجود دارد. در سطح تجلی است که این عناصر به وجود می‌آیند.

هیک: آیا می‌توان زبان التفاتی انسانوار را تا به حد شأن و مقام حق ارتقا بخشید؟ آیا حق انسانوار است؟ اگر قضیه از این قرار است، این گفته بدین معناست که شما زبان التفاتی انسانوار ذات غایی فی حد ذاته را فقط به جای پاره‌ای از تجلیات ذات غایی به کار می‌برید.

نصر: نه همیشه. توضیح خواهم داد. هنگامی که لفظ «کلام الهی» (۴۵) و «مشیت الهی» (۴۶) و غیره را به کار می‌برم، مقصود من همیشه فقط در پاره‌ای از عوالم و در انواع خاصی از زبان‌ها و در قسمت‌های خاصی از کره زمین است که در آن‌ها این نوع از بیان معنا دارد، نه بدان سبب که ما انسان‌ها آن را جعل و ابداع کرده‌ایم، بلکه به خاطر این‌که نظم الهی، یعنی حق در آن عالم به گونه‌ای تجلی یافته است که این مقولات معنا دارند.

عدنان اصلان: یکی از موضوعات مهم در اندیشه دینی معاصر تعارض دعاوی صدق ادیان است. شما چگونه می‌توانید بین چنین دعاوی متعارض آشتی برقرار سازید، مثلا این‌که مسلمانان معتقدند که (حضرت) مسیح پسر خدا نیست، رد حالی که مسیحیان معتقدند که هست؟

نصر: مبحثی که تا به حال داشتیم تا حدودی پاسخ‌گوی پرسش شماست. هر دینی دعوی صدقی دارد که مبتنی است بر نحوه‌ای که ددر آن حق در آن عالم دینی متجلی می‌شود، که این نحوه تجلی با نحوه‌ای که در آن خدا در عوامل دیگر تجلی می‌یابد، یکسان نیست. به هیچ روی، دلیلی در دست نداریم که چرا دعاوی صدق باید یکسان باشند. اما مشکل وقتی به وجود

می‌آید که دو عالم مختلف، ناظر به واقعیت الهی واحدی باشند. مثلا، مشکلی از این دست بین آیین بودا و دین یهود هرگز وجود ندارد. مشکلات موقعی پدید می‌آیند که دین اسلام و دین یهود یا دین اسلام و دین مسیحیت مدعی‌اند که ناظر به واقعیت واحدی هستند. چگونه موسی از طور سینا فرود امد؟ یا مسدله شخصیت مسح که مسأله بسیاد مهمی است! ... به عقیده من، درک این مسأله از نظرگاهی عقل‌گرایانه بسیار دشوار است. درک این مطلب که واقعیت (حضرت) مسیح (واقعیت تاریخی، نه فراتاریخی (۴۷) مسیح) را نمی‌توان در قالب توصیف واحدی به طور اتم و اکمل بیان کرد، بسیار حائز اهمیت است. و بنابراین، هم توصیف‌های مسیحیت و هم توصیف‌های اسلام از آن واقعیت، توصیف‌های صوابی هستند.

عدنان اصلان: ولو این‌که متعارض به نظر برسند؟

نصر: بله، ردست است، و لو این‌که توصیف‌های متعارضی باشند. این مطلب را حتی در سطح انسانی ساده‌تری می‌توان درک کرد. در اندیشه نوین گفته می‌شود که مثلا شما ابژه (۴۸) «الف» را سر میز دارد و سوژه (۴۹) «ب» را که او نیز سر میز است. آن خطی که «الف» و «ب» را به هم اتصال می‌دهد، فقط یک خط واحد است. یا فقط یک نوع علم (شناخت) است که سوژه «ب» می‌تواند به «الف» داشته باشد. اما این شناخت ضرورتا صادق نیست. با کاربرد همین اصل در مورد وجوه خاصی از تجربه انسانی مانند موسیقی می‌توان به این مطلب پی برد. اگر فردی به این‌جا بیاید و مثلا سوئیت باخ (۵۰) را بنوازد، گو این‌که ما یک پدیده واحدی، یعنی یک نظام صوتی، (۵۱) را می‌شنویم، درک ما از این قطعه موسیقی ممکن است متفاوت باشد. بنابراین، این احتمال هست که واقعیت تاریخی یا سلسله‌ای از واقعیات تاریخی با چنان گستره وسیعی نظیر زندگی (حضرت) مسیح در قالب دو مکاشفه مختلف و به انحاء مختلف توصیف شوند و هر دو توصیف صواب باشند.

عدنان اصلان: آیا معرفت‌شناسی دیگری را پیشنهاد می‌کنید که در آن آموزه‌های دو مکاشفه مختلف بتوانند معنا داشته باشند؟

نصر: قطعا، هم معرفت‌شناسی و هم متافیزیک دیگری. مثلا، بهعقیده من ابژه‌ای، مثلا یک درخت، نه تنها یک درخت مادی (فیزیکی) است که در گیاه‌شناسی و فیزیک توصیف می‌شود، بلکه خود در مراتب بالاتری از واقعیت حضور دارد. و سوژه شناسا (۵۲) نیز مراتبی از علم (شناخت)، یا نحوه‌های شناخت، دارد. بنابراین، تناظراتی از چندین نحوه شناخت در (سوژه) شناسنده با مراتب وجودی متعددی از موجود مورد بحث، وجد دارد. این امر در زندگی روزمره خود را نشان نمی‌دهد، اما گاهی چرا. مثلا نحوه علم شما به همسرتان از نحوه علم همسایه شما به همسرتان تفاوت می‌کند. این قضیه مسأله‌ای مربوط به علم بیش‌تر در سطح افقی نیست، بلکه علمی در سطح عمودی، یا شناخت عمیق‌تری هست که صرفا تعمیم عدم شناخت همسایه شما از سن همسرتان، محلی که در آن درس می‌خوانده یا دانستن نام عموی او، نیست. منظورم نوع دیگری از شناخت عمیق (کامل) است. چنین شناختی در زندگی روزمره روی نمی‌دهد. اما هنگامی که به سراغ واقعه مهمی مانند انکشاف الهی، علی الخصوص توأم با چره‌هایی مانند/حضرت/مسیح که تجلی خدا و کلمهٔ الله است، می‌رویم، یعنی تجلی بسیار خاصی از حق در جهان (به تعبیر هیک)، به هر احتمال ممکن این پدیده در دو عالم دینی متفوت، به نحوی متفاوت دیده می‌شود. بنابراین، من هیچ مشکلی از هر قبیل، چه عقلانی و چه حتی منطقی، در مقام قبول تفسیر مسیحیت از واقعه تصلیب و تفسیر اسلام که تصلیب را رد می‌کند، ندارم.

عدنان اصلان: اما اگر چنین درکی امکان‌پذیر باشد، لابد دسترسی به آن بسیار محدود است. فقط معدودی از مردم از درک امور روزمره فراتر می‌روند.

نصر: بله: ادعای من نیز همین است. جنبش جدی تقریب ادیان و طریقت باطنی واقعی فقط برای انگشت شماری از مردم معنا دارد. در حقیقت، این امر در مورد مراتب نازل‌تری از واقعیت صدق می‌کند. برای مثال، در سطح ساده‌ای از اخترشناسی، هر

کدام از ما که صبحگاهان از خواب برمی‌خیزیم و در خیابان قدم می‌زنیم، کم‌تر آگاهانه و به طور ملموس باور می‌کنیم که با سرعتی معادل هزاران مایل در ثانیه (در فضا) در حرکتیم. فقط اندک‌شماری از اخترشناسان می‌توانند واقعا در حال و هوای جهانی از این دست زندگی کنند، در طول روز بر روی مسائل اختر شناختی کار کنند و شبانگاه به تفکر و تأمل درباره آن‌ها بنشینند. از این‌رو، سخن شما درست است، فقط معدودی می‌توانند جنبش باطنی تقریب ادیان را درک کنند. اما همان عده کم می‌توانند این مسأله را برای کثیری از مردم روشن سازند.

عدنان اصلان: از سوی دیگر، ظاهرا مشکل دیگری در بین است. می‌توان پرسید: چرا خدا، مثلا از شخصیت مسیح به دو طریق متفاوت و حتی متناقض پرده بر می‌دارد، به طوی که مسیحیان و مسمانان به گونه‌ای متفاوت بدان اعتقاد ورزند.

هیک: حتی آنان بر سر آن وارد جنگ هم شده‌اند.

نصر: این مسأله، علت وجود داشتن بیش از یک دین را بیان می‌کند. بله، همین که تکثر ادیان داریم، چنین تکثری تنها ممکن است در نتیجه اختلافات و تمایزات به وجود آمده باشد. اگر بنا بود همه چیز یکسان باشد، البته هیچ تکثری نیز وجود می‌داشت. باید پای نوعی اختلاف در میان باشد که یک دین را از دیگری متفاوت می‌سازد و به تکثر می‌انجامد. هنگامی که این مطلب را بر مسیحیت و اسلام اطلاق می‌کنیم، یکی از نکاتی که روشن می‌شود این است که نقشی که مسیحیت ایجاد کرده است با نقش اسلام بسیار متفاوت بود. مسیحیت ناگزیر بود که جهانی را نجات بخشد که در اثر خردگرایی و طبیعت‌گرای رو به نابودی می‌رفت. از این‌رو، لازم بود که خود را به عنوان طریق عشق و ایثار معرفی کند که پاسخی به فلسفه سفسطه‌گرا و شک گرایانه چند صد ساله‌ای فراهم می‌ساخت که به رشد و تحول به حد افراط عقلانی مبتنی بود و به کلی از حضور مقتدرانه خدا دور افتاده بود، چنان که در ادیان یونانی و رومی وضع از این قرار بود. اما هر دو از میان فتند و مردم را در برهوت معنوی رها کردند. اما در خصوص اسلام، اسام به جهان بسیار متفاوتی قدم گذاشت و مجبور نبود که به قائلان به اصالت من، سوفسطائیان و عقل‌گرایان مکه به مقابله برخیزد. در حقیقت، اسلام برای تحکیم مجدد نظر در باب وحی ابراهیمی که در آن (حضرت) مسیح نیز نقش به سزایی ایفا می‌کرد، به وجود آمد. این قول بدین معناست که (حضرت) مسیح در این عوالم دینی مختلف دو نقش ایفا می‌کرد. یک نقش، نقش اوست در اسلام که به عنوان آخرین نقر در سلسله تبار پیامبران ابراهیمی قبل از پیامبر اسلام ظاهر می‌شود و نقش دیگر، نقش تنها نجات‌دهنده آدمیانی است که از طریق دیگری نجات نمی‌یابند.

هیک: آیا گمان نمی‌کنید که اگر چنان تصویری از ذات غایی داشته باشیم که به این انحاء مختلف متجلی می‌گردد، این تجلیات، به منزله حقایق مطلق، شامل عواملی نخواهند بود که باعث شوند مردم وارد جگ با یکدیگر گردند؟ به نظر شما می‌توانستند؟

نصر: می‌توانستند. و این چیزی است که فرزانگان و حکیمان سعی می‌کنند از طریق فهم خودشان از ادیان دیگر از وقوع آن پیش‌گیری کنند. اما این واقعیت وارد جنگ شدن آن قدر که معلول نفاق‌انگیزی سرشت بشری بوده، که تا به امروز دین در آن عامل قدرتمندی به شمار رفته است، و از این روست که صبغه دینی به خود گرفته، معلول ادیان نبوده است. همین امر سبب شده است که ما جنگ‌های پیچیده قرن بیستم را بدون درونمایه دینی مشاهده می‌کنیم. من اب مثال، هیتلر بیرمنگام را به خاطر دین مسیحیت بمباران نکرد. و روس‌ها هم همین‌طور به دلایل دینی با چینی‌ها به جنگ نپرداختند. ما در طی این قرون جنگ‌های غیر دینی بسیار فراوانی داشته‌ایم. جنگ ایرلند و جنگ غرب‌هاو فلسطینی‌ها موارد استثنا هستند. و بار دیگر، رئیس جمهور (آمریکا) بوش، به دلایل دینی فرمان جنگی را صادر نکرد که به مرگ و میر صدها هزار عراقی بیانجامد. همه این

جنگ و ستیزها از عنصر سرکش و نفاق برانگیز نهفته در سرشت بشری نشأت می گیرد.
هیک: با شما هم عقیده‌ام. اما این تفرقه‌انگیزی اغلب اوقات مورد تأیید دعاوی مطلق ادیان بوده است. این‌طور نیست؟
نصر: واقعیت اساس این است که ایده نجات انسان‌ها مورد اهتمام عمده ادیان گوناگون بوده است. اگر فقط یک جامعه بشری (بشریت) وجود می‌داشت، نیازی به بیش از یک دین نبود. ادیان مقاصد و آرا خود را با استفاده از زبان‌های مختلف می‌فهمانند. همین وجود زبان‌ای گوناگون، در حقیقت، مؤید این واقعیت است که باید جوامع بشری مختلفی وجود داشته باشد. ملل و اقوام چینی، هندی، و ایسلندی وجود دارند که با اوام و ملل مدیترانه‌ای فرق دارند. قبول دارم که شما ممکن است بگویید چرا قدرت خدا بر این تعلق نگرفته است که فقط جامعه بشری واحدی را خلق کند، و این سؤال پاسخ خودش را دارد که من فعلا- می‌توانم وارد آن شوم. به اعتقاد من، ادیان مختلف باید بر وجود جداگانه جمعیت‌های انسانی متنوع صحه بگذارند. لذا، برخی از هندوان گمان می کنند، با تکیه بر آیین ندو به چنین کاری دست می‌زنند. تلاش برای ایجاد یک فرمانروایی هندو، (۵۳) تخریب امکان ملمان‌نشین و ه نابودی کشاندن نفوس مسلمانان نتیجه فاجعه‌آمیز اختلاف و ناسازگاری سرشت انسان‌های متعلق به جمعیت‌های انسانی است، نه آیین هندو یا دین اسلام. این اختلافات، با این‌که پیام صلح جهانی همواره در میان بوده، مورد تأیید ادیان مختلف نیز بوده است. به هر حال، همین امر سبب شده است که در جهان کنونی، ایجاد پلی به دست کسانی که به این کار قادرند، بسیار حیاتی باشد.
عدنان اصلان: استاد هیک، آیا شما قائلید که ادیان باید از دعاوی صدق مطلق خود دست بردارند؟
هیک: از دعاوی صدق مطلقشان، نه، بلکه از این ادعا که یگانه حقیقت‌اند و بس.
نصر: بله، من در این نکته با نظر شما صددرصد موافقم.
هیک: شما در انجیل چهارم می‌بینید که حضرت عیسی می‌فرماید: «هیچ کس به نزد پدر نمی‌آید مگر از طریق من» و در اعمال رسولان (آمده است که) پطرس قدیس می گوید: در زیر آسمان هیچ نامی جز نام عیسی به مردم عطا نشده است تا به وسیله آن نجات یابند.» اکنون دانش نوین نشان داده است (می توانید بگویید اثبات کرده است، چرا که هیچ چیزی در این حوزه دقیقا اثبات شدنی نیست) که به احتمال بسیار زیاد (حضرت) عیسی، عیسای تاریخی، چنین سخنی را بر زبان نیاورده است. این کار نویسنده‌ای حدود شصت یا هفتار سال بعد (از ظهور حضرت عیسی) نزدیک به قرن اول است که الهیات دستگاه دینی مسیحیت را در آن عصر بیان می کند. خوب، اگر ما بر این اصرار می‌ورزیم که آنچه نقل می‌شود که عیسی بر زبان آورده، واقعا خود او بر زبان آورده است، و اگر قائلیم به این‌که این امر تجلی بلاواسطه حق است، در این صورت، دین مسیح، تنها دین کامل است.
نصر: خیر. ما نیز می گوییم که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «من رآنی فقد رأی الحق» (هر آن که مرا دید، حق را دیده است). خوب، با چنین دعاوی صدقی چه می کنید؟ در حقیقت، هر دو گفته خطاب به جامعه بشری خاصی است که جامعه بشری برای همان دین خاص است. تلقی من از این مسأله این‌گونه است. این‌که این گفته حضریت عیسی است، به نظر مسیحیان چنین است. این بدان معناست که در عالم مسیحیت مانع فردی شویم که درصدد است با از میان برداشتن (حضرت) مسیح به خدا تقرب جوید، عینا مانند کسانی که هم‌اکنون در جهان نوین برای خودشان ادیانی می‌تراشند و تلاش می کنند که بدون مددجویی از عیسی به خدا تقرب یابند. همین امر در مورد اسلام صدق می کند. هیچ کس در اسلام به خدا تقرب نمی‌یابد، مگر از طریق پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله.
عدنان اصلان: تلقی شما از پلورالیزم دینی در «دهکده جهانی» امروز چیست؟

نصر: در دهکده جهانی! ... من به این گفته استعاری اعتقادی ندارم، اما به هر حال، قائلم که هد کدام از این تجلیات ذات مطلق در درون جمعیت انسانی ای که در نظر اعضاءاش بشریت فقط عبارت بود از همان جمعیت، به وجود آمد. در نظر پیروان کنفوسیوس، چین عبارت بود از (کل) عالم، و همان بشریت بود. هنگامی که ریشی‌های بزرگ (مرشدهای اعظم) هندوستان سخن می‌گفتند، در نظر آنان هندوستان (کل) عالم بود. من، به عنوان یک مسلمان، می‌پذیرم که هیچ فرد مسیحی به جز از طریق پسر، یعنی از طریق مسیح، به خدا راه نمی‌تواند یافت اهمیتی ندارد که چه کسی این جمله را نوشته است. قصر آن ندارم که وارد مشاجره بر سر صحت این گزاره یا گزاره‌های مشابهی بشوم، چون پژوهشگر عهد جدید نیستم، اما امیدواریم که مسیحیان نیز حدیثی را که اندکی پیش از پیامبر (اسلام) نقل کردم، در مورد مسلمانان بپیرند. در چهان اسلام نمی‌توان گفت که من پروای پیامبر ندارم و خود بی‌واسطه، چنانکه برخی از مسمانان متجدد از آن گفت‌وگو می‌کنند، با خدا ارتباط برقرار می‌کنم. چنین کفر گویی‌ای کارگر نمی‌افتد.

هیک: اما هنگامی که من از تغییر یا جرح و تعدیل در الهیات سخن به میان می‌آورم، من، به عنوان یک مسیحی، فقط مسئولیت تفکر مسیحی را بر عهده دارم. جرح و تعدیلی که می‌خواهم اعمال کنم، به این معنا که بگوییم «هیچ کس نزد پدر نمی‌آید جز از طریق من» (تنها) برای مسیحیان صادق است، نه این‌که صدق آن فراگیر باشد.

نصر: من دقیقا همین کار را در مورد اسلام انجام می‌دهم.

هیک: بله، اما این کار در نظر بسیاری از مسلمانان نوعی جرح و تعدیل است، این‌طور نیست؟

نصر: در مورد اسلام، این مطلب جالب توجه است. در سرتاسر تاریخ (نظیر این ابیاتی که از جلال الدین رومی در درس دیروز خواندم) کسانی بوده‌اند که آن را اظهار داشته‌اند! ... همین سبب شده است که اسلام وضعیت بی تکلف‌تری نسبت به مسیحیت داشته باشد.

هیک: بله، عامل تصوف در اسلام همیشه پلورالیستی بوده است.

نصر: اسلام همه پیامبران قبل از خود را قبول دارد. منظورم این است که مسأله رستگاری در بین مسلمانان، امری جهان شمول است. درست است که اگر به مسجد بیرمنگام بروم و بگویم که یهودیان و مسیحیان نیز مانند مسلمانان رستگارند، این گفته بر عده‌ای از آنان ناگوار می‌آید. اما در طول تاریخ بسیاری از الهیدانان و صوفیان همین نظری را که من صحه می‌گذارم، اظهار داشته‌اند. برخی از افراد متعصبند و دیدگاه محدودی دارند. آنان این مسأله را نمی‌توانند درک کنند. اما در مورد مسیحیت، به نحوی که آن را درک می‌کنم، گام بلندتری هست که باید برداشته شود.

عدنان اصلان: استاد هیک، تلقی شما از رستگار دینی چیست؟

هیک: در یک کلام، من آن را فارغ از خود و پذیرای خدا، ذات غایی، بودن می‌دانم.

عدنان اصلان: آیا این رستگاری، رستگاری زمینی (دنیوی) نیست؟

هیک: این رستگاری بر روی زمین آغاز می‌شود، اما منحصر به زمین نیست. این رستگاری به حیات بازپسین می‌انجامد.

عدنان اصلان: استاد نصر، درک شما از رستگاری دینی چگونه است؟

نصر: از حیث فهم سنتی اسلام، گفته می‌شود که ما روحی دارم، یعنی جوهری در ما هست که جودان است و با مرگ بدن از بین نمی‌رود. احوالات در حیات این جهانی برای روح بسیار اهمیت دارند، اما اموری اتفاقی و عارضی نیستند. همچنین، بر سرنوشت نهایی آن اثر می‌گذارند. رستگاری به معنای زندگی به گونه است هم در جهت خدا و هم به خاطر بشریت و هم در جهت جهان طبیعی که در لحظه مرگ روح به جای گرفتار عذاب شدن در درکات دوزخی، به مقام سعادت، یعنی به مقام

بهشتی راه می‌یابد. تلقی من از رستگاری، نه تنها برای مسلمانان، بلکه برای پیروان سایر ادیان نیز همین است.

عدنان اصلان: در این صورت، کدام شرح و توصیف دین از رستگاری پذیرفتنی‌تر است؟

نصر: سؤال بسیار خوبی است. به اعتقاد من، آنچه پس از مرگ بر روح می گذرد، جزء لاینفک عالم دینی آن دینی خاصی است که ما از آن گفت‌وگو می کنیم و همه سنت‌های ناظر به فرجام‌شناسی (۵۴) (آخرت‌شناسی) در چارچوب آن عالم معنا می‌دهد. برای مثال، در مورد بهشت مسیحیان و مسلمانان، همین‌که شما به بهشت نایل می‌شوید، رستگار شده‌اید. در آیین هندو، هنگامی که کارمای شرافتمندانه آدمی به پایان می‌رسد، آدمی از بهشت بیرون رانده می‌شود. نمی گوییم که فرجام‌شناسی ما صواب و از آنان ناصواب، یا از آنان صواب و از ما ناصواب است. از این گذشته، جالب است که در این مقام متعالی وصل با خدا که آنان به حق « moskha »، وارستگی، می‌نامند، همه گروندگان پارسامنش گرد هم جمع می‌شوند.

اما در خصوص آنچه در این بین، در این جهان بینابین، روی می‌دهد، به عقیده من، همه ادیان،

بسته به شعایر دینی، مراسم به خاک سپاری، عبادات و اعمال مقدس که برخی از آن‌ها به غایت دشوارند، بر صوابند بنابراین، نمی گوییم که برخی از این شرح و توصیف‌های سنتی از مراتب فرجام‌شناختی صحیح‌اند و برخی نیستند. قائلم به این‌که همه آن‌ها در عالم معنوی خودشان صحیح‌اند.

عدنان اصلان: آیا چنین روایت و تفسیری را از رستگاری می‌پذیرید؟

هیک: اساسا، بله. به گمان من آنچه ما منتظر وقوعش هستیم، در مرحله بینابین (برزخی) روی خواهد داد، اما بیش از آن، فراتر از طور تصورات ماست.

عدنان اصلان: اجازه بدهید این سؤال را کاملا بی‌پرده مطرح کنم: آیا شما به بهشت و جهنم معتقدید؟

هیک: خوب، تا ببینیم منظورتان از بهشت و جهنم چیست. به گمان من، مرتبه غایی ممکن است به کلی فراتر از شخصیت فردی باشد. من اعتقاد ندارم که عذاب جاودان وجود دارد، اما احتمالا نیستی هست.

عدنان اصلان: آیا به بهشت و جهنم اعتقاد دارید؟

نصر: بله. من به بهشت و جهنم معتقدم. اما همه توصیفات از بهشت وجهنم را باید رمزی قلمداد کرد، بی‌آنکه به تفسیر و تأویل حقیقی آن و اثر نیرومندی که بر روح انسان‌ها دارد و بدین سبب توده عظیمی از مردم از ارتکاب به بسیاری از گناهان پرهیز می کنند، خدشه‌ای وارد شود. این اثر عظیم در تصویر بهشت و جهنم به نحو شکوهمندی در قرآن توصیف شده است. بسیاری از الهیدانان مسلمان دیگر که با جان هیک همکاری می کنند، می‌خواهند که اثر عظیم آتش جهنم را کاهش دهند. من به سهم خودم اعتقاد دارم که این نوع از رنج و عذاب رنج و عذابی ابدی نیست، بلکه رنج و عذابی بی‌وقفه است. این رنج و عذاب‌ها با یکدیگر بسیار متفاوتند و ممکن است تنها در اثر رحمت خداوند و تنها از سوی او بخشیده شوندند. تا آن‌جا که به بهشت مربوط می‌شود، بهشت نیز مراتب بسیاری دارد. والاترین مرتبه، مرتبه جنت الذات، یعنی بهشت ذات مطلق الهی، نام دارد که فراتر از هر مفهوم (سازی) و حتی تخیل ممکن است. اما من توصیف‌های در باب بهشت و جهنم را در قرآن و سایر متون مقدس بسیار جدی تلقی می کنم.

عدنان اصلان: به نظر شما علم به چه معنایی می‌تواند هدایت گری برای الهیات باشد؟

نصر: به عقیده من، علم درباره ذات خداوند و ذات حق چیزی نمی‌آموزد. در طی چندین قرن گذشته، علم نوین پیشرفت و تحول چشم گیری کرده است و قضیه به طور مسلم از همین قرار است. در بحث و مناظره‌ای که مدت کوتاهی پیش در ایالات متحده برای جمعی از دانشمندان و الهیدانان بزرگ برگزار شد، این مسأله مطرح گردید. اما هیچ فردی از این جلسه با داشتن

پاسخ قاطعی به این سؤال که چگونه هر کشفی از کشفیات علم نوین می‌تواند درباره ذات خدا و ذات حق مطلبی به ما بگوید، بیرون نیامـد. امـا علم نوین اعتراضـات بسـیار مهمی بر الهیات وارد کرده است، به این معنا که نگرش ما را به گیتی، به جهان و انسـان مورد تردیـد قرار داده است. ثانیا علم نوین دسـتور جلسه (برنامه) بخش اعظمی ز انـدیشه کلامی را تعیین می‌کنـد، کما ایـن‌که نه تنهـا در وران جدیـد، بلکه در طی اعصـار تعیین کرده است. هم الهیـات اسـلامی و هم الهیـات مسـیحی در پاسـخ به دستور جلسه‌ای که علم و فلسفه آن روزگاران برای آن‌ها تعیین کرده است نظری کیهان‌شناسی ارسطویی، مکتب فیثاغورث، و انواع و اقسـام علوم مختلف دیگر علوم طبیعی، کیهان شـناختی و ریاضـی غالبا شـرح و بسط یافته‌انـد. اما معتقـد نیسـتم که علم بتواند هدایتگر الهیات باشد.

هیک: من هم در این موضوع با شما موافقم.

پی‌نوشتها

(*) دکتر عدنان اصلان همکار پژوهشگری در مرکز مطالعات اسلامی در استانبول است.

مصاحبه‌ای با جان هیک و سیدحسین نصر

منبع: مجله معرفت شماره ۲۳

عدنان اصلان *)

ترجمه احمدرضا جلیلی

N ۱. John Hick N

N ۲. An Interpretation of Religion، Human Responseto the Transcendent N

N ۳. Godand the Universeof Faiths N

N ۴. Death and Eternal Life N

N ۵. Evil and the God of Love N

N ۶. The Metaphor of God Incarnate N

Massachuset Institute of Technology N (MIT). N ۷

N ۸. Knowledge and the Sacred N

N ۹. The Need for Sacred Science N

Spiritual Crises of Modrn Man N: N ۱۰. Man and nature

N ۱۱. Ideals and Realities of Islam N

N ۱۲. Sufi Essays N

N ۱۳. Islamic Artand Spirituality N

N ۱۴. Cadbury Lectures N

N ۱۵. projection N

N ۱۶. Transcendent Reality N

N ۱۷. rituals N

styles N N ۱۸. life

N ۱۹. associations N

N ۲۰. orthodox N

N ۲۱. Divine formulation N

N ۲۲. ordaining N

N ۲۳. the Absolute N

N ۲۴. manifestation N

N ۲۵. anticipatory N

N ۲۶. omnipotent N

N ۲۷. omniscient N

N ۲۸. eternal N

N ۲۹. theophany N

N ۳۰. Platonin idea N

N ۳۱. genetic code N

N ۳۲. common law N

N ۳۳. immutability N

N ۳۴. Divine Trinity N

N ۳۵. Durham Cathedral N

N ۳۶. doctrinal fundementalists N

N ۳۷. liturgical N

N ۳۸. symbolic N

N ۳۹. the Logos N

N ۴۰. Tao N

N ۴۱. personal N

revealing N N ۴۲. self

N ۴۳. intentional N

N ۴۴. the Supreme Reality N

N ۴۵. Wordof God N

N ۴۶. Divine Will N

historical N N ۴۷. trans

N ۴۸. object N

N ۴۹. subject N

N ۵۰. BachPartite N

N ۵۱. Soundsystem N

N ۵۲. Knowing subject N

N ۵۳. Hindu raj N

N ۵۴. eschatology N

۲- فرقه های اسلامی

کلیات

معیار اسلامی بودن فرق چیست؟

معیار اسلامی بودن فرق چیست؟

معیار اسلامی بودن یک فرقه یا مذهب کلامی این است که اسلام را قبول داشته باشد، و به عبارت دیگر مسلمان باشد. حال سؤال این است که اسلام چیست؟ و مسلمان کیست؟

اسلام در لغت مشتق از «سلم» و به معنی داخل شدن در سلامتی و آرامش و انقیاد است. (۱) و معنی اصطلاحی و شرعی آن عبارت است از تدین به دین اسلام. (۲) حال اگر کسی به وجود خداوند و یگانگی او و نبوت پیامبر اکرم و آنچه او از جانب خداوند آورده است اقرار نماید، مسلمان خواهد بود و این نخستین مرتبه از اسلام و ایمان است که آثار شرعی اسلام که در کتب فقه بیان شده، بر آن مترتب می‌گردد، یعنی جان و مال او حرمت پیدا می‌کند، ارث می‌برد، در قبرستان مسلمین دفن می‌شود و...

اینک عبارتهایی را از عده‌ای از بزرگان علمای شیعه و اهل سنت‌یادآور می‌شویم:

۱ - صاحب عروة الوثقی گفته است:

«یکفی فی الحکم باسلام الکافر اظهاره الشهادتین و ان لم یعلم موافقة قلبه للسانه، لا مع العلم بالمخالفة». (۳)

در حکم به اسلام کسی که کافر بوده همین مقدار که شهادتین را اظهار کند، کافی است، هر چند موافقت قلب او با زبانش معلوم نباشد، ولی اگر علم به عدم موافقت قلب او با زبانش داشته باشیم، اظهار شهادتین، در حکم به اسلام او کافی نیست.

در مورد قید اخیر (علم به مخالفت) را از سوی مجتهدین و فقهای معاصر آرای مختلفی ابراز شده است: امام خمینی آن را مطابق احتیاط دانسته، ولی آیات عظام: خویی، گلپایگانی و خوانساری، اظهار شهادتین را، هر گاه طبق موازین بوده و با شک و تردید یا قرینه‌ای که بر عدم اعتقاد قلبی او دلالت می‌کند همراه نباشد، کافی دانسته‌اند.

۲ - علامه مجلسی در تعریف اسلام چنین گفته است:

«الاسلام هو الاذعان الظاهر بالله و برسوله و عدم انکار ما علم ضرورة من دین الاسلام، فلا یشترط فیه ولایة الائمة علیهم السلام و لا الاقرار القلبی، فیدخل فیه المنافقون و جمیع المسلمین ممن یظهر الشهادتین، عدا النواصب و الغلاة...». (۴)

اسلام عبارت است از اذعان ظاهری به وجود خدا و رسالت پیامبر اکرم و انکار کردن آنچه از ضروریات دین اسلام است،

بنابر این ولایت ائمه طاهرین در حکم به مسلمانی افراد شرط نیست، چنانکه اقرار قلبی نیز شرط نیست. در این صورت منافقین و همه فرقه‌های مسلمین که شهادتین را اظهار کرده‌اند، جز نواصب و غلات، داخل در اسلام خواهند بود.

۳ - ملا علی قاری در شرح فقه اکبر از ابو حنیفه نقل کرده که گفته است:

«لا نکفر احدا من اهل القبلة».

آنگاه افزوده است: این عقیده اکثر فقهاست. (۵)

۴ - فخر الدین رازی گفته است:

«الکفر عبارة عن انکار ما علم بالضرورة مجیء الرسول به، فعلی هذا لا یکفر احد من اهل القبلة».

کفر عبارت است از انکار آنچه بالضرورة معلوم است که پیامبر اکرم از جانب خداوند آورده است. بنابر این هیچ یک از اهل قبله تکفیر نمی‌شود. (۶)

۵ - مؤلف «المواقف فی علم الکلام» گفته است:

«اکثریت متکلمین و فقهاء بر این عقیده‌اند که هیچ یک از اهل قبله تکفیر نمی‌شود». (۷)

در این جا یادآوری این نکته لازم است که گاهی در احادیثی که از ائمه طاهرین علیهم السلام در باب عقاید روایت‌شده، برخی از عقاید نادرست از پاره‌ای فرق به عنوان عقیده‌ای کفر آمیز یا شرک آلود به شمار آمده است، مانند اعتقاد به زیادت صفات خداوند بر ذات او و نظایر آن. کفر و شرک در این گونه روایات ناظر به مراتب دقیق و عمیق اسلام و ایمان است، نه مرتبه ظاهری آن، چنانکه از ریا به عنوان شرک یاد شده است، و مقصود شرک خفی است. بدین جهت امام علی علیه‌السلام نفی صفات زاید بر ذات را کمال اخلاص در توحید دانسته، می‌فرماید:

«و کمال توحیده الاخلاص له، و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه». (۸)

پی‌نوشتها

۱ - مجمع البیان، ج ۱، ص ۴۲۰، مفردات راغب، کلمه «سلم».

۲ - اسلم فلان، ای تدین بالاسلام. اقرب الموارد، ج ۱، کلمه «سلم».

۳ - عروة الوثقی، مبحث نجاسات.

۴ - بحار الانوار، ج ۶۸، ص ۲۴۴.

۵ - شرح فقه اکبر، ص ۱۸۹.

۶ - تلخیص المحصل، ص ۴۰۵.

۷ - شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۳۹.

۸ - نهج البلاغة، خطبه اول.

کتاب: فرق و مذاهب کلامی، ص ۱۹

نویسنده: علی ربانی گلپایگانی

حدیث هفتاد و سه فرقه

مقدمه

در کتب حدیث از طریق شیعه و اهل سنت روایت‌شده است که امت موسی پس از او به هفتاد و یک فرقه و امت عیسی پس از وی به هفتاد و دو فرقه تقسیم شدند، و پس از من امتم به هفتاد و سه فرقه تقسیم خواهد شد که تنها یک فرقه اهل نجات خواهد بود، چنانکه از فرقه‌های هر یک از دو امت موسی و عیسی نیز تنها یک فرقه اهل نجات بود. (۱)

۱ - سند حدیث

عده‌ای از محققان اسلامی حدیث مزبور را از نظر سند قابل اعتماد ندانسته و آن را نپذیرفته‌اند، که ابن حزم از آن جمله است. عده‌ای از آنان نیز آن را مسکوت گذاشته و نفیا و اثباتا درباره آن سخنی نگفته‌اند که ابو الحسن اشعری و فخر الدین رازی از این دسته‌اند. و گروه سوم کسانی‌اند که آن را پذیرفته و در صدد شمارش فرقه‌های هفتاد و سه‌گانه و تعیین فرقه ناجیه بر آمده‌اند. (۲)

با این حال شاید بتوان کثرت نقل و استفاضه حدیث در کتب شیعه و اهل سنت را دلیل بر درستی حدیث از نظر سند دانست. (۳) بدین جهت‌باید به بررسی مفاد و مدلول آن پرداخت که با دو بحث‌بعدی روشن خواهد شد.

۲ - کدام فرقه‌ها و در چه وقت؟

نخستین سؤالی که در مورد مدلول حدیث مزبور مطرح می‌شود این است که مقصود از فرق هفتاد و سه‌گانه کدام یک از فرقه‌های اسلامی است؟ اگر مقصود فرق اصلی و محوری است، تعداد آن‌ها کمتر از هفتاد و سه فرقه است، و اگر مقصود انشعابات و شاخه‌هایی است که از هر یک از فرق محوری پدید آمده است، تعداد آنها بیش از هفتاد و سه فرقه است.

به این سؤال، پاسخهای گوناگونی داده شده است که دو نمونه را یادآور می‌شویم: الف - مقصود از رقم هفتاد و سه تعداد حقیقی فرق اسلامی نیست، بلکه این رقم کنایه از فزونی فرقه‌هایی است که پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در جهان اسلام پدید آمده است. همان گونه که مقصود از رقم هفتاد در آیه ۸۰ سوره توبه (۴) این است که منافقین هرگز مورد مغفرت الهی قرار نخواهند گرفت، و معنی حقیقی آن مقصود نیست.

ولی سیاق روایت که نخست تعداد فرقه‌های یهود و نصاری را با رقمهای ۷۱ و ۷۲ نام می‌برد، آنگاه رقم ۷۳ را درباره فرقه‌های امت اسلامی یادآور می‌شود، با چنین توجیهی سازگار نیست. (۵)

ب - آنچه مؤلفان ملل و نحل را در تطبیق این حدیث‌بر فرق اسلامی دچار اشکال کرده این است که از آنان خواسته‌اند حدیث را بر فرقه‌هایی که قبل از آنان، یعنی حدود سه قرن اول اسلامی، پدید آمده است منطبق سازند، در حالی که حدیث از پیدایش افتراق در امت اسلامی سخن می‌گوید، و زمان آن را تعیین نکرده است. بنابر این ممکن است رقم یاد شده در حدیث در طول حیات امت اسلامی تحقق یابد، بدین صورت که در هر قرن یا عصری فرقه‌ای ظاهر گردد، آنگاه در همان فرقه دسته‌بندی‌ها و انشعاباتی پدید آید، و در نتیجه ۷۳ فرقه اصلی و محوری پدیدار گردد، و هر یک دارای شاخه‌هایی باشد، زیرا هر گاه حدیث از نظر سند پذیرفته شود و از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله صادر شده باشد، قطعا واقع خواهد شد و فرضیه مزبور می‌تواند توجیه معقولی برای آن به شمار آید، هر چند تعیین مصداق و بازشناسی فرقه‌های اصلی از متفرعات و شاخه‌های آنها به صورت قطعی امکان‌پذیر نباشد. (۶)

۳ - فرقه ناجیه کدام است؟

در اکثر نقلهای حدیث هفتاد و سه فرقه، یک فرقه اهل نجات و بقیه اهل دوزخ شناخته شده است. این مطلب سبب طرح بحث

دیگری درباره مفاد حدیث‌شده و آن اینکه فرقه ناجیه کدام است؟ در پاره‌ای احادیث‌برای فرقه ناجیه دو نشانه زیر بیان شده است:

الف: الجماعهٔ: مقصود از کلمه جماعت، یا جمیع مسلمانان است (۷) در مقابل یهود و نصاری و مذاهب غیر اسلامی، و یا اکثریت مسلمانان است در مقابل اقلیت. ولی هیچ یک از آن دو پذیرفتنی نیست، زیرا لازمه فرض نخست این است که همه مسلمانان اهل نجاتند، و این مطلب با متن حدیث تعارض دارد. و فرض دوم نیز صحیح نیست، زیرا اکثریت‌به خودی خود دلیل بر حقانیت نخواهد بود، بلکه در طول تاریخ پیوسته جریان برعکس بوده است. یعنی مخالفان پیامبران اکثریت را تشکیل می‌داده‌اند. چنانکه قرآن کریم نیز اکثریت افراد را گرفتار انحراف می‌داند و خطاب به پیامبر اکرم می‌فرماید:

«و ما اکثر الناس و لو حرصت‌بمؤمنین». (۸)

و باز می‌فرماید:

«و ما یؤمن اکثرهم بالله الا و هم مشرکون». (۹)

و عبارتهای «و لکن اکثر الناس لا یعلمون» (۱۰)

و

«قلیل من عبادی الشکور» (۱۱)

و نظایر آن نیز گویای این مدعاست.

گذشته از این مقیاس اکثریت، در عمل نیز با مشکل مواجه خواهد بود، زیرا در طول تاریخ مذاهب و فرق، اکثریت و اقلیت دارای نوسان بوده است.

ب: ما انا علیه و اصحابی (روش من و یارانم): این تعبیر بر چیزی جز آیین و شریعت اسلامی دلالت نمی‌کند، در این صورت نمی‌تواند مقیاس شناخت فرقه ناجیه باشد، زیرا هر فرقه‌ای روش خود را مطابق شریعت اسلام و سنت پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله و سلم می‌داند. چنانکه صاحب المنار می‌گوید:

«تاکنون فرقه ناجیه، یعنی فرقه‌ای که بر روش پیامبر و اصحاب او عمل کند، روشن نشده است، زیرا هر یک از فرقه‌های اسلامی روش خود را مطابق روش پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و اصحاب می‌داند». (۱۲)

حدیث‌سفینه و راه نجات

در احادیثی که از طریق شیعه و اهل سنت از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم روایت‌شده، اهل بیت آن حضرت به عنوان کشتی نجات شناخته شده است، چنانکه حاکم در کتاب مستدرک از ابو ذر روایت کرده است که در حالی که دست در خانه کعبه آویخته بود می‌گفت از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم شنیدم که می‌فرمود:

«ان مثل اهل بیتی فیکم، مثل سفینهٔ نوح من قومه، من رکبها نجا و من تخلف عنها غرق». (۱۳)

موقعیت اهل بیت من در میان شما همانند موقعیت کشتی نوح در میان قوم او است، که هر کس بر آن سوار شد نجات یافت، و هر کس از آن روی برتافت، غرق گردید.

ابن حجر در معنای حدیث چنین گفته است:

«وجه تشبیه اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به کشتی نوح این است که هرکس آنان را دوست‌بدارد و آنان را بزرگ

بشمارد و از هدایت دانشمندان اهل یت‌بهره‌مند گردد، از تاریکی مخالفت‌با حق نجات خواهد یافت، و هر کس از آنان روی برتابد، در دریای کفران نعمت الهی غرق و در ورطه طغیان هلاک می‌شود». (۱۴)

حدیث ثقلین و طریق نجات

گذشته از حدیث‌سفینه، حدیث ثقلین نیز که از روایات متواتر اسلامی است، طریق نجات را روشن می‌سازد، و آن پیروی از عترت و اهل بیت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم است. و جالب این است که یکی از علمای اهل سنت‌به نام الحافظ حسن بن محمد صمغانی (متوفای ۶۵۰ ه ق) در کتاب خود به نام «الشمس المنیرۀ» پس از نقل حدیث افتراق امت نقل کرده است که مسلمانان از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم خواستند تا فرقه ناجیه را به آنان معرفی کند تا از آنها پیروی کنند.
پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود:
«انی تارک فیکم الثقلین ما ان تمسکتم به لن تضلوا من بعدی ابدا، کتاب الله و عترتی اهل بیتی، ان اللطیف الخبیر نبانی انهما لن یفترقا حتی یردا علی الحوض». (۱۵)

پی‌نوشتها

۱ - جهت آگاهی از مصادر حدیث‌به کتاب بحوث فی الملل و النحل، ج ۱، ص ۲۱ - ۲۴ و ۳۸ - ۳۹ رجوع شود.
۲ - الفرق بین الفرق، ص ۶، مقدمه محمد محی الدین محقق کتاب.
۳ - بحوث فی الملل و النحل، ج ۱، ص ۲۳.
۴ - «ان تستغفر لهم سبعین مرۀ فلن یغفر الله لهم.»
۵ - بحوث فی الملل و النحل، ج ۱، ص ۳۵.
۶ - مقدمه الفرق بین الفرق، ص ۷.
۷ - چنانکه شهرستانی جماعت را به اتفاق مردم بر شریعت و سنت تفسیر کرده است. (ملل و نحل، ج ۱، ص ۳۸ - ۳۹).
۸ - یوسف / ۱۰۳.
۹ - همان، ۱۰۶.
۱۰ - همان، ۲۱.
۱۱ - سبا / ۱۳.
۱۲ - المنار، ج ۸، ص ۲۲۱ - ۲۲۲.
۱۳ - المستدرک علی الصحیحین، ج ۳، ص ۱۵۱.
۱۴ - بحوث فی الملل و النحل، ج ۱، ص ۳۲.
۱۵ - همان، ص ۳۲ - ۳۳.
کتاب: فرق و مذاهب کلامی، ص ۱۳
نویسنده: علی ربانی گلپایگانی

نخستین اختلافات در اسلام

مقدمه

در زمان حیات پیامبر گرامی اختلافاتی در پاره‌ای مسایل میان مسلمانان رخ داد. (۱) ولی وجود رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم مانع از پیدایش فرق و مذاهب بود. پس از رحلت آن حضرت از سرای فانی به دیار باقی چند اختلاف جزئی پدید آمد که به زودی مرتفع گردید، یکی اختلاف درباره موت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بود. چنانکه عمر بن خطاب مرگ او را انکار کرده می‌گفت: «هر کس بگوید پیامبر از دنیا رفته است، او را خواهم کشت، بلکه او، به سان عیسی علیه‌السلام به آسمان رفته است». ولی ابو بکر با خواندن آیه ۱۴۳ آل عمران (۲) او را از اشتباه خود آگاه ساخت و عمر گفت: «گویا تاکنون این آیه را نشنیده بودم». (۳)

اختلاف دیگر درباره مکان دفن پیامبر اکرم بود. عده‌ای می‌گفتند باید در زادگاهش مکه مدفون گردد و عده‌ای مدینه را پیشنهاد می‌کردند، و جمعی دیگر بیت المقدس را که مدفن عده‌ای از پیامبران الهی است. ولی سرانجام بر دفن او در مدینه توافق کردند، چون این حدیث از پیامبر را به یاد آوردند که فرمود:

«الانبیاء یدفنون حیث‌یموتون».

اختلاف در مسئله امامت

مهمترین اختلافی که در آن زمان رخ داد و ادامه یافت، اختلاف درباره امامت و خلافت‌بود.

شهرستانی در این باره چنین می‌گوید:

«بزرگترین خلاف میان امت درباره امامت پدید آمد، زیرا هیچ‌گاه در اسلام درباره هیچ قاعده و اصل دینی نزاعی همانند نزاع درباره امامت واقع نشده است».

اختلاف، نخست میان مهاجرین و انصار واقع شد، و انصار پیشنهاد دادند که هر یک از دو گروه امیر و رهبری داشته باشد، و خود سعد بن عباده را برگزیدند. ولی در این هنگام ابو بکر و عمر وارد سقیفه بنی ساعده شدند و عمر تصمیم گرفته بود که در آن جمع مطالبی را بیان کند، ولی قبل از وی ابو بکر لب به سخن گشود و مطالبی را گفت که مورد قبول عمر نیز بود. پس از پایان کلام ابو بکر، قبل از آنکه انصار سخنی بگویند، عمر با ابو بکر به عنوان خلیفه پیامبر بیعت کرد، و دیگران نیز با او بیعت کردند، و آتش فتنه خاموش شد. ولی عمر این بیعت را کاری حساب نشده و بدون مطالعه قبلی دانست که خداوند مسلمانان را از شر آن حفظ کرد. (۴) و گفت پس از این نباید تکرار شود، و اگر فردی بدون مشورت با مسلمانان با دیگری به عنوان خلیفه بیعت کند، هر دو کاری نادرست کرده و قتل آنها واجب است.

و علت اینکه انصار از ادعای خود دست‌برداشتند، روایتی بود که ابو بکر از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نقل کرد که «الائمة من قریش». بدین صورت کار بیعت در سقیفه پایان پذیرفت. و هنگامی که ابو بکر به مسجد بازگشت‌سایر مسلمانان مدینه نیز با او بیعت کردند. جز ابو سفیان و عده‌ای از بنی هاشم و امیر امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه‌السلام که طبق دستور پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به تجهیز و تدفین او مشغول بود. (۵)

کلامی از امام علی علیه‌السلام

سید رضی در نهج البلاغهٔ نقل کرده است: آنگاه که خبر سقیفه به امام علی علیه‌السلام رسید، از نظریه و سخن انصار جویا شد، به او گفته شد: انصار گفتند: «منا امیر و منکم امیر». امام فرمود: چرا با وصیت پیامبر در حق آنها با آنها احتجاج نکردید که دستور داد تا در حق نیکوکارانشان احسان شود، و از خطای خطاکارانشان عفو گردد. پرسیدند: در این سفارش پیامبر چه احتجاجی علیه آنهاست؟ امام علیه‌السلام فرمود: «لو کانت الامارهٔ فیهم، لم تکن الوصیهٔ بهم»، اگر امارت و رهبری حق آنان بود، به چنین سفارشی در مورد آنان نیاز نبود. زیرا معمولاـ سفارش رعیت را به رهبر می‌کنند که با آنان از روی احسان و گذشت عمل کند.

آنگاه امام علیه‌السلام از نظریه و سخن قریش (مهاجرین) جویا شد. به او گفته شد: آنان به اینکه همانند پیامبر از شاخه‌های یک درختند احتجاج کردند. امام فرمود: «احتجوا بالشجرهٔ و اضاعوا الثمرهٔ» (۶)، به درخت احتجاج کردند و میوه آن را تباه ساختند.

کنایه از اینکه ثمره نبوت که آیین اسلام است‌با امامت تکمیل می‌شود، چنانکه در جریان غدیر خم آیه «اکمال دین» نازل گردید.

در هر حال از این جا امت اسلامی به دو دسته تقسیم شد، یک دسته با استناد به آیات قرآن و احادیث پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم معتقد بودند که خلیفه پیامبر و امام مسلمین از جانب خداوند تعیین شده و او امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه‌السلام است. شیخ صدوق در کتاب خصال نام دوازده تن از بزرگان مهاجرین و انصار و احتجاجات آنان را با ابو بکر در این باره نقل کرده است. (۷)

و دسته دوم (به دلایلی که در جای خود ذکر شده است) (۸) آیات و احادیث مربوط به امامت را نادیده گرفته، راه تعیین خلیفه پیامبر و امام مسلمین را انتخاب و بیعت مردم دانستند، گرچه آغاز بیعت در مورد اولین خلیفه پیامبر و امام مسلمین را انتخاب و بیعت مردم دانستند گرچه آغاز بیعت در مورد اولین خلیفه، همان گونه که بیان گردید، از طریق مشورت و انتخاب مسلمانان نبود. و در هر حال همین عمل مبنای نظریه و اعتقاد اهل سنت در باب امامت گردید، چنانکه در کتب کلامی بیان شده است. (۹)

در پایان یادآور می‌شویم که امام به خاطر حفظ مصالح کلی اسلام و مسلمین، از توسل به خشونت و زور برای احقاق حق خود در باب امامت‌خودداری کرد. چنانکه فرمود:

«لقد علمت انی احق الناس بها من غیری و الله لاسلمن ما سلمت امور المسلمین، و لم یکن فیها جور الا علی خاصهٔ، التماسا لاجر ذلک و فضله، و زهدا فیما تنافستموه و زهدا فیما من زخرفه و زبرجه». (۱۰)

من خود را برای خلافت‌سزاوارتر از دیگران می‌دانم، و به خدا سوگند تا وقتی امور مسلمانان سالم بماند و جز بر من ستم نشود، تسلیم خواهم بود، تا اجر و فضیلت این کار را دست آورم و زهد و بی‌رغبتی خود را در زر و زیور دنیا، که شما در ست‌یافتن به آن به مسابقه برخاسته‌اید، ثابت کنم.

پی‌نوشتها

۱ – ر. ک: ملل و نحل شهرستانی، ج ۱، ص ۲۱ – ۲۲، بحوث فی الملل و النحل، ج ۱، ص ۴۲ – ۴۳.

۲ – «و ما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افان مات او قتل انقلبتم علی اعقابکم...».
۳ – ملل و نحل شهرستانی، ج ۱، ص ۲۳.
۴ – «ان بیعهٔ ابی بکر کانت فلتهٔ وقی الله المسلمین شرها».
۵ – ملل و نحل، ج ۱، ص ۲۴.
۶ – نهج البلاغهٔ، خطبه ۶۴.
۷ – مهاجرین عبارتند از: ۱ – خالد بن سعید بن عاص، ۲ – مقداد بن اسود، ۳ – عمار بن یاسر، ۴ – ابو ذر غفاری، ۵ – سلمان فارسی، ۶ – عبد الله بن مسعود، ۷ – بریده اسلمی. و انصار عبارتند از: ۱ – خزیمهٔ بن ثابت، ۲ – سهل بن حنیف، ۳ – ابو ایوب انصاری، ۴ – ابو الهیثم بن تیهان.
۸ – ر. ک: المراجعات، شماره ۸۴، ص ۲۶۷ – ۲۷۱.
۹ – شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۵۲.
۱۰ – نهج البلاغهٔ، خطبه ۷۴.
کتاب: فرق و مذاهب کلامی، ص ۲۵
نویسنده: علی ربانی گلپایگانی

علل پیدایش مذاهب در اسلام

مقدمه

اگر مسلمانان در زمان پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله و سلم از وحدت خاصی برخوردار بودند، و عظمت مقام رسالت و مرجعیت مسلم او برای پیروانش، مانع از بروز دوگانگی بود، ولی پس از درگذشت او، شکاف عجیبی در میان آنان پدید آمد، و آن وحدت و ایثار، جای خود را به جدال و نزاع کلامی، و احیانا به نبردهای خونین، آنهم بر سر عقائد، داد.
مهمترین مساله در این مورد، بررسی علل پیدایش اختلافها و پی‌ریزی مذاهب است که در کتابهای مربوط به تاریخ عقائد، پیرامون آن کمتر گفتگو شده و حق آن ادا نشده است. از آنجا که تاریخ نگاری در میان مسلمانان به صورت نقلی بود، کمتر به تحلیل تاریخ می‌پرداختند. بالطبع، چنین روشی در بحثهای مربوط به ملل و نحل که یک نوع تاریخ نگاری تاریخ عقائد است، نیز سایه افکند و جدای از نقل حوادث، کمتر به تحلیل آن پرداختند. در نتیجه، فلسفه این همه اختلاف، بعد از رسول خدا در بین امت اسلامی روشن نشد.
پس از درگذشت پیامبر (ص)، برای گروهی از مسلمانان، مسائل کلامی، مطرح نبود و آنان، جز به جهاد و نشر اسلام در جهان، به چیزی نمی‌اندیشیدند، و در مسائل مربوط به توحید و شناخت صفات خدا و مانند آن، از آنچه از کتاب و سنت فرا گرفته بودند، پا فراتر نمی‌نهادند. زیرا آنان اسلام را با دو امتیاز شناخته بودند:
۱ عقائدی واضح و روشن،
۲ تکالیفی سهل و وظایفی آسان.
اسلام، با این دو امتیاز، در شبه جزیره و سپس در سائر نقاط، اسلامی گسترش یافت. اگر مشکلی پیش می‌آمد به کتاب خدا و سنت پیامبر (ص) مراجعه می‌کردند. شیعیان نیز که سخن عترت را قرین قرآن می‌دانستند، مشکلات فکری را با آنان در میان

می‌گذاشتند. برای این گروه وارسته و عاشق جهاد و ایثار، و پیرو عترت، آیات زیر، در زمینه‌های گوناگون، الهام بخش و عقیده ساز بود.

الف: اثبات صانع

۱ (افی الله شک فاطر السماوات و الارض) (سوره ابراهیم / ۱۰)

«آیا در وجود خدا شک و تردیدی هست، در حالی که آفریننده آسمانها و زمین است؟».

۲ (ام خلقوا من غیر شیء ام هم الخالقون) (سوره طور / ۳۵).

«آیا آنان از هیچ آفریده شده‌اند یا خود آفریننده خود هستند؟». (مسأله توحید و نفی و دوگانگی در خلقت).

۳ (لو کان فیهما آلهۀ الا الله لفسدتا) (سوره انبیاء / ۲۲).

«اگر در میان آسمانها و زمین خدای دیگری بود، نظام گیتی بهم می‌ریخت».

ب: شناخت صفات خدا

۴ (هو الله الذی لا اله الا هو عالم الغیب و الشهادۀ هو الرحمن الرحیم* هو الله الذی لا اله الا هو الملک القدوس السلام المؤمن المهیمن العزیز الجبار المتکبر سبحان الله عما یشرکون* هو الله الخالق الباری المصور له الاسماء الحسنی یسبح له ما فی السموات و الارض و هو العزیز الحکیم). (سوره حشر / ۲۲ ۲۴).

«او خدایی است که جز او خدایی نیست. آگاه از درون و برون و رحمان و رحیم، اوست. حاکم، مالک، منزه از عیب، سلامت بخش، ایمن ساز، مراقب، قدرتمند، پیروز، شایسته بزرگی. و او منزه است از آنچه برای او شریک قرار می‌دهند. او خدای آفریننده و صورتگر است، برای او است نامهای نیک. آنچه در آسمانها و زمین است، بر او تسبیح می‌گوید. او است عزیز و حکیم».

ج: تنزیه خدا از تشبیه به خلق

۵ (لیس کمثله شیء و هو السمیع البصیر) (سوره شوری / ۱۱).

«برای او مثل و مانندی نیست و او است شنوا و بینا».

د: گسترش عظمت الهی

۶ (و ما قدروا الله حق قدره) (سوره انعام / ۹۱).

«خدا را آنچنانکه شایسته او است، نشناخته‌اند».

همچنین، در دیگر مسائل مربوط به مبدأ و معاد، آیات قرآن، مرجع و مصدر آنان بود. البته این مطلب نه به آن معنی است که همه افراد این گروه از مسلمانان بر مفاهیم عالی این آیات آگاه بودند، بلکه مقصود این است که متفکران این گروه از طریق تدبیر در این آیات، حس کنجکاوی خود را قانع کرده، و بعدی از ابعاد این آیات را درک می‌نمودند.

در برابر، گروهی فرصت طلب به گردآوری مال و ثروت و کسب قدرت و سلطه، اشتغال جسته و از این نوع مسائل غافل بودند و در برابر این دو گروه (۱ ایثارگر و جهادگر ۲ دنیا طلبان و ثروت اندوزان)، دسته سومی بودند که به مسائل عقیدتی می‌اندیشیدند و تفکر در آن، کار رسمی و شغل مهم آنان بود.

این حالت عمومی مسلمانان بود، یا به فکر جهاد و نبرد بودند و در مسائل عقیدتی به آنچه از قرآن و احیانا سنت آموخته بودند، اکتفا می‌ورزیدند، و یا در فکر مال و مقام و زر و زور بودند که این نوع از مسائل برای آنان مطرح نبود، تنها گروه سومی، فارغ از دیگر مسائل، به امور عقیدتی عنایت بیشتری مبذول داشتند.

سرانجام، این گروه عقیدتی نیز در سایه یک رشته عوامل، پدید آورنده اختلاف و دو دستگی شدند. این عوامل به طور مطلق عبارتست از:

۱ تعصبهای کور قبیله‌ای و گرایش‌های حزبی،

۲ بدفهمی و کج اندیشی در تفسیر حقایق دینی،

۳ منع از تدوین حدیث پیامبر (ص) و نشر آن،

۴ آزادی احبار و رهبان در نشر اساطیر عهدین،

۵ برخورد مسلمانان با ملتهای متمدن که برای خود کلام مستقل و عقائد دیگری داشتند.

۶ اجتهاد در برابر نص

اینک ما هر یک از این عوامل را به صورت فشرده مطرح می کنیم:

عامل نخست: تعصبهای کور قبیله‌ای و گرایش‌های حزبی

مقدمه

نخستین اختلاف در میان مسلمانان، پس از درگذشت پیامبر گرامی (ص) در مساله خلافت و تعیین جانشین بود. کسانی که مساله خلافت را یک مقام تنصیصی می‌اندیشیدند، با تکیه بر احادیث پیامبر (ص) (۱) خلافت را از آن امام علی (ع) می‌دانستند. در منطق این گروه، هرگز تعصبات قبیله‌ای مطرح نبود و این عقیده، از سخنان رسول گرامی، برخاسته بود. ولی منطق مخالفان علی علیه السلام در سقیفه، چه انصار و چه مهاجر، بر محورهای دیگری دور می‌زد که قدر مشترک آن را گرایشهای قبیله‌ای و تعصبات حزبی و در باطن، خودخواهی تشکیل می‌داد. ما، در این جا، نخست منطق انصار، سپس مهاجر را، که مدعی اولویت در مساله امامت و خلافت بودند، منعکس می‌سازیم، تا روشن گردد که هر دو گروه، معیار عصر جاهلیت را مطرح می کردند و می‌خواستند از این طریق، صاحب مقام و منصب گردند، در حالی که شایسته هر دو گروه این بود که بر فرض انتخابی بودن مقام امامت فرد یا گروهی را انتخاب کنند که با دیگر موازین اسلام منطبق باشد. زیرا مساله تقوی و پرهیزکاری، قدرت بر اراده، داشتن بینش صحیح، و اطلاع از اصول و فروع، چیزی نبود که در گزینش خلیفه، به دست فراموشی سپرده شود، ولی متاسفانه، هیچ یک از دو گروه بر این معیارها تکیه نکردند، بلکه هر کدام، خدمات قبیله خود را نسبت به صاحب رسالت مطرح ساختند.

منطق جبهه انصار

رئیس حزب انصار، سعد بن عباده که خود تشکیل دهنده انجمن، در سقیفه بنی ساعده بود و گروه انصار را سزاوار بر خلافت، می‌دانست، در این مورد چنین استدلال می کند:

«ای گروه انصار شما بیش از دیگران به آیین اسلام گرویدید، از این جهت برای شما فضیلتی است که برای دیگران نیست. پیامبر اسلام متجاوز از ده سال قوم خود را به خداپرستی و مبارزه با شرک و بت پرستی دعوت کرد، جز جمعیت بسیار کمی از

آنـان کسـی به او ایمـان نیـاورد، و همـان افراد کم، قادر به دفاع از پیامبر و گسترش آیین او نبودنـد، حتی اگر حادثه‌ای ناگوار متوجه خود آنان می‌شد، توان دفاع از خود را نداشـتند. هنگامی که سعادت متوجه شما شد و به خدا و پیامبر او ایمان آوردید، دفـاع از پیـامبر و یـاران او را به عهـده گرفتیـد، و برای گسترش اسـلام و مبـارزه بـا دشـمنان، جهـاد کردیـد و در تمام دوره‌ها، سنگینی کار بر دوش شـما بود، روی زمین را شمشـیرهای شـما رنگین کرد و عرب در پرتو قدرت شما گردن نهاد. تا آنجا که رسول خدا از دنیا رفت در حالی که از همه شـما راضـی بود ... بنابراین، هرچه زودتر زمام کار را به دست بگیرید که جز شما کسی لیاقت این کار را ندارد».

در پایان سخن، بدون اینکه نامی از خود ببرد، رو به آنان کرد و گفت:

«برخیزید، زمان امور را خودتان به دست بگیرید، یعنی زمامداری و رهبری من مطرح نیست و زمامدار واقعی، خود شما هستید و من مجری نظرات شما هستم و اگر غیر از من، دیگری را برای اینکار لائق و شایسته دیدید، او را انتخاب نمایید» (۱).

اکنون باید دید که با چنین سـخنرانی جامع و پر تحرک، چگونه سـعد، از صحنه سیاست و انتخاب، طرد شد و دیگری به جای او انتخاب گردیـد، شـناسایی عوامل این طرد و پیروزی فردی که جز پنـج نفر، در آن اجتماع طرفدار نداشت، در مقام ارزیابی، بسیار حائز اهمیت است.

سخنرانی ابوبکر به طرفداری از مهاجرین

وقتی سخنان «سعد» به پایان رسید، پس از گفتگویی، ابوبکر، اینگونه به سخن گفتن پرداخت:

«خداونـد، محمـد را برای پیامبری به سوی مردم اعزام کرد، تا او را بپرسـتند و شـریک و انبازی برای او قرار ندهند، در حالیکه برای عرب ترک آیین شرک سنگین و گران بود.

گروهی از مهاجران، به تصدیق و ایمان و یاری او در لحظات سـخت، بر دیگران سبقت گرفتند، و از کمی جمعیت نهراسیدند؛ آنان نخستین کسانی بودنـد که به او ایمان آوردنـد و خـدا را عبادت کردند، آنان خویشاوندان پیامبر هسـتند و به زمامداری و خلافت، از دیگران شایسته‌تر می‌باشند».

سپس وی برای ایجاد اختلاف بین «خزرج» و «اوس» به تجدید خاطرات تلخ و دیرینه آنان پرداخت و چنین ادامه داد:

«فضـیلت و موقعیت و سوابق شـما (انصار) در اسلام، برای همه روشن است. کافی است که پیامبر شما را برای دین خود کمک و یار اتخاذ کرد، و بیشتر یاران و همسـران پیامبر از خانـدان شـما است. اگر از گروه سابقین در هجرت بگـذریم، هیـچ کس به مقـام و موقعیت شـما نمی‌رسـد، بنـابراین، چه بهتر، ریـاست و خلافت را گروه سـابق در هجرت به دست بگیرنـد، و وزارت و مشاوره را به شما واگذار کنند و آنان هیچ کاری را بدون تصویب شما انجام ندهند». (۱)

هر گاه خلافت و زمامداری را قبیله، خزرج به دست بگیرند، اوسیان از آن‌ها کمتر نیستند، و اگر اوسیان گردن به سوی او دراز کنند، خزرجیان از آن‌ها دست برندارند.

گذشـته از این، میان این دو قبیله خونهایی ریخته و افرادی کشـته شـده و زخمهایی غیر قابل جبران پدیـد آمده است که هرگز فراموش شدنی نیست، هر گاه یک نفر از شـما، خود را برای خلافت آماده کند و انتخاب گردد، بسان این است که خود را در میان «فک شیر» افکنده و سرانجام میان دو فک مهاجر و انصار خرد می‌شود». (۲)

وی در سـخنان خود، گذشته از اینکه خواست هر دو گروه را از خود راضی سازد و قلوب همه را به دست آورد، کوشش کرد

که به طور غیر مستقیم به آتش اختلاف دامن زند و وحدت کلمه و نظر انصار را از بین ببرد و در برابر تز نامعقول آنان، که می‌گفتند اجتماع مسلمانان باید به صورت دو رئیسی اداره شود، یک تز نسبتا معقول که همان تقسیم «خلافت» و «وزارت» و «معاونت»، میان مهاجر و انصار باشد، در اختیار آنان گذارد.

سخنان حباب بن منذر

در این میان «حباب بن منذر» که نسبت به دیگران مرد مصمم‌تری بود، برخاست و انصار را برای قبضه کردن امر خلافت تحریک کرد. وی گفت: «مردم، برخیزید زمام خلافت را به دست بگیرید، مخالفان شما در سرزمین شما و در زیر سایه شما زندگی می‌کنند، و عزت و ثروت و کثرت افراد از آن شما است و هرگز جرأت آن را ندارند که با شما مخالفت کنند، رای رای شما است ... و اگر مهاجر اصرار دارند که امیر از آنان باشد، چه بهتر، امیری از مهاجر و امیری از انصار برگزیده گردد».

سخنرانی عمر

گوینده پیشین تا آنجا که توانست حس برتری جویی را در خلافت انصار زنده کرد، جز اینکه در پایان، روی سادگی، تز نامعقول «دو رئیسی» را پیشنهاد داد. از این جهت، عمر فرصت را مغتنم شمرده، برخاست و با شدیدترین لحن بر او اعتراض کرد و گفت: «هرگز دو شتر را نمی‌توان با یک ریسمان بست، هرگز عرب زیر بار شما نمی‌روند، و شما را برای خلافت نمی‌پذیرند، در صورتی که پیامبر آنان از غیر شماست؛ کسانی باید زمام خلافت را به دست بگیرند که نبوت در خاندان آنان بوده است».

نقدی بر این معیارها

علم به اصول و احکام و آشنایی به نیازهای جامعه از نظر سیاسی، اجتماعی و اقتصادی و نیز مدیریت، شرط اساسی جانشینی از صاحب رسالت است. چیزی که در سقیفه از آن سخن به میان نیامد، همین شرائط بود.
آیا شایسته و لازم نبود که این افراد به جای اینکه بر قومیت و دیگری ملاکهای واهی تکیه کنند، موضوع علم و دانش را ملاک قرار داده و در میان یاران رسول خدا (ص) فردی را که به اصول و فروع اسلام آشنایی کامل داشت و از آغاز زندگی تا آن روز لغزشی از او دیده نشده بود، برای زعامت انتخاب کنند و به جای خودبینی، مصالح اسلام و مسلمانان را در نظر بگیرند؟
اصولا- باید میان علت و معلول و به عبارت بهتر، میان دلیل و مدلول، ارتباطی وجود داشته باشد، و تصدیق یکی، موجب تصدیق دیگری گردد، در صورتی که در دلائل مهاجر و انصار، چنین ارتباطی موجود نیست.
درست است که مهاجرین، نخستین کسانی بودند که به پیامبر ایمان آوردند، و یا با پیامبر پیوند خویشاوندی داشتند، ولی این دو جهت سبب نمی‌شود که مقام رهبری از آن آنان باشد؛ زیرا رهبری، شرطی جز این دو لازم دارد، و آن آگاهی از کتاب و سنت و قدرت روحی بر اداره امور مملکت است و چه بسا این دو شرط در افرادی پیدا شود که بعدها به پیامبر ایمان آورده و

یا با پیامبر خویشاوندی نداشته باشند.
آنان به جای اینکه ببینند در چه شخصیتی شرائط رهبری فراهم است، سراغ فضائلی رفتند که ارتباطی به مقام رهبری نداشت. همین انتقاد، به استدلال انصار نیز متوجه است؛ بر فرض اینکه اسلام با خون و ایثارگری آنان انتشار یافت، ولی این دلیل نمی‌شود که مقام رهبری نیز از آن آنان باشد، زیرا چه بسا واجد شرائط مقام رهبری نباشند.
دقت در استدلال دو طرف می‌رساند که آنان می‌خواستند مقام زعامت را به طور وراثت از پیامبر به ارث ببرند، و هر یک از طرفین برای وراثت خود، دلیلی می‌تراشیدند.

جز حکومت ظاهری، چیز دیگری مطرح نبود

شیوه استدلال هر دو گروه نشان می‌دهد که آنان از خلافت و جانشینی پیامبر، جز همان حکومت ظاهری و فرمانروایی بر مردم؛ هدف دیگری نداشتند و از دیگر مناصب پیامبر گرامی (ص) چشم پوشیده و به آن توجهی نمی‌کردند.
از همین روی، انصار در سخنرانی، بر افزونی افراد و قدرت قبیله‌ای خود بالیده و خود را سزاوارتر از دیگران می‌دانستند. (۱)
درست است که پیامبر گرامی فرمانروای مسلمانان بود ولی علاوه بر این مقام، دارای مقامات و فضائلی دیگر نیز بود که در کاندیداهای مهاجر و انصار اصلا وجود نداشت، زیرا پیامبر بازگو کننده شریعت و مبین اصول و فروع، و در برابر گناه و لغزش مصون و بیمه بود. چگونه این افراد در مقام انتخاب جانشین، به این رشته از امور که جهات روحانی و معنوی پیامبر و علت برتری و فرمانروایی او بر جامعه انسانی بود، توجه نکردند و موضوع را تنها از دریچه حکومت ظاهری و فرمانروایی آن هم بر اساس فزونی افراد و پیوندهای قبیله‌ای، می‌نگریستند.
علت این تغافل، روشن است، زیرا اگر خلافت اسلامی را از این دیدگاه بررسی می‌کردند، جز سلب صلاحیت از خود، نتیجه دیگری نمی‌گرفتند، چه، آشنایی آنان به اصول و فروع، بسیار ناچیز بود، تا آنجا که کاندیدای ابوبکر، «عمر»، چند لحظه پیش از اجتماع سقیفه، منکر مرگ پیامبر بود و با شنیدن آیه‌ای از دوست خویش (۲)، سخن خود را پس گرفت و گفت مثل اینکه من این آیه را نشنیده بودم (۳).
گذشته از این، اشتباهات و لغزشهای فراوان آنان پیش از فرمانروایی، بر همه روشن بود. با این وضع چگونه می‌توانستند حکومتی را پی‌ریزی کنند که باید پایه آن را علم و دانش و تقوی و پرهیزکاری و کمالات روحی و معنوی و مصونیت الهی تشکیل دهد؟

عامل دوم: جمود فکری و کج اندیشی در فهم معارف کتاب و سنت

مقدمه

اگر گرایشهای حزبی و تعصبهای قبیله‌ای، نخستین عامل پیدایش مذاهب و فرق بود، جمود فکری و کج اندیشی در فهم حقایق دینی، عامل دومی برای پیدایش طوائفی مانند «خوارج» و «مرجئه» و ... به شمار می‌رود. در واقع قسمت مهمی از مذاهب، زاییده جمود و کج فکری، و تنگ نظری سران آن‌ها است تا آنجا که در تقدیس ظواهر «کتاب خدا» و «سنت» پیامبر،

آن قـدر از خود جمود و خشـکی نشان دادهانـد که عقل و خرد و داوری فطرت و وجـدان را، فدای ظاهر ابتدائی آیه و روایت ساخته، و در نتیجه مذاهبی را پی‌ریزی کرده‌اند.

شکی نیست که کتاب خـدا و گفتار پیامبر گرامی، بر همه مسـلمانان، حجت است و بر همه لازم است که از آن پیروی کنند و هرگز روا نیست کسـی در برابر حکم خـدا و دسـتور پیـامبر، اظهـار نظر کنـد، یـا نعـوذ بـالله بـا آن‌هـا مخـالفت بـورزد. ولی در بهره‌گیری از قرآن بایـد دقت بیشتری کرد و معانی تصوری را، از مقاصـد تصـدیقی و ظهور نا پایـدار را از ظهور پایـدار، جـدا ساخت. زیرا قرآن کلام فصـیح و بلیغ است و چنین سـخنی از انواع مجاز و اسـتعاره و تشبیه و کنایه مالامال می‌باشـد، جمود بر ظواهر تصوری، جز پایین آوردن مقام بلند قرآن، و به ابتذال کشیدن معانی عالی آن، نتیجه دیگری ندارد.

طوائفی در اسـلام به نام «مجسـمه» و «مشبهه» و «خارجی» و «مرجئی» پدید آمدند، و همه این گروهها کتاب و سنت را مدرک اندیشه‌های خود شـمرده و بر آن تکیه جسته‌اند و مخالفان خود را به مخالفت با کتاب و سخنان پیامبر متهم کرده‌اند. دو گروه نخست به آیات و روایاتی استناد جسته‌اند که در آن‌ها الفاظ «ید»، «عین» و «وجه» وارد شده، و در مقام تفسیر، به ظاهر ابتدائی و به تعبیر دیگر «تصوری»، اکتفـا نموده‌انـد و از ظـاهر اسـتمراری و تصـدیقی آن، کاملاـ غفلت نموده و به سادگی از کنار آن گذشته‌اند.

از باب نمونه به تفسیر این آیه از جانب اهل حدیث توجه بفرمایید:

قرآن در مقام انتقاد از اندیشه یهود که خدا را به بخل و عجز متهم کرده‌اند، می‌فرماید:

(بل یداه مبسوطتان ینفق کیف یشاء) (سوره مائده / ۶۴).

«بلکه هر دو دست او باز است، هر گونه بخواهد انفاق می‌نماید».

سطحی نگرها، فورا برای خـدا دو دست ثابت کرده‌انـد که با آن انفاق می‌کنـد. خیلی اگر بخواهند، اظهار قداست کنند، بسان «اشعری» می‌گویند: «خدا دو دست دارد، ولی کیفیت آن برای ما روشن نیست» (۱).

این بهره‌گیری از قرآن مانند بهره گیری کودکانه کودکی است که از سخن مادرش، بهانه بادام گرفت.

مسـلمانان پس از درگـذشت پیـامبر، گرفتـار گروهی شدنـد که در لبـاس تقیـد به دین و التزام به ظواهر، چنین افکاری را وارد حوزه اسلام کردند، و هر نوع تعقل و جهش فکری را کفر و زندقه خواندند.

گذشته از سطحی نگری بر آیات معارف، ساده لوحانی بودند که گرفتار هر ناقل حدیثی را پذیرفتند، هر چند در گذشته «حبر» یهودیان (۱) و «راهب» مسیحیان (۲) به شمار می‌رفت.

جمـود فکری و تمسـک بـه ظـواهر «تصـوری» و گزینش معـانی مفردات آیـه و روایت، آفـتی بـود که دامن گیر جهـان اسـلام گردیـد، و به جـای اینکه معـانی مفردات و ظاهر تصوری را فـدای مفاد جملی آیه و ظهور تصـدیقی آن سازنـد، بر خلاف آن رفتار کردنـد. بخواست خداونـد، در فصل نقل عقائـد اهل حـدیث که نخستین فرقه اسـلامی به شـمار می‌رونـد، به تشـریح این مطلب خواهیم پرداخت.

خوارج و مرجئه هر دو از این نقطه منشعب می‌شوند. زیرا پیدایش این دو گروه، جز انحراف فکری و کج اندیشـی در معارف کتاب و سنت علت دیگری نداشته است.

در اینجا نخست به فلسفه پیدایش گروه خوارج، و سپس به بیان علت پیدایش مرجئه می‌پردازیم.

عثمـان بن عفـان، پس از درگـذشت عمر، زمـام امـور را به تصویب شورائی که خلیفه پیشـین، اعضـاء آن را تعیین کرده بود به دست گرفت. وی اسـتانداران و فرمانـداران را از اعضاء بیت اموی که خود نیز شاخه‌ای از آن بود، برگزیـد. بـد رفتاری آنان با

امت اسلامی از یک طرف، و اعتراض و انتقاد یاران پیامبر و دیگر شخصیتهای اسلامی، از طرف دیگر، و سماجت و مقاومت خلیفه، بر روش خود، از ناحیه سوم، سرانجام به قتل او منجر گردید. سپس با اکثریت قریب به اتفاق مسلمین، امام علی علیه السلام برای سرپرستی مسلمین بر گزیده شد.

تقوی و پارسایی امام و اصرار انقلابیون که امام را روی کار آورده بودند، به وی اجازه نداد که عمال خلیفه پیشین را بر جای خود باقی بگذارد. حتی بیم آن می‌رفت که در صورت ابقاء، همان گروهی که بر خلیفه سوم شوریدند، و مقدمات قتل او را فراهم کردند، بر امام نیز بشورند.

امام، چه از نظر کسب رضای خدا و احیاء سنت پیامبر، و پیروی از مقتضای تقوا و پارسایی، و چه از نظر حفظ افکار عمومی که خواهان ایجاد دگرگونی در نظام بودند، ناچار بود که به شخصیتهائی مانند «زبیر بن عوام»، «طلحهٔ بن عبید الله» که آن روز ثروت عظیم و سرسام آوری را به هم زده بودند، مقام و مسؤولیتی ندهد و یا امثال معاویه را که بسان قیصر در قصور رؤیایی شام حکومت می‌کردند از کار بر کنار کند، در غیر این صورت نه تنها تحت فشار وجدان خود قرار می‌گرفت، بلکه با مخالفت انقلابیون عراق و مصر که خلیفه سوم را از عرش قدرت به زمین کشیدند، روبرو می‌شد.

نتیجه پیروی از چنین روش، این شد که طلحه و زبیر با پول سرشار امویها، جنگ جمل را به راه انداختند، و جان خود را در راه دنیا طلبی و مقام خواهی (استانداری بصره و کوفه)، از دست دادند. در این شرایط معاویه، از امام خواست که استانداری شام را به او واگذار کند، چنین درخواستی، با توجه به اصولی که امام بر آن ایمان داشت و شرایطی که بر او حکومت می‌کرد، مورد موافقت قرار نگرفت و برای ابقاء خود پرچم مخالفت برافراشت و یاغی گری را آغاز کرد. امام پس از اتمام حجت، با سپاهی گران به سوی شام حرکت کرد تا با قدرت نظامی، ریشه مخالفت را براندازد سرانجام، سپاه امام با لشگر معاویه (که با خدعه و حیله او را متهم به قتل عثمان کرده و خود را «ولی دم» معرفی کرده بود)، در سرزمین صفین روبرو شد، پس از نبرد سنگینی که ماهها به طول انجامید شکست دشمن قطعی گردید؛ حاکم شام پس از مشورت با پیر سیاست (عمرو عاص)، دستور داد که «قاریان» شام، قرآنها را بر سر نیزه کنند، و خواستار حکومت قرآن میان دو گروه شوند؛ چنین حیله عوام فریبانه، طوفانی از اختلاف در میان سپاه امام علیه السلام برانگیخت. مقدس نماها نبرد با گروه مسلح به قرآن، و داعیان به حکومت کتاب خدا را تحریم کردند و خواستار توقف نبرد و بازگشت به حکومت قرآن شدند، در حالی که امام و یاران عاقل و خردمند و دور نگر او، این کردار را فریبی بیش ندانستند و بر ادامه نبرد اصرار ورزیدند، سرانجام فریب خوردگان سپاه امام، بر افکار عمومی ارتش غلبه کرده و صلح موقت را بر امام تحمیل کردند. قرار شد، طرفین به جایگاه اصلی خود بازگردند، و نمایندگانی از دو گروه به عنوان «حکم» در نقطه‌ای بی‌طرف، اختلاف را بر کتاب خدا و سنت پیامبر، عرضه بدارند و نتیجه را اعلام کنند، که بر هر دو گروه لازم است از آن پیروی کنند. در این زمینه قراردادی میان امام و معاویه تنظیم گردید و شخصیتهایی از هر دو طرف آن را امضاء کردند. هنوز مرکب قرارداد خشک نشده بود که گروهی از مصران بر ترک نبرد و ارجاع اختلاف به دو حکم، از نظر خود بازگشتند و آن را مخالف اصل «لا حکم الا لله» (۱) پنداشتند و خواستار نقض عهد و پیمان شدند. ولی محال بود که امام علیه السلام تحت فشار آنان قرار گیرد، و دست به پیمان شکنی بزند. از این جهت، این گروه، پس از بازگشت امام به کوفه، وارد مرکز خلافت اسلامی نشدند و برای خود در منطقه‌ای بنام «حرورا» پایگاهی برگزیده و ایذاء و آزار امام و یاران او و سردادن شعار بر ضد او را آغاز کردند و به کشتن افراد معصوم و بی‌گناه، به جرم علاقه به حضرت پرداختند. امام پس از بردباری‌های زیاد، نصیحت‌های فراوان و ارسال پیام‌های متعدد، حجت را بر آنان تمام کرد. وقتی احساس کرد که آنان بر باطل خویش سماجت دارند، ناچار شد، دست به قبضه شمشیر ببرد و با قدرت، ریشه

فساد را برکند، از این روی در منطقه‌ای (اطراف کوفه) به نام نهروان، درگیری سختی میان سربازان امام و یاغی‌گران رخ داد؛ امام در آن شرایط، قبل از آغاز نبرد، مخالفان را چنین مورد خطاب قرار داد و گفت: «فانا نذیر لکم ...».

«من شما را بیم می‌دهم از اینکه در کنار این نهر و در این سرزمین گود و پست کشته شوید؛ در حالی که نزد پروردگار خود دلیلی بر مخالفت با من نداشته باشید. دنیا شما را در گمراهی پرتاب کرده و تقدیر (که نتیجه شوم تدبیر شما است) شما را برای مرگ آماده ساخته است، من شما را از این حکمیت نهی کردم ولی با سر سختی مخالفت نمودید و فرمان مرا پشت سر انداختید، تا به دلخواه شما تن دادم، ای گروه کم عقل، و ای کم فکرها، من کار خلافی انجام نداده‌ام و نمی‌خواستم به شما زیانی برسانم» (۱).

تنها مستمسک آنان، این بود که می‌گفتند، تو چرا بر خلاف تصریح قرآن که می‌فرماید: (لا حکم الا لله)، به «حکمیت» دو انسانی مانند عمرو عاص و ابو موسای اشعری، تن دادی.

جمود و کم فکری آنان به حدی بود که نمی‌توانستند، این حقیقت را درک کنند که:

اولا، امام پس از اصرار آنان تن به «حکمیت قرآن» داد و در متن صلح نامه نوشته شد که هر دو نفر به کتاب خدا و سنت پیامبر مراجعه و بر طبق آن حکم کنند. ناگفته پیداست، کتاب خدا صامت و ساکت است، انسان عالمی باید آن را به سخن گفتن وادارد، و نتیجه را اعلام کند. پس تن به چنین حکمیتی عقلا و شرعا ممنوع نیست.

ثانیا، اگر پذیرش حکمیت افراد به هنگام بروز نزاع در میان یک اجتماع بزرگ مخالف قرآن است، چرا قرآن به هنگام بروز اختلاف در یک اجتماع کوچک مثل خانواده، دستور می‌دهد که دو حکم یکی از جانب خانواده مرد، دیگری از جانب خانواده زن، برگزیده شوند و در این میان داوری کنند:

(و ان خفتم شقاق بینهما فابعثوا حکما من اهله و حکما من اهلها ان یریدا اصلاحا یوفق الله بینهما) (سوره نساء / ۳۵).

«اگر از اختلاف میان آن دو بیم داشتید، داوری از جانب مرد، و داور دیگری از طرف زن اعزام کنید، اگر خواهان اصلاح باشند، خدا آنان را به برقراری صلح موفق می‌فرماید».

چنین برداشتی از آیه (ان الحکم الا لله) که هیچ کس نباید در موارد اختلاف، رجوع به «حکمیت» کند؛ جز به هم ریختن نظام زندگی و نفی حکومت اثر دیگری ندارد و برای هر انسانی، اعم از پاک و ناپاک، نتیجه دیگری ندارد، و منشأ آن، کوردلی، و کم فکری است. بهترین معرف آنان همان سخن امام است که فرمود: «اخفاء الهام و سفهاء الاحلام».

مخالفت این گروه با امام مانند مخالفت دیگران با آن حضرت نبود، بلکه میان این دو مخالفت تفاوت بارزی وجود داشت، آنان جاهل و نادان بودند، نه معاند و دشمن حقیقت. درست نقطه مقابل شامیان و معاویه خواهان، که با آگاهی کامل، با حقیقت مبارزه می‌کردند. از این جهت، امام درباره خوارج دستور می‌دهد که پس از وی با آنان مدارا شود:

«لا تقتلوا الخوارج بعدی فلیس من طلب الحق فأخطأ کمن طلب الباطل فاصاب».

«پس از من، خوارج را نکشید، زیرا کسی که خواهان حق باشد، آنگاه خطا رود، بسان کسی نیست که از لحظه نخست، خواهان باطل باشد، و به آن برسد».

ما به خواست خدا، در بخش عقاید خوارج، به تحلیل مفاد آیه، خواهیم پرداخت. و تاریخ زندگی خوارج را اجمالا خواهیم نگاشت.

فرقه مرجئه

گروه مرجئه، پس از خوارج در جامعه اسلامی پدید آمد. واژه «مرجئه» از «ارجاء» به معنی تاخیر گرفته شده است. آنان چون مشاهده کردند که مردم درباره عثمان و علی بحث و گفتگوی زیادی می‌کنند و گروهی به تنزیه هر دو پرداخته و گروهی تحت تأثیر تبلیغات خوارج قرار گرفته هر دو را تفسیق و تکفیر می‌کردند، بر آن شدند که در مورد علی علیه السلام و عثمان داوری نکنند، زیرا قدرت داوری نداشتند. بنابراین، تمجید شیخین (ابوبکر و عمر) را پیش گرفتند و قضاوت در مورد علی علیه السلام و عثمان را به تاخیر انداختند.

تا مدتی محور گفتار مرجئه، این دو مطلب بود؛ ولی چیزی نگذشت که مساله عثمان و علی به دست فراموشی سپرده شد و روی مناسبت خاصی، مساله مرتکب گناه کبیره مطرح گردید، و این مساله پس از مساله قدم و یا حدوث قرآن، بحث انگیزترین مساله در میان مسلمین به شمار رفت و آنان را به گروه‌های مختلف، تقسیم کرد. برخی مرتکب گناه کبیره را مؤمن و برخی، مانند خوارج، آنان را کافر شمردند و گروه سومی، مانند معتزله، به حد وسط میان مؤمن و کافر اندیشیدند. تفصیل دلایل هر یک از این اندیشه‌ها در جای خود خواهد آمد.

در چنین شرایطی، عقیده مرجئه به شکل دیگری تکامل یافت. آنان اصرار ورزیدند که اساس نجات، همان ایمان قلبی و شهادت لفظی است و عمل به وظایف، ارتباطی به ایمان انسان ندارد. و از این روی که ایمان را مقدم داشتند و عمل را به تأخیر افکندند، «مرجئه» نامیده شدند.

این گروه، در بی ارزش جلوه دادن عمل، به اندازه‌ای بیش رفتند که، گفتند ایمان یک انسان گنهکار، با ایمان فرشتگان و پیامبران، برابری می‌کند. پی آمد این پندار بی‌اساس، زنده شدن میل به گناه در دل افراد، بویژه جوانان بود. اینان، به اصطلاح طرفدار «صلح کلی» شدند و می‌گفتند، قلب باید پاک باشد، عمل چندان مهم نیست و مغفرت حق در انتظار همه عاصیان و گنه کاران است.

این نحو برداشت از ایمان، چیزی جز کج فهمی، و سطحی نگری، نیست. چگونه می‌توان همه ارزشها را از آن ایمان قلبی و شهادت لفظی دانست؟ و عمل را که میوه ایمان است، کم ارزش خواند.

چنین تفسیری از ایمان، جز ایجاد جرأت در بدکاران و احیاء روح عصیان در تبه کاران، خصوصا مستکبران و طاغوتیان ندارد، و گرنه همه جباران جهان، و زورمندان و قلدران، تحت پوشش مغفرت حق قرار می‌گیرند، آنگاه که در دل معرفت و بر زبان شهادت داشته باشند.

عامل سوم: جلوگیری از تدوین احادیث پیامبر (ص)

مقدمه

اگر گرایش‌های قومی و تعصبات خشک قبیله‌گرایی، و یا جمود ذهن و اعوجاج اندیشه، دو عامل مؤثر برای پیدایش مذاهب و اختلاف بودند، تأثیر عامل سومی به نام «منع تدوین حدیث نبوی» و جلوگیری از مذاکره و نشر آن نیز، در شکستن وحدت کلمه و ایجاد تشتت در اصول و فروع کمتر از آن دو، نبود. در سایه این ممنوعیت که تا عهد خلیفه اموی، عمر بن عبد العزیز (۱۰۱۹۹)، به صورت جدی تعقیب می‌شد و تا عصر خلافت منصور عباسی (۱۳۹ ۱۵۸)، به صورت کم رنگ باقی ماند، اخبار و روایات صحیح رسول گرامی از اذهان و اندیشه‌ها محو گردید و دومین حجت پس از قرآن مجید، دستخوش نسیان و

فراموشی شد.

ای کاش اثر منفی جلوگیری از تدوین احادیث پیامبر، منحصر به همین بود، ولی از آنجا که این نوع باز داری، در آن زمان رنگ تقدس به خود گرفته بود، پی آمد بدتری به دنبال داشت، و آن اینکه پس از شکستن منع قانونی و دعوت به تدوین حدیث از جانب خلفا، ناگهان موجی از احادیث، اقطار اسلامی را فرا گرفت و تعداد و آمار احادیث، آنچنان بالا رفت که هرگز عقل و خرد، باور نمی‌کند که فردی مانند پیامبر، هر چه هم سخنران و سخنگو باشد، با آن همه مشاغل و گرفتاری‌ها، بتواند در مدت ده سال (۱)، این همه سخن بگوید.

حدیث نبوی، در قرن دوم و سوم، چهره خود را به صورت مخروطی شکل، نشان داد، که راس مخروط در عصر پیامبر، و قاعده آن در اعصار بعدی، قرار داشت، هر چه به عصر پیامبر که منبع حدیث است، باز گردیم تعداد احادیث را کمتر، و هر چه از عصر او دورتر شویم، شماره آنرا رو به افزایش می‌بینیم، تا آنجا که احمد بن حنبل (۲۴۲ ه)، تنها متجاوز از هفت صد هزار حدیث صحیح (۱) را شمارش کرده است؛ خدا می‌داند که تعداد مجموع احادیث منسوب به آن حضرت اعم از «حسن»، «موثق» و «ضعیف»، در چه پایه می‌باشد. تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل.

داغی بازار جعل حدیث، معلول فقدان جوامع حدیثی است که شایسته بود به دست توانای صحابه پیامبر که از زبان او شنیده بودند، تالیف گردد و به عنوان سند رسمی در میان مسلمانان باقی بماند. ولی وقتی یک گفتگوی زبانی به مدت یک قرن و نیم، نوشته نشود، و ترک نگارش حدیث رنگ تقدس به خود بگیرد و تدوین آن موجب اتهام به باز داری مردم از قرآن و تفسیر شود، طبعا نوشتن احادیث، بهتر از این نخواهد بود.

اگر احمد بن حنبل، به دیده خوش بینی به احادیث موجود در عصر خود می‌نگرد و تعداد صحیح را متجاوز از هفت صد هزار، می‌اندیشد، محدث معاصر او، بخاری، احادیث صحیح خود را که تعداد آن از چهار هزار تجاوز نمی‌کند، از شش صد هزار حدیث بر می‌گزیند، یعنی از هر صد و پنجاه حدیث، فقط یک حدیث، نزد او صحیح بوده و آن را در صحیح خود آورده است. (۳)

ببین تفاوت ره از کجا است تا به کجا

ابو داوود، صحیح خود را از میان پانصد هزار حدیث، برگزید و فقط چهار هزار و هشت صد حدیث را صحیح دانست و صحیح خود را بر آن اساس تنظیم کرد.

حتی احادیثی را که بخاری و ابو داوود، صحیح انگاشته‌اند، بعدها مورد نقادی قرار گرفت و بسیاری از آن‌ها مشکوک و یا مردود تلقی شد. کافی است، بدانیم احادیث مربوط به تجسیم و تشبیه، و جبر و رؤیت خدا با دیدگان مادی در روز رستاخیز، در همین صحیح بخاری و امثال آن گرد آمده است.

قسمت اعظم این پی آمد (جعل حدیث)، معلول باز داری صحابه از تدوین حدیث پیامبر، و منع از مذاکره و آموزش آنست.

در این جا برای روشن شدن بحث، ناچاریم پیرامون موضوعات زیر، به صورت فشرده سخن گوییم:

۱ عظمت و ارزش سخنان پیامبر (ص).

۲ از چه زمانی و به وسیله چه اشخاصی کتابت حدیث ممنوع گردید؟

۳ هدف از این منع چه بود و عللی که برای آن تراشیده شده است چیست؟

۴ اسامی حدیث پردازان و تعداد احادیث ساخته شده.
۵ تأثیر احادیث موضوعه، در فرقه گرایی.

الف ارزیابی احادیث پیامبر (ص)

ارزیابی احادیث پیامبر (ص)

در عظمت سخنان پیامبر، همین قدر کافی است که قرآن مجید آن را بیان‌گر مجمل قرآن، و مقید و مخصص مطلقات و عمومات آن می‌داند، آنجا که می‌فرماید: (و انزلنا الیك الذکر لتبین للناس ما نزل الیهم و لعلهم یتفکرون) (سوره نحل / ۴۴) «قرآن را برای تو فرو فرستادیم تا آنچه را که برای مردم نازل شده است، بیان کنی و شاید آنان بیندیشند». در این آیه به جای کلمه «تقرء»، واژه «تبین» به کار رفته تا روشن شود که مبهمات قرآن باید به وسیله پیامبر بیان گردد.
در آیه دیگر، سخنان او را پیرامون دین، مربوط به خود او ندانسته است. چنانکه می‌فرماید: (و النجم اذا هوی ما ضل صاحبکم و ما غوی و ما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی) (سوره نجم / ۱ ۴).
«سوگند به ستاره، آنگاه که افتاد، یار شما گمراه نشد، و بی راهه نرفت، از روی هوای نفس سخن نمی‌گوید، بلکه وحی است که بر او فرو فرستاده می‌شود».
جمله (ما ینطق عن الهوی)، در ارزش بخشی بر سخنان او کافی است، خواه «ضمیر»، در جمله (ان هو)، به قرآن باز گردد، یا به اعم از قرآن و گفتار او، در هر حال، سخنان او، سرچشمه هوی و هوس ندارد، و چنین گفتاری، دور از خطا و لغزش خواهد بود.
هرگاه پیامبران در دعوت خود، دچار اشتباه و لغزش و یا نعوذ بالله آلوده به خلاف و گزاف شوند، به خاطر زوال اعتماد، هدف از بعثت که گرایش و هدایت مردم است، از میان می‌رود.
از این جهت، متکلمان اسلامی بر عصمت پیامبران، اتفاق نظر دارند و همگی می‌گویند که پیامبران، در رابطه با بیان اصول و احکام دین، مصون از گناه و خطا می‌باشند.
به دلیل ارزشمند بودن سخنان او است که پیوسته حاملان احادیث ستوده شده و پیامبر درباره آنان می‌گوید:
«نضر الله امرء سمع مقالتی فوعاه، و حفظها و بلغها» (۱).
«خدا چهره آن کس را زیبا سازد که سخن مرا بشنود، آن را بفهمد، حفظ کند و به دیگران برساند».

ارزش کتابت و ضبط از دیدگاه قرآن

قرآن مجید، با اصرار کم نظیری دستور می‌دهد که مشخصات دیون، وسیله نویسنده عادلی نوشته شود، و از نوشتن ریز و درشت خسته نشوند: (یا ایها الذین آمنوا اذا تداینتم بدین الی اجل مسمی فاکتبوه و لیکتب بینکم کاتب بالعدل و لا یأب کاتب ان یکتب کما علمه الله فلیکتب و لیملل الذی علیه الحق ... و لا تسأموا ان تکتبوه صغیرا او کبیرا الی اجله) (سوره بقره / ۲۸۲).
«ای افراد با ایمان، هر گاه به یکدیگر وامی به مدت معینی دادید، بنویسید، و حتما کاتب عادلی میان شما، آن را بنویسد، و نویسنده از نوشتن ابا نورزد، آنچنان که خدا تعلیم کرده است. و آن کس که بدهکار است، املاء کند، هرگز از نوشتن وام

کوچک و بزرگ به مدت مشخص، خسته نشوید».

جایی که نوشتن درهم و دینار، تا این حد از اهمیت برخوردار باشد و این همه تاکید درباره آن به عمل آید، آیا سخنان پیامبر گرامی، نعوذ بالله به اندازه درهم و دینار ارزش ندارد. شگفتا، کسانی که پس از درگذشت پیامبر، از تدوین احادیث رسالت جلوگیری کردند، برای گفتار پیامبر ارزشی به مقدار یک کالا قائل نبودند!

شکی نیست که علم و دانش، فرار و گریزپا است و کتابت و تحریر، مایه ثبات و بقاء آنست. از زمان دیرینه گفته‌اند: «العلم صید و الکتابهٔ قید، قیدوه بالکتابهٔ». اسلامی که به دانش، آن همه اهمیت داده است، چطور می‌تواند تالی تلو قرآن را نادیده بگیرد و از تدوین آن بلکه از مذاکره و آموزش آن جلوگیری کند.

رسول گرامی، اسناد فراوانی برای سران قبائل نوشته است که صورت بخش اعظم آن‌ها، در کتابهای تاریخ و حدیث و سیره محفوظ است. اگر تدوین و کتابت حدیث ممنوع بود، چرا در حال حیات خود، دست به نوشتن این آثار زد و وسیله بقاء آثار خود را فراهم آورد. (۱)

احادیثی از پیامبر در ضبط حدیث

محدثانی مانند بخاری، ترمذی، ابو داوود، احمد و دارمی، احادیثی از پیامبر گرامی نقل کرده‌اند که همگی حاکی از اجازه وی به ظبط احادیث است و ما بخشی از این احادیث را در کتاب «بحوث فی الملل و النحل» از مدارک یاد شده نقل کرده‌ایم، و خطیب بغدادی، همه را در کتاب «تقیید العلم» آورده است.

نقل همه آن‌ها در اینجا مایه گستردگی سخن می‌باشد، ما فقط به نقل آنچه بخاری که اصح صحاح به شمار می‌رود، در این مورد آورده است، اکتفاء می‌ورزیم:

۱ ابو هریره می‌گوید: در سالی که پیامبر اسلام، مکه را فتح کرد، قبیله خزاعه، به عنوان انتقام، مردی از بنی لیث را کشتند، خبر به پیامبر رسید، بر مرکب خود سوار شد و خطبه‌ای ایراد فرمود (خطبه را یادآور می‌شود)، آنگاه می‌افزاید: مردی از اهل یمن حضور رسول خدا رسید و گفت ای پیامبر خدا، این خطبه را برای من بنویس. پیامبر دستور داد که برای او بنویسند. (۲)

۲ ابو هریره می‌گوید: هیچ کس از یاران خدا، بیش از من از پیامبر نقل حدیث نمی‌کند، جز عبد الله بن عمر. زیرا او حدیث را می‌نوشت و من نمی‌نوشتم. (۱)

۳ ابن عباس می‌گوید: وقتی بیماری پیامبر شدت یافت، فرمود: «کاغذی بیاورید تا چیزی بنویسم که پس از من گمراه نشوید». عمر گفت: بیماری بر او غلبه کرده، کتاب خدا نزد ما است، برای ما کافی است. حاضران در مجلس، در آوردن و نیاوردن کاغذ، اختلاف نظر پیدا کردند؛ وقتی پیامبر، اختلاف آنان را مشاهده کرد، فرمود: «برخیزید بروید، نزد من نزاع نکنید». ابن عباس می‌گفت: مصیبت بزرگ روزی بود که میان پیامبر و نگارش نامه، ممانعت کردند (۲).

این متون سه گانه را که از صحیح بخاری گرفته و نقل کردیم، به روشنی می‌رساند که ضبط حدیث نبوی امر مکروهی نبود، وگرنه پیامبر، امر به ضبط خطبه نمی‌کرد، و دستور به نوشتن نامه تاریخی خود نمی‌داد، و عبد الله بن عمر، با نهی پیامبر، دست به نگارش حدیث نمی‌زد.

افسانه نهی از تدوین حدیث

در برابر چنین دلائل روشنی بر لزوم ضبط حدیث نبوی، امام حنابله از رسول گرامی نقل می‌کند که پیامبر فرمود: «لا تکتبوا

عنی و من کتب عنی غیر القرآن فلیمحه» (۳).

«از من چیزی ننویسید، و هر کس هر چه جز قرآن، نگاشته است نابود کند».

در مسأله بازداری از تدوین حدیث به این مقدار اکتفاء نشده است، بلکه از شخصیتهایی مانند: ابو سعید خدری، ابو موسی اشعری، عبد الله بن مسعود، ابو هریره و عبد الله بن عباس، عبد الله بن عروهٔ، عمر بن عبد العزیز، و مغیرهٔ بن ابراهیم، سخنانی نقل شده که همگی حاکی از آنست که آنان با جمع آوری احادیث مخالف بودند.

ولی انسان در حیرت است که اگر تدوین حدیث نبوی، ممنوع و یا مکروه بود و سیره سلف بر ترک آن بود، پس چرا در نیمه قرن دوم، نهضت عظیم و بیسابقه‌ای برای نقل و نشر و نگارش حدیث نبوی پدید آمد، چرا نهی رسول خدا نادیده گرفته شد؟ اگر بر ما لازم است از سلف صالح پیروی کنیم، پس لازم است برخیزیم، تمام صحاح و مسانید را آتش بزنیم، و اثری از گفتار رسول گرامی باقی نگذاریم، همچنانکه خلیفه دوم این کار را به نحوی که می‌آید انجام داد.

ب تاریخ منع تدوین حدیث

قهرمان نهی از کتابت، خلیفه دوم است، سخنانی که از او نقل خواهیم کرد، حاکی از آن است که هرگز از پیامبر در این مورد، نهی و منعی نرسیده بود و خلیفه، روی یک رشته اجتهاد و مصلحت اندیشی‌های شخصی، کتابت و نقل حدیث را ممنوع کرد. اینک برخی از گفتار و رفتارهای او:

۱ عروهٔ بن زبیر می‌گوید: عمر بن خطاب، خواست سنن پیامبر بنویسد، در این مورد با یاران پیامبر مشورت کرد، آنان کتابت آن را تصویب کردند. (۱) ولی خلیفه، پیوسته در حال تردید و طلب خیر از خدا بود که ناگهان به خاطرش آمد، پیروان شرایع پیشین، از پیامبران خود، چیزهایی را نوشتند و بر آن‌ها روی آوردند، و در نتیجه کتاب خدا را ترک کردند. (پس گفت): به خدا سوگند، من هرگز کتاب خدا را با چیزی نمی‌پوشانم. (۱)

۲ طبری، در تاریخ خود یادآور است که هر موقع عمر بن خطاب کسی را برای اداره امور به نقطه‌ای اعزام می‌کرد، سفارش می‌کرد که از محمد، کمتر سخن نقل کنید، و من همکار شما هستم (۲).

۳ ابن سعد، در طبقات خود نقل می‌کند، وقتی عمر، «قرظهٔ بن کعب» را به نقطه‌ای اعزام می‌کرد، تا چند میلی مدینه به مشایعت او رفت و یادآور شد، علت مشایعت این است که ترا تذکر دهم تا از محمد کمتر روایت کنند. (۳)

۴ ابوذر و عبد الله بن مسعود و ابو درداء، سرگرم نقل حدیث از پیامبر بودند، عمر آنان را مورد مؤاخذه قرار داد، و گفت، این چیست که پیوسته از محمد حدیث پخش می‌کنید. (۴)

۵ به خلیفه گزارش دادند که در دست مردم یک رشته کتابها است (که در آن‌ها سنن و احادیث رسول گرامی ضبط شده است). او از مردم خواست که همه را بیاورند تا وی درباره آن‌ها نظر دهد. هر کس نوشته‌ای داشت آورد، به گمان اینکه او می‌نگرد و می‌خواند و اختلاف آن‌ها را رفع می‌کند. وقتی نزد او آوردند، همه را با آتش سوزانید. آنگاه گفت آرزویی است مانند آرزوی اهل کتاب. (۵)

سخنان یاد شده، حاکی است که بازداری در تدوین و نشر حدیث نبوی، نظریه‌ای بود که پس از درگذشت رسول گرامی پدید آمد. هرگز پیامبر خدا، امت خود را از نوشتن حدیث خود که تالی تلو قرآن است، باز نداشته بود، و فکر «حسبنا کتاب الله» و چیزی مشابه آن، چنین سوک نامه‌ای را پدید آورده است.

ج فلسفه منع تدوین حدیث

فلسفه منع تدوین حدیث

خطیب بغدادی که گسترده‌تر از همه، پیرامون این موضوع سخن گفته است، به یک رشته فلسفه تراشی، دست زده که ریشه آن‌ها در سخنان خلیفه و دیگران نیز به چشم می‌خورد. مانند:

۱ نهی به خاطر این بود که مردم از تلاوت قرآن باز نمانند.

۲ نهی به خاطر این بود که حدیث، به وحی الهی، مخلوط نشود، زیرا در آن عصر، عالم و دانشمند کم بود که وحی را از حدیث جدا سازد، و بیم آن می‌رفت که حدیث در قرآن‌ها راه یابد.

۳ نهی مربوط به نگارش احادیث پیشینیان بود، تا مشابهی برای قرآن نباشد.

چنین پوزشهای نا استواری در سخنان خطیب (۱) و دیگران، همگی از قبیل علل پس از وقوع است و مرور زمان بی‌پایگی این فلسفه تراشی‌ها را ثابت کرد.

چون، اولاـ اشتغال به حدیث، مایه گرایش به قرآن است نه اعراض از آن. زیرا گفتار و رفتار پیامبر، رافع مبهمات قرآن، و بیانگر مجملات آن است، سخنان پیامبر، روح ایمان و تقوی را در انسان زنده می‌سازد و برای مرد متقی، چیزی گواراتر از قرآن نیست. از این روی، وقتی نهضت نگارش حدیث آغاز گردید، هرگز مسلمانان از قرآن اعراض نکردند.

ثانیا اگر گرایش به حدیث، مانع از اشتغال به قرآن باشد، باید مسلمانان گرد هیچ دانشی مانند علم ریاضی، طبیعی، انسانی و ... نروند و همیشه در دریای جهل و نادانی غوطه‌ور باشند.

زیرا اشتغال به علوم، مانع از اشتغال به قرآن می‌گردد، در حالی که قرآن، همه را دعوت به مطالعه در کتاب آفرینش می‌کند، و می‌فرماید: (قل انظروا ما ذا فی السماوات و لارض) (سوره یونس / ۱۰۱) «بگو بنگرید، در آسمانها و زمین چه خبر است».

اگر اندیشه یاد شده، صحیح باشد، باید سیر در زمین و مطالعه حال گذشتگان که مایه عبرت است، ممنوع باشد، در حالی که قرآن بر آن تاکید خاصی دارد. (۱)

بدتر از آن، اینکه بگوییم، فلسفه باز داری از کتابت حدیث، بیم از اختلاط قرآن به حدیث بود. این پوزش، از قبیل «عذر بدتر از گناه» است و معنی و مفاد آن، انکار اعجاز قرآن و تمایز ذاتی آن از سخنان بشری است، در حالی که عرب جاهلی، تا چه رسد به مسلمانان تربیت یافته در مکتب پیامبر، تمایز جوهری قرآن را از غیر آن به روشنی درک می‌کردند و از شنیدن آیات، آنچنان لذت می‌بردند که مدتها محو و مست جذبه و شیرینی آن بودند، این حالت در شنیدن هیچ سخنی از سخنان بشر، حتی پیامبر گرامی، به آنان دست نمی‌داد.

منع کتابت، فلسفه سیاسی داشت

بدعتی که پس از رسول خدا (ص) به عنوان منع تدوین و نشر حدیث پیامبر پی ریزی گردید، پس از درگذشت دو خلیفه نخست نیز، به صورت محدودی تعقیب شد. در عصر عثمان، تنها به روایاتی اجازه نشر داده شد که در زمان دو خلیفه اول شنیده شده بود (۱). معاویه نیز، به نشر احادیثی اجازه می‌داد که در عصر خلیفه دوم شنیده شده بود. (۲)

عبید الله بن زیاد، زید بن ارقم (صحابه پیامبر) را از مذاکره حدیث نبوی جلوگیری می‌کرد (۳). سرانجام، این بدعت تا عصر

عمر بن عبد العزیز، نشانه تقدس و احترام به قرآن شناخته شد. نویسندگان حدیث، مجبور به ترک کتابت می‌شدند. برخی جسارت را به پایه‌ای می‌رساندند که پیامبر را بشری قلمداد می‌کردند که گاهی گفتارش دستخوش خشم می‌گردد (و از حالت عادی بیرون می‌رود و سخنانی می‌گوید) (۴). قدرت منع به حدی بود که ابوبکر، پانصد حدیث، از پیامبر نوشته بود، همه را سوزاند (۵) و عمر در خلافت خود بخشنامه کرد: «ان من کتب حدیثا فلیمحه» (۶).

اکنون سئوال می‌شود:

اگر آنچه که خطیب و دیگران گفته‌اند فلسفه تراشی است و فلسفه واقعی آن نبوده است، پس هدف از منع تدوین و مذاکره حدیث چه بوده است؟

ما در پاسخ این پرسش یک جواب اجمالی داریم که تحلیل آن را به عهده خواننده محترم واگذار می‌کنیم و آن اینکه انگیزه منع تدوین حدیث با انگیزه منع نگارش وصیت پیامبر (ص)، در آخرین لحظات زندگی پیامبر، یکی بود، اگر فلسفه این منع، برای اهل تحقیق روشن است، فلسفه آن بخش نامه‌ها نیز روشن می‌باشد.

حاضران مجلس پیامبر، احساس کردند که هدف نگارش، چیزی است که مربوط به خلافت و وصایت می‌باشد و ممکن است در آن نامه، کسی برای خلافت تعیین شود و این، با آن انگیزه شخصی شورائی بودن خلافت، سازگار نخواهد بود، از این جهت مساله «حسبنا کتاب الله» را پیش کشیدند و از نگارش نامه، جلوگیری کردند. همین نکته در نقل احادیث رسول خدا نیز وجود داشت، نقل احادیثی که در آن فضائل اهل بیت، و وصایت بزرگ آن خاندان وارد شده بود، با خلافت شورائی که شالوده خلافت خلفاء را تشکیل می‌داد، سازگار نبود. از این جهت با یک رشته ظاهر سازی و تقدس مآبی از تدوین و نشر بزرگترین گنجینه معنوی جلوگیری شد و جهان اسلام را از آنچه که درباره اصول و فروع از پیامبر بزرگوار وارد شده بود محروم ساختند.

در این جا هدف دیگری نیز در کار بود، زیرا در میان یاران رسول خدا، امام علی علیه السلام ملتزم به ضبط احادیث پیامبر بود. مقام و موقعیت او و نسبت به پیامبر در کلام خود او آمده است. آنجا که می‌گوید: «انی اذا کنت سألته انبأنی، و اذا سکت ابتدأنی (۱). هر گاه می‌پرسیدم، مرا آگاه می‌ساخت و هر موقع خاموش می‌شدم، او آغاز به سخن می‌کرد». او نخستین کسی بود که امالی پیامبر را ضبط کرد، و نامه‌های او را تدوین فرمود. و به دلیل همین احاطه به سخنان پیامبر، او مرجع بزرگ در حل مشکلات پس از پیامبر بود.

منع از تدوین حدیث پیامبر، یک نوع بی‌اعتنایی به نوشته‌های امام تلقی می‌شد و در عصر اموی هدف از وضع حدیث «لا تکتبوا عنی سوی القرآن و من کتب فلیمحه غیر از قرآن از من چیزی ننویسید و هر کس هر چه نوشته است محو کند»، محو آثار علوی بود که در میان فرزندانش دست به دست می‌گشت و با محتویات آن بر بسیاری از احکام، استدلال می‌شد.

هم اکنون قسمتی از احادیث امام که پیامبر (ص) املاء فرموده و علی علیه السلام نوشته، در کتب حدیثی شیعه موجود است. (۱)

نقض بخش نامه

مرور زمان ثابت کرد که منع از تدوین آثار رسالت، به قیمت نابودی حدیث و در حقیقت احکام دین تمام می‌شد، از این جهت عمر بن عبد العزیز، به «ابی بکر بن حزم»، فقیه مدینه نوشت: به حدیث پیامبر بنگر و آن را بنویس. زیرا من از فرسودگی دانش و رفتن دانشمندان خائفم؛ جز احادیث پیامبر، حدیث کسی را نپذیر. در دانش (حدیث) تحقیق کنید و بنشینید تا

ناآگاهان را آگاه سازید، علم نابود نمی‌شود مگر اینکه حالت خفاء و سری به خود بگیرد.
با این اصرار، باز نهضت چشم گیری برای تدوین حدیث، شکل نگرفت، جز اینکه برخی به نوشتن چند دفتر آن هم به صورت نـا منظم دست زدنـد. وقتی دولت اموی سـقوط کرد، و عباسـی‌هـا زمام امور را به دست گرفتنـد، در سال ۱۴۳، دوران خلافت منصور، نهضتی عظیم برای تدوین و نشـر حدیث، پی‌ریزی گردید و افرادی مانند «ابن جریج»، در مکه و «مالک»، در مدینه، و «اوزاعی»، در شام و «ابن ابی عروه»، و «حماد بن سـلمه»، در بصره و «معمر» در یمن و «سفیان ثوری»، در کوفه، پدید آمدند، و در کنـار آنـان، «ابـن اسـحاق»، بـه نگـارش «مغـازی» دسـت یازیـد و «ابـو حنیفـه»، به تـألیف فقه، پرداخت. پیش از این زمـان، پیشوایان، از حفظ، سخن می گفتند و یا از ذخائر نامنظم و نامرتب، نقل می کردند. (۱)
مـا در عین سـتایش این عمـل، به حکم اینکه «جلو ضـرر را از هر کجا بگیری نفع است»، یادآور می‌شویم، هرگز با این اقـدام، پیامـدهای نامطلوب بخش نامه، از بین نرفت، و حدیث نبوی، سـرنوشت بسـیار دردآوری پیدا کرد که اکنون پیرامون آن بحث می کنیم.

نتائج ناگوار منع تدوین حدیث

با تاریـخ منع تـدوین حـدیث نبوی، و همچنین با تاریـخ شکسـته شـدن منع قانونی آن، و شـکوفایی مجـدد بازار حدیث، آشـنا شدیم. آنچه مهم است، آشنایی با نتائج ناگوار این بازداری است که منجر به پیدایش مذاهب فراوانی درباره اصول و عقائد، و تفسیر و تاریخ و فضائل و مناقب، گردید. تصویر نیم رخی روشن، از تراژدی، در گرو نگارش رساله مستقلی است که با هدف ما چنـدان سازگار نیست؛ از این جهت به صورت فشـرده و گـذرا، این بحث را به پایان می‌رسانیم. کسانی که بخواهند در این موضوع به صورت گسترده مطالعه کنند، لازم است به کتابهایی که در زیر نام می‌بریم مراجعه کنند. (۲)
الف نابودی جوامع نخستین حدیثی
نخستین خسارتی که از رهگذر منع تدوین حدیث، متوجه جامعه مسـلمین گردید، نابودی جوامع اولیه حدیث بود که به وسیله یاران رسول گرامی نوشـته شده بود و همگی به وسـیله خلیفه دوم، طعمه آتش گردید. تاریخ، هر چند اسامی همه نویسـندگان آن‌هـا را معین نکرده، و اگر هم معین کرده مـا از آن اطلاع نـداریم، ولی چون هنوز معنویت و تربیت پیامبر، سایه افکن بود، و علائق دنیوی، دامنگیر صـحابه رسول خدا نشده بود، قطعا نویسـندگان احادیث، با اخلاص کاملی، دست به ضبط سخنان پیامبر زده بودند و همه را از خود پیامبر و یا به وسیله یک شخص، از آن حضرت شنیده بودند. اضاعه این همه اسناد و دلائل هدایت را، جز خسارت، نمی‌توان چیز دیگری نامید.
ب بازداری دیگران از اقدام به ضبط
زمزمه منع تـدوین حـدیث نبـوی، پس از درگـذشت پیـامبر (ص) آغـاز گردیـد، و در عصـر خلیفه دوم به صورت بخش نـامه درآمد. این کار سـبب شد، آن گروه از صـحابه که در پرتو حافظه‌های قوی، سخنان وحی گونه پیامبر را به خاطر داشتند، همه را به دست فراموشـی بسـپارند و بـا مرگ خود، آن‌هـا را به دیـار فنـا ببرنـد؛ زیرا ترویـج و تشویق به آن، مـایه تکامـل، و منع و بازداری، مایه افول و خاموشی چراغ علم و دانش است.
ج ترک مذاکره احادیث
در اثر بخش نامه خلیفه، حـدیث نبوی متجاوز از یک قرن و ربع، مورد مذاکره قرار نگرفت. زیرا خلیفه دوم، اصـرار بر کاسـتن نقل حـدیث از پیامبر داشت، و خلیفه سوم و معاویه، بر احادیثی صـحه می‌نهادنـد که در عصـر دو خلیفه نخست، مجاز و حالت

قانونی پیدا کرده بود، این گونه بی اعتنائی به حدیث، در این مدت، مایه فراموشی بسیاری از احادیث، و یا پیدایش کاستی و فزونی در آن‌ها گردید که خود کمتر از فراموشی نیست.

د زمینه ساز وضع آشفته بازار حدیث

روزی که محدثان اسلامی، گویا به تشویق منصور، دست به نگارش حدیث زدند، به تصریح سیوطی، جز یک رشته دفاتر نامنظم، چیزی در اختیار محدثان نبود، عشق و علاقه حکومت و مردم به شنیدن آثار رسالت، سبب شد که رندان دنیا پرست از طریق جعل و وضع حدیث، برای خود مقام و موقعیتی کسب کنند و بر کرسی مقدس استادی حدیث تکیه زده و گروهی را دور خود گردآورند. اگر آن جوامع نخستین در دست بود، و احادیث رسول گرامی پیوسته دست به دست می‌گشت، دیگر شیادان، از آب گل آلود، موفق به صید ماهی نمی‌شدند، ولی متأسفانه آشفتگی بازار حدیث، مایه عظمت و موجب موفقیت آنان گردید.

کتب رجال، کذابان و وضاعانی را معرفی می‌کند که برای دست یابی به مقام و منصب، یا ثروت و مال، و یا اعمال تعصب و لجاجت بر ضد گروهی، دست به وضع حدیث زدند. تنها علامه امینی (۱)، اسامی هفت صد نفر را به ترتیب حروف الفبا، در کتاب «الغدیر»، گرد آورده است، و اگر این کار مجددا به صورت گروهی انجام گیرد، آمار وضاعان، از این هم تجاوز می‌کند.

انسان، در آغاز کار تصور می‌کند که واضعان حدیث، به جعل یک و دو حدیث اکتفا می‌ورزیدند و دست از شیطنت بر می‌داشتند، در حالی که جریان بر خلاف این اندیشه ابتدائی است. آنان در ارتکاب این گناه، بر یکدیگر سبقت می‌جستند، و هزاران دروغ، از لسان پیامبر گرامی (ص) نقل می‌کردند. کافی است بدانیم:

۱ عثمان بن مقسم، سازنده بیست و پنج هزار حدیث بود.

۲ صالح بن احمد قیراطی، به ده هزار حدیث دست درازی کرد.

۳ تنها موضوعات و مقلوبات چهل تن از وضاعان که اسامی آنان در تاریخ آمده است به ۶۸۴/۴۰۸ هزار حدیث می‌رسد. (۱)

تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل. در این صورت دیگر از گفتار یحیی بن معین، راوی شناس معروف، در شگفت نخواهی بود، آنجا که می‌گوید: «از کذابان، آن قدر حدیث نوشتیم که تنور را به وسیله همان نوشته‌ها روشن و داغ کردیم تا آنجا که توانستیم نان بپزیم» (۲).

و یا بخاری می‌گوید: «من دویست هزار حدیث غیر صحیح را حفظ هستم» (۳).

ه صالحان و جعل حدیث

شگفتی این جا است که برخی از صالحان و زاهدان و معروفان به تقوی و پرهیزکاری، به عنوان یک عمل عبادی، دست به وضع احادیث می‌زدند تا از این طریق، مردم را به تلاوت قرآن و انجام یک رشته اعمال خیر، راغب سازند. یک قسمت از این روایات جعلی، مربوط به فضائل سور است که تفاسیر را پر کرده است.

«یحیی بن سعید قطان»، از رجال معروف اهل سنت، می‌گوید: چیزی در میان صالحان رایج‌تر از دروغ ندیدم (۴).

قرطبی، در این مورد سخن جالبی دارد، وی می‌گوید: گروهی، وضع حدیث را وظیفه دینی اندیشیده تا از این طریق مردم را به کارهای نیک دعوت کنند، مانند ابو عصمت مروزی، و محمد عکاشه کرمانی، و احمد بن عبد الله جویباری. مثلا به ابو عصمت گفتند: این همه احادیث را پیرامون فضائل سور قرآن چگونه از «عکرمه» از ابن عباس، نقل می‌کنی؟ وی در پاسخ گفت: من دیدم مردم از قرآن روی بر گردانیده‌اند و به فقه ابی حنیفه و مغازی ابن اسحاق، روی آورده‌اند، از باب وظیفه، به

وضع حدیث، پیرامون این سوره‌ها دست زدم (۱).

و وضع حدیث درباره خلفاء و پیشوایان

مشکل دیگر در این باره، احادیث فضائل است که کتابهای حدیث و سیره و تاریخ را پر کرده است. تو گویی، پیامبر برای تجلیل شخصیتهایی آمده که بعدها دیده به جهان خواهند گشود و پست‌های سیاسی و مذهبی را اشغال خواهند کرد. هر فرقه‌ای برای پیشوای خود دست به جعل حدیث زده، و کمتر شخصیت سیاسی و مذهبی است که برای او فضیلتی از پیامبر نقل نکرده باشند.

کتابهای مناقب و تراجم، روایاتی درباره فضائل ائمه چهارگانه اهل سنت، ابو حنیفه و شافعی و مالک و احمد بن حنبل، نقل کرده‌اند و تنها مراجعه به تاریخ بغداد، در ترجمه ابو حنیفه، در این مورد کافی است (۲). گروهی که دستشان از وضع حدیث کوتاه بود، و موقعیت آن چنانی نداشتند تا در شمار بازی گران حدیث در آیند، به فکر نقل خواب در حجمی گسترده افتادند. و ناقلان رؤیاهایی در مورد شخصیتها شدند.

ز پی ریزی مذاهب در بازار آشفته حدیث

بازار آشفته حدیث که متجاوز از یک قرن و ربع در گردونه منع تدوین و مذاکره بود، آنگاه که به دست افراد فرصت طلب و دنیا خواه و گاهی، زاهدان و صالحان نادان افتاد، آنچنان آشفتگی در معارف و مسائل مربوط به اصول، عقائد، تفسیر، تاریخ، و مناقب و فضائل پدید آورد که همه اصحاب مذاهب، برای عقاید و اصول آراء خود، مدارکی از حدیث پیامبر به دست آوردند. زیر بنای عقائد تمام فرق اسلامی را احادیثی تشکیل می‌دهد که محدثان، آن‌ها را در کتابهای خود آورده‌اند.

آیا با این وضع، می‌توان شک کرد که باز داری از تدوین حدیث پیامبر، زمینه ساز پیدایش مذاهب مختلف اسلامی، در قلمروهای عقائد و تفسیر و فقه، بوده است؟

عامل چهارم: احبار یهود و راهبان مسیحیان یا قهرمانان میدان اساطیر

احبار یهود و راهبان مسیحیان یا قهرمانان میدان اساطیر

منع و جلوگیری از نگارش و انتشار حدیث نبوی، خسارات زیادی در جامعه اسلامی پدید آورد، و از خسارتهای بارز آن، این بود که به علماء یهود و نصاری که در سلک مسلمانان در آمده بودند، فرصت داد که اساطیر و افسانه‌ها را به عنوان سخنان پیامبران پیشین در میان مسلمانان منتشر سازند، مضامین عهد عتیق و جدید را که وسیله گروهی از علماء دین فروش، تحریف و نسخ شده بود، به صورت وحی الهی که بر قلوب پیامبران پیشین نازل شده است، در اختیار پیر و برنای جهان اسلام قرار دهند، و در نتیجه، یک رشته عقائد و اصول که ارتباطی به اسلام نداشت، پی ریزی شد و کلام الهی و قصص قرآن و حالات پیامبران از طریق این گروه تفسیر گردید.

حس کنجکاوی انسان، هرگز ساکت و آرام نمی‌نشیند و پیوسته انسان را به کشف مجهولات، تحریک می‌کند. هر گاه حس یاد شده، از طریق صحیح اشباع گردد، نتایج درخشنده‌ای به بار می‌آورد و در غیر این صورت به افسانه‌ها، روی می‌آورد، و با چنین مایه‌های بی‌پایه، خود را راضی می‌سازد.

آیات معارف قرآن، بی‌نیاز از بیان و تفسیر نیست. علاقه انسان به شناخت حالات پیامبران گذشته، از علاقه انسان به تاریخ

جهان و بشر، سرچشمه می گیرد. و تکامل جامعه در هر تاریخ، حکومت و ملت را با حوادث و مسائل جدیدتری روبرو می‌سازد. درست است که وظیفه امت اسلامی این بود که پاسخ این نیازها را در کتاب خدا و گفتار وارثان علوم او، جستجو کند، لیکن هرگاه، سنت که نقش بزرگی در رفع این مشکلات دارد، در بند «منع» قرار گیرد و وارثان علوم پیامبر (ص) از بیان گفتار آن حضرت ممنوع باشند، طبعا خفاشان جامعه، غیبت خورشید را مغتنم می‌شمرند، و یکه تاز میدان حدیث و تفسیر و تاریخ می‌شوند، و حس کنجکاوی انسانها را با یک رشته اوهام، اشباع می‌سازند.

جالب توجه است، در شرایطی که شخصیتهایی مانند ابوذر و عبد الله بن مسعود، و ابو درداء، توبیخ می‌شوند، و به آنان گفته می‌شود: چرا پیوسته از پیامبر، حدیث منتشر می کنید، به «تمیم اوسی داری»، که عمری را در مسیحیت گذرانده بود و در سال نهم هجرت، اسلام آورد، در عصر عمر (عصر منع حدیث نگاری)، اجازه داده می‌شود که در مسجد پیامبر به داستان سرایی بپردازد. و او در این مقام، تا پایان خلافت عمر و عثمان، باقی می‌ماند و پس از قتل عثمان، راهی شام می‌شود. (۱)

ناگفته پیداست، در حالی که مردم تشنه شنیدن اخبار گذشتگانند، دشمنان قسم خورده اسلام، در لباس دین، آنان را با چه معارف و علومی آشنا می‌سازند؟

روی این اصل، می‌بینیم از عصر خلیفه دوم به بعد، احبار یهود و راهبان مسیحیان، با کسب مجوز قانونی، بدون هیچ واهمه و پروایی به صورت بیانگر تاریخ و قصص پیامبران، و ناشران معارف برگرفته از «عهدین»، در می‌آیند، و آنقدر به خلفاء، نزدیک می‌شوند که آنان مشکلات دینی خود را با چنین افرادی در میان می گذارند، و حکم الهی را از ایشان می‌پرسند. در نتیجه، آنچنان چهره تاریخ و حدیث را با افسانه‌های کهن، و پندارهای بی‌اساس، مشوش می‌سازند که خامه از تشریح آن عاجز و ناتوان است. تلاش‌های احبار در پخش اوهام، به ضمیمه فعالیتهای مرموزانه زندیقهایی مانند «عبد الکریم بن ابی العوجاء» که به هنگام اعدام، از وضع چهار هزار حدیث و پخش آن در میان احادیث اسلامی پرده برداشت (۱)، صفحاتی از تاریخ را به خود اختصاص داده است.

این عامل، گذشته از اینکه چهره معارف و تاریخ و تفسیر و حدیث را پس پرده مجهولات و موضوعات زیادی مستور داشت، مایه پیدایش بسیاری از مذاهب و نحله‌ها، گردید که «قارچ» گونه در سرزمین‌های اسلامی روییدند، و در حقیقت، عامل چهارم (احبار و راهبان) برای پیدایش مذاهب از عامل سوم که در گذشته پیرامون آن سخن گفتیم (منع تدوین حدیث)، سرچشمه گرفت.

در میان گذشتگان، دانشمند معروف تونسی، ابن خلدون، بهتر از همه این حقیقت را درک کرده است.

داوری ابن خلدون درباره کتب تفسیر

داوری ابن خلدون درباره کتب تفسیر

«در کتابهای تفسیر سخنان بی سر و ته زیاد است. و علت آن این است که جامعه اسلامی در آن روز، دور از کتاب و علم بودند، و چادر نشینی و بی‌سوادی، بر آنان غالب بود و اگر به شناخت چیزی راجع به آغاز آفرینش، علل اشیاء و راز هستی، علاقه پیدا می کردند، از اهل کتاب می‌پرسیدند و افرادی مانند «کعب احبار» و وهب منبه، و عبد الله بن سلام، مرجع این پرسش‌ها بودند. از این روی، می‌بینیم، کتابهای تفسیر، از سخنان آنان پر است. نویسندگان تفسیر، در شرح سخنان آنان راه

مسامحه را در پیش گرفتند، در حالی که ریشه این گفتار، یا تورات و یا مجعولات آنان است» (۱).

در قرن چهاردهم اسلامی که مسلمانان به فریبکاری‌های «مستشرقان»، پی بردند، کمی جرأت یافتند تا در مراکز علمی، پرده‌ها را بالا بزنند، بگونه‌ای که شیخ محمد عبده (م ۱۳۲۲)، به روشنی از حماد بن زید، نقل می‌کند که زندیقان چهار هزار حدیث، جعل و در میان مسلمانان پخش کردند. آنگاه «عبده» می‌افزاید، این ارقام، مربوط به مقدار اطلاع «حماد» است و گرنه تعداد احادیث مجعول، بیش از اینهاست؛ زیرا تنها «ابن ابی العوجاء، به هنگام اعدام گفت: در میان احادیث شما، چهار هزار حدیث جعل کردم که به وسیله آن، حلال را حرام و حرام را حلال کردم (۲).

ابن ابی العوجاء (ربیب)، محدث معروف حماد بن سلمه بود و در خانه او بزرگ شد. وی در کتاب‌های «حماد»، دخل و تصرف کرده است.

در این مورد، کافی است بدانیم که محدثان، از «حماد بن سلمه» نقل می‌کنند که وی از قتاده، او از «عکرمه» و او از ابن عباس، نقل می‌کند که پیامبر، خدا را به صورت انسان امرد، با موی «مجعد» که لباس سبزی بر تن داشت، دیده است. و در حدیث دیگری آمده که او را به صورت جوانی امرد، فاقد هر نوع پوششی مشاهده کرده است (۳).

وجود چنین احادیثی در کتابهای «حماد»، نتیجه دخل و تصرف ابن ابی العوجاء است که در خانه او پرورش یافته بود.

محقق معاصر، ابوریه، می‌نویسد: آنگاه که دعوت اسلام قوی و نیرومند گردید و بازوی آن توانا گشت، و قدرتهای مخالف شکسته شد، مخالفان دیرینه اسلام که پیوسته سد راه انتشار آن بودند، وقتی از نبرد رویارو با آن، مأیوس گشتند، از طریق حیله و مکر، به فکر خیانت افتادند و از آنجا که قوم یهود از سر سخت‌ترین گروه‌های مخالف اسلام بودند، تصمیم گرفتند که به اسلام تظاهر کنند ولی دین خود را در دل نگاه دارند که بتوانند حیله‌های مؤثری را به کار ببرند. (۱)

سالوس بازی احبار و راهبان، گروهی از محدثان اسلامی را شیفته خود ساخت؛ از این جهت در تفسیر آیات قرآن که مربوط به آفرینش آسمان و زمین و انسان، سرگذشت امم پیشین و حالات پیامبران است، به آنان مراجعه کردند و افرادی به نام‌های «عکرمه» و «مجاهد» و «عطار» و «ضحاک»، ریزه خوار علم و دانش آنان بودند. متأسفانه کتاب‌های تفسیر، از اقوال این گروه‌ها مالامال است و کافی است بدانید، مجاهد آیه مربوط به شفاعت پیامبر را (عسی ان یبعثک ربک مقاما محمودا)، که مفاد آن این است، «شاید پروردگارت مقام پسندیده‌ای برای تو برگزیند» چنین تفسیر کرده است: خدا پیامبر را در کنار خود در عرش می‌نشاند. وقتی به «اعمش»، گفته شد که مجاهد این تفسیر را از چه کسی گرفته است؟ گفت: از اهل کتاب (۲).

کتاب‌هایی که اخیرا به عنوان «سنت گرایی»، به کمک مالی «آل سعود»، چاپ و منتشر می‌شود، همگی متأثر از احادیث تشبیه و تجسیم، و جبر و حاکمیت قدر بر افعال انسان است و یادگار اندیشه‌های احبار و رهبان می‌باشد. به عنوان نمونه کتاب‌های زیر را مطالعه فرمایید:

۱ «الاستقامهٔ»، نگارش حشیش اصرم،

۲ «التوحید»، نگارش ابن خزیمه،

۳ «النقض»، نگارش عثمان بن سعید دارمی،

۴ «السنهٔ»، نگارش عبد الله فرزند احمد بن حنبل.

در همه این کتابها، اصول اسلام و عقائد اصیل آن، در جسم بودن خدا، جلوس او بر عرش جسمانی که بالای آسمان‌ها است، حاکمیت تقدیر الهی بر تمام جهان و انسان و حتی بر اراده خود خدا، و منزه نبودن پیامبران از خلاف و گناه، خلاصه می‌شود. اکنون پس از گذشت چهارده قرن از بعثت پیامبر گرامی، کتابهای یاد شده، به عنوان بازگشت به اسلام واقعی که همان اسلام

صحابه و تابعان است، تحت شعار «سلفی گری»، چاپ و منتشر می‌شود و «ابن تیمیه»، فریادگر این بازگشت در تاریکی‌های قرن هشتم، و محمد بن عبد الوهاب، مجدد راه و رسم او است.

اکنون ما برخی از متظاهران به اسلام را که متأسفانه در دستگاه خلفاء نفوذ مؤثری داشتند، معرفی می کنیم و نمونه‌ای از احادیث آنان را نیز یادآور می‌شویم:

کعب الاحبار

نام او «کعب»، فرزند «ماتع» و از قبیله «حمیر» بود. به قولی، وی در خلافت ابی بکر، اسلام آورد، و به قولی در خلافت عمر. سرانجام از «یمن»، به مدینه منتقل شد و گروهی از صحابه، مانند «ابو هریره» و غیره، از او اخذ حدیث کردند. او در زمان خلافت عثمان درگذشت. وی توانست در مدت کمی، افکار مسلمانان «عاصمه» را به خود جلب کند. تا آنجا که «ذهبی» درباره او می گوید:

«او از منابع علم و دانش، و از بزرگان علماء اهل کتاب بود، گروهی از تابعان از او نقل حدیث کرده‌اند، و در صحیح بخاری و غیره، از او روایاتی نقل شده است» (۱).

او در پوشش «آگاهی از کتب عهدین» خصوصا «تورات»، توانست عقائد یهود را در میان مسلمانان، پخش و به عنوان وحی اهلی در عهدین، جا زند، از این جهت، در روایات او مساله «جسم بودن خدا» و «رؤیت او» کاملا مشاهده می‌شود و این دو مساله که بعدا از وی در شمار عقائد الهی حدیث درآمد، جزء اساسی‌ترین عقائد او به شمار رفت. هم اکنون انکار رؤیت خدا در آخرت از دیدگاه سلفی‌ها، مایه الحاد و انکار یک اصل ضروری اسلام است.

کعب و مساله «تجسم خدا»

کعب می‌گوید: «خدا به زمین نگریست و گفت من به برخی از نقاط تو گام خواهم نهاد. در این موقع کوه‌ها اوج گرفتند (کبر ورزیدند)، ولی صخره (بیت المقدس)، اظهار تواضع کرد، خدا گام بر روی آن صخره نهاد، و گفت: این مقام من، و نقطه‌ای است که در آن محشر بر پا می‌شود، و جای بهشت و آتش من است و جایگاه میزان من است و من پاداش دهنده اطاعت کنندگان هستم» (۲).

کعب، در این گفتار، گذشته از اینکه «جسم بودن خدا» را مطرح می‌کند، اصرار بر قداست «صخره» بیت المقدس دارد که آنجا را مرکز همه چیز معرفی کند و از این طریق عقائد یهود را میان مسلمانان، منتشر سازد.

اصرار بر رؤیت خدا

از سخنان او است که خداوند، تکلم و رؤیت خود را میان موسی و محمد تقسیم کرد، تکلم را به کلیم و دومی را از آن پیامبر اسلام قرار داد. (۱)

در پرتو این گونه احادیث، مساله، «رؤیت خدا» در دنیا و آخرت و یا خصوص روز رستاخیز، از اساسی‌ترین عقائد اهل حدیث به شمار آمده است، به گونه‌ای که شیخ اشعری با تعدیلی که در عقیده اهل حدیث پدید آورد، نتوانست آن را از پیکر عقیده این گروه جدا سازد و سرانجام بر آن صحه نهاد.

ابو هریره، بازگو کننده افکار «کعب»

در زنـدگی کعب، آمده است که «گروهی از صـحابه از او نقل روایت کرده‌اند»، یکی از آن افراد، ابو هریره است که افکار او را به نوعی در میـان مسـلمین منتشـر سـاخته است. در اینجا بـذکر نمونه‌ای از این قسـمت می‌پردازیم تا دریابیم چگونه «حبری» یهودی، عقل و خرد یک صحابی را ربوده است تا بازگو کننده افکار او باشد.

«عکرمـهٔ» می‌گویـد: «روزی ابن عبـاس نشسـته بود. مردی وارد شـد و به او گفت: سـخن شـگفت آوری را از کعب شـنیدم. او دربـاره خورشـید و مـاه سـخن می‌گفت» عکرمـهٔ می‌گویـد: «ابن عبـاس که تکیه کرده بـود راست نشسـت و گفت: آن سـخن چیست؟ آن مرد از قول کعب گفت: روز قیامت، خورشـید و ماه را به صورت دو گاو نر ساق بریده می‌آورند و در میان آتش می‌اندازند».

عکرمـهٔ می‌گویـد: «ابن عباس با شـنیدن این سـخن، در حالی که لب‌هایش از خشم می‌لرزیـد، گفت: کعب دروغ گفته! کعب دروغ گفته! کعب دروغ گفته است! این مرد یهودی است و می‌خواهـد انـدیشه‌های یهودی گری را وارد اسـلام کند. خدا برتر از آن است که مخلوق مطیع و رام خود را عـذاب کنـد. مگر سـخن خـدا را نشـنیده‌اید که می‌گوید: (و سـخر الشـمس و القمر دائبین) (ابراهیم / ۳۳).

«ماه و خورشید را که دو مخلوق فرمانبردار هستند، به کار گرفت».

چگونه خـدا، دو موجودی را که خود، آن‌ها را به عنوان «فرمان‌بر» می‌سـتاید، عـذاب می‌کند؟ خدا این «حبر» یهودی را بکشد. در دروغ گفتـن چـه بی‌بـاک است! چـه دروغ بزرگی بر این دو مخلـوق فرمـانبردار خـدا بسته است! آنگـاه، ابن عبـاس کلمه «استرجـاع» را بر زبـان جـاری سـاخت، و چوبی به دست گرفت و بـا آن، بر زمین می‌زد، و به همین حالت بود تا اینکه سربلند کرد و آن چوب را انـداخت. تو گویی سـخنی به خاطرش آمد که از رسول خدا شـنیده است، گفت: مایلید من آنچه از رسول خـدا درباره آفتاب و ماه و سـرانجام آن‌ها شـنیده‌ام، نقل کنم؟ همگی گفتنـد: بلی. گفت: از رسول خدا درباره خورشـید و ماه سئوال کردم. او چنین فرمود: ...» (۱).

اکنون ببینیم، چگونه ابو هریره نحن کعب را بازگو می‌کند و آن را به پیامبر نسبت می‌دهد.

ابو هریره می‌گویـد: «پیامبر فرمود: خورشـید و ماه، در روز رسـتاخیز به صورت دو گاو نر ساق بریده در جهنم هسـتند. یکی از حاضـران به ابو هریره گفت: مگر این دو موجود چه گناهی کرده‌اند، که به چنین سـرنوشتی دچار شوند؟! ابو هریره گفت: من از پیامبر برای تو حدیث می‌آورم، تو می‌گویی این دو موجود چه گناهی مرتکب شده‌اند؟» (۱).

در این جـا از تقـارن این دو حـدیث به دست می‌آیـد که مضـمون حـدیث، یک انـدیشه اسرائیلی بیش نبوده است، ولی چون کعب، پیـامبر اکرم را درک نکرده بود، نمی‌توانست به پیـامبر نسـبت بدهـد. لیکن شـاگردان او که عصـر پیامبر را درک کرده بودند، به آسانی می‌توانستند زبان خود را به دروغ بیالایند و این اندیشه را به رسول گرامی اسلام نسبت دهند.

تنها ابو هریره نیست که این حدیث را نقل می‌کند، بلکه انس ابن مالک نیز آن را نقل کرده است. (۲)

مجامله با خلیفه دوم

جای تأسف است که این فرد یهودی با مکر و خـدعه مخصوص تبار خود، توانست علاقه خلیفه دوم را به خود جلب کنـد. ابن کثیر شامی می‌نویسد: «او در خلافت عمر اسـلام آورد، و پیوسـته از کتاب‌های گذشـتگان برای وی سـخن می‌گفت، و عمر نیز

می‌پذیرفت، تا اینکه به مردم اجازه داد که به سخنان او گوش دهند، سرانجام، آنچه نزد او از استوار و نا استوار بود، نقل کرد، در حالی که امت اسلامی به یک سخن از سخنان او نیاز نداشت» (۳).

کعب، به عناوین مختلف، توجه خلیفه دوم و نیز عثمان را به خود جلب می‌کرد.

۱ روزی کعب به خلیفه گفت: کتاب‌های پیشینیان، تو را شهید و پیشوای دادگر معرفی می‌کند، و اینکه در اجراء حق و عدالت از ملامت کنندگان، هراسی نداری.

خلیفه، روی حسن ظنی که به «کعب» داشت، گفت: سخن اخیر درست است، ولی من کجا و شهادت کجا.

۲ روزی خلیفه، مجرمی را می‌زد، کعب الاحبار، جریان را دید و به او گفت، خلیفه دست نگهدار، به خدایی که جانم در دست او است، در تورات نوشته است، وای بر حاکم زمین از دست حاکم آسمان. عمر فورا پاسخ داد: «الا من حاسب نفسه»، (مگر حاکمی که به حساب خود برسد). کعب گفت: به خدایی که جان من در دست او است، عین این گفتار در کتاب نازل از جانب خدا، بدون کم و زیاد وارد شده است. (۱)

۳ روزی جلاد به امر خلیفه، مجرمی را تازیانه می‌زد، ناگهان مجرم، زیر تازیانه گفت: «سبحان الله». خلیفه دستور داد که جلاد او را رها سازد. در این موقع «کعب» خندید. وقتی خلیفه علت آن را پرسید، او فورا عمل خلیفه را توجیه کرد و گفت: «سبحان الله»، مایه تخفیف از عذاب است، یعنی عمل تو ای خلیفه یک اصل الهی دارد (۲).

این یهودی روباه صفت، با کردار و گفتار خویش، عواطف خلیفه را بسوی خود جلب کرد، بگونه‌ای که خلیفه‌ای که از نشر و تدوین حدیث رسول گرامی، جلوگیری می‌کرد، به او اجازه نقل قصص و داستان و حدیث و روایت داد و سرانجام آنچه نباید انجام بگیرد، تحقق پذیرفت.

کعب در خلافت عثمان

پس از قتل عمر، او به انواع حیله و مکر توانست در قلب خلیفه بعدی، برای خود جای باز کند، به گونه‌ای که خلیفه، مشکلات فقهی را با او در میان می‌گذارد.

۴ مورخ معروف، مسعودی می‌نویسد: «روزی عثمان از کعب سئوال کرد، اگر کسی زکات مال خود را بپردازد آیا در آن مال باز برای دیگران حقی هست؟ کعب گفت: خیر. ابوذر در مجلس بود، از شنیدن گفتار کعب خشمگین شد، و با عصا بر سر و سینه کعب کوبید و گفت دروغ می‌گویی ای فرزند یهودی. آنگاه آیه ۱۷۷ سوره بقره را خواند که در آن علاوه بر پرداخت زکات، کمک به بستگان و یتیمان و بینوایان و دیگران نیز سفارش شده است». (۱)

۵ مسعودی می‌نویسد: «خلیفه از کعب سئوال کرد، آیا صحیح است ما مقداری از بیت المال را در رفع مشکلات خود برداریم و به تو نیز بدهیم؟ کعب پاسخ مثبت داد. این بار نیز «ابوذر» عصای خود را بر سینه کعب کوبید و گفت ای فرزند یهودی، چقدر در مسائل دینی جری هستی. خلیفه از کار ابوذر ناراحت شد، و گفت ترا دیگر نبینم» (۲).

۶ وی می‌نویسد: «عبد الرحمان بن عوف، دوست دیرینه خلیفه (سوم)، در زمان حیات او در گذشت. ثروت نقدینه او را در برابر عثمان چیدند، دیگر خلیفه نتوانست طرف مقابل خود را ببیند. عثمان گفت: امیدوارم که خدا عبد الرحمن را پاداش نیک دهد، زیرا زکات می‌پرداخت، و مهمان نواز بود، و یک چنین ثروتی را نیز پس از خود به جای گذارد. کعب خلیفه را تصدیق کرد. در این موقع عصای ابوذر به جای سینه کعب، سر او را نشانه گرفت و بر آن فرود آمد و گفت: ای فرزند یهود، مردی می‌میرد و چنین ثروت کلانی از خود می‌گذارد، باز می‌گویی: خدا به او خیر دنیا و آخرت بدهد. من از پیامبر خدا شنیدم که

فرمود خوش ندارم بمیرم و به اندازه یک «قیراط» از خود بگذارم. عثمان از گفتار ابوذر ناراحت شد و گفت: روی خود را دور کن» (۱).

پیش گویی از سلطنت معاویه

کعب الاحبار در سال ۳۴ هجری، یک سال پیش از قتل خلیفه سوم، درگذشت، ولی از تبدیل خلافت به سلطنت، و اینکه برای امت مایه رحمت است، گزارش می‌داد. وی می گفت: «زادگاه پیامبر مکه و هجرت او به «طیبه»، و سلطنت او در شام خواهد بود» (۲).

و نیز از گفتار او است: «آغاز این امت نبوت و رحمت است، و سپس خلافت و رحمت است، آنگاه سلطنت و رحمت است، بعد از آن پادشاهی و جباریت خواهد بود، در این حالت دل زمین بهتر از روی آن است» (۳).

مقصود از مقطع سوم، حکومت معاویه است که آن را سلطنت و رحمت می‌خواند. گفتار کعب به صورت کمرنگ در صحاح و مسانید وارد شده است. ترمذی می گوید: «پیامبر فرمود: سی سال خلافت است، سپس پادشاهی» (۴). و ابو داوود نقل می کند که فرمود: «سی سال جانشینی از نبوت است، آنگاه خدا به هر کس بخواهد قدرت و ملک می‌بخشد» (۱).

از میان صحابه، گروهی مانند ابو هریره از کعب اخذ حدیث کرده‌اند. همین گفتار کعب در روایات ابو هریره نیز وارد شده که: «الخلافة بالمدینة و الملک بالشام» (۲).

این احادیث و گزارشها، شالوده خلافت معاویه را ریخت و دلها را متوجه او کرد.

رمز نفوذ فرهنگ بیگانه

نفوذ فرهنگ بیگانه در میان یک ملت در گروه دو مطلب است:

۱ ناشران فرهنگ بیگانه خود را عالم و دانشمند، معرفی می کنند و به قدری سخن می گویند که ساده لوحان، آنان را «اوعیة العلم» و منابع دانش می‌پندارند.

۲ آنان پیوسته با مراکز قدرت ارتباط برقرار می کنند و از قدرت آنان در تعقیب اهداف خود بهره می گیرند.

اتفاقا هر دو شرط درباره کعب، کاملا فراهم شد. او به عنوان عالم و دانشمند و آگاه از عهدین، وارد مدینه شد، و به قدری سخن گفت که اذهان صحابه پیامبر را به خود جلب، و برای اخذ حدیث آماده کرد. سپس با مرکز قدرت، آنچنان مربوط شد که عثمان، مشکلات خود را با او در میان می گذاشت. و مثل ابوذر غفاری را به علت مخالفت با او توبیخ می کرد.

این بررسی اجمالی از زندگی یک فرد یهودی است که با مکر و حیله، در میان مسلمین برای خود جا باز کرد و به تشویش احادیث پرداخت. کسانی که بخواهند از سخنان و اندیشه‌های او آگاه شوند، به کتابهای یاد شده در پاورقی، مراجعه فرمایند (۱).

وهب منبه یمنی، مروج حکومت تقدیر بر افعال انسان

کعب احبار در سال ۳۴ هجری درگذشت و روایاتی بی‌اساس را که همگی اسرائیلیات است، در میان مسلمانان پخش کرد. پس از مرگ او مسلمانان به یک اسرائیلی دیگر، گرفتار شدند که بسان سلف خویش در پخش روایات اسرائیلی سعی بلیغ داشت و آن «وهب بن منبه» است.

ذهبی می‌نویسد: «او در آخر خلافت عثمان چشم به جهان گشود، مطالب زیادی از کتب یهود نقل کرد، و در سال ۱۱۴ درگذشت» و نیز می‌نویسد: «او دانشمندی بود از اهل یمن، که در سال ۳۴ متولد شد، اطلاع وسیعی از عهدین داشت و در این مورد زحمت زیاد کشیده بود». بخاری و مسلم در صحیح‌های خود، از او به وسیله برادرش «همام» نقل حدیث کرده‌اند (۲). «کتاب زندگی پیامبران به نام «قصص الابرار و قصص الاخیار» از او به جا مانده است» (۳).

ای کاش او در مرز داستان سرایی توقف می‌کرد و با عقائد مسلمین بازی نمی‌کرد. او در کشمکش مساله جبر و اختیار، از طرفداران حکومت تقدیر بر همه چیز است. حماد بن سلمه از ابو سنان نقل می‌کند، از «وهب بن منبه» شنیدم که می‌گفت: من مدتها، معتقد به تأثیر قدرت و مشیت انسان بودم تا اینکه هفتاد و اندی کتاب از کتابهای پیامبران خواندم که همگی با هماهنگی خاصی می‌گویند: هر کس برای خود اختیار قائل باشد، کافر شده است، از این جهت این نظریه را ترک گفتم.

طرفداری از جبر و نفی مشیت و اختیار، و انکار هر نوع «قدرت» (مقصود قدرت و مشیت انسان است)، آتشی بود که در اواخر قرن اول هجرت، در میان مسلمین بر افروخته شد و آنان را به دو فرقه ممتاز درآورد. آتش بیار این معرکه وهب بن منبه بود، و گرنه چگونه می‌توان به صحت بعثت پیامبران و صحت تکلیف معتقد بود، ولی برای انسان اختیار و آزادی قائل نشد (البته اختیار غیر از تفویض امور به خود انسان است).

تمیم بن اوس داری، افسانه سرای عصر خلافت

اگر کعب احبار و وهب منبه، در پوشش دانشمندان یهودی وارد حوزه اسلام شدند، «تمیم اوسی» به عنوان شخصی آگاه از عهد جدید، در میان مسلمانان به فعالیت پرداخت. وی در خانواده‌ای مسیحی چشم به جهان گشود و در سال نهم هجرت، اسلام آورد، او نخستین کسی است که به اجازه عمر، در مسجد پیامبر به صورت ایستاده داستان گفت.

فرصت طلبی این گروه و ساده‌اندیشی مسلمانان، سبب شد که قسمت اعظم مطالب عهدین، به صورت قصص انبیاء و تفسیر آیات مربوط به خلقت انسان و جهان، وارد حوزه‌های حدیثی و تفسیری گردد، در حالی که پیامبر گرامی، مسلمانان را به شدت از سئوال و پرسش از اهل کتاب باز داشته بود.

خود ابو هریره «شاگرد کعب»، می‌گوید: «اهل کتاب، تورات را به زبان عبری می‌خواندند و به عربی ترجمه می‌کردند. پیامبر دستور داد که مسلمانان، آنان را نه تصدیق کنند و نه تکذیب و به آنان بگویند ما به خدا و به آنچه بر شما نازل کرده است ایمان داریم» (۱).

ابن عباس بر ریزه خواران دانش علماء اهل کتاب نهیب می‌زند، و می‌گوید: «چگونه از اهل کتاب سئوال می‌کنید، کتاب شما که بر پیامبر خدا فرستاده شده، تازه‌ترین کتاب، و هنوز جوان است و پیر نشده است و به شما خبر داده است که علماء اهل کتاب، کتاب خدا را دگرگون کرده‌اند و کتابی را شخصا نوشته و گفته‌اند که این کتاب خدا است، تا آن را به بهای کمی بفروشند. آیا پیامبر، شماها را از سئوال و پرسش از آنان نهی نکرده است؟ به خدا سوگند، از آنان کسی را ندیدم، از آنچه که بر شما نازل شده است، بپرسد».

این روایات حاکی است که پیامبر، مسلمانان را از این نوع آمیزش‌های علمی باز داشته است و علت آن نیز روشن است.

بنابراین، حدیثی که ابو هریره از پیامبر نقل می‌کند که از بنی اسرائیل سخن نقل کنید (۲)، یا دروغ است یا مربوط به مواردی است که از خارج بر صحت آن آگاه باشیم.

انگشت شیطان با پهلوی پیامبران بازی می‌کند

خوش بینی مسلمانان، به قهرمانان اساطیر از احبار و رهبان، سبب شد که بافته‌های آنان هر چند به قیمت اهانت به پیامبران تمام شود، در کتب حدیث به عنوان روایات منتخب از شش صد هزار حدیث، وارد شود. اگر باور نمی‌کنید، به حدیث زیر توجه فرمایید که بخاری آن را در صحیح خود، و احمد در مسند، از ابوهریره، تلمیذ کعب، نقل کرده‌اند.

«کل نبی یطعن الشیطان فی جنبه باصبعه حین یولد، غیر عیسی بن مریم ذهب یطعن فطعن فی الحجاب» (۱).

«هنگام تولد هر پیامبری، شیطان با انگشت خود به پهلوی او می‌زند، جز عیسی بن مریم آنگاه که متولد شد شیطان به سراغ او رفت که همین کار را انجام دهد، حجابی میان او و مسیح پدید آمد انگشت شیطان به جای پهلوی عیسی به حجاب اصابت کرد».

مس شیطان با بدن پیامبران به فرض محال اگر انجام بگیرد، یک مس ساده‌ای نخواهد بود، بلکه تصرف در نفوس و ارواح آنان است تا زمینه گناه را در آنان فراهم سازد.

در حالی که قرآن، این نوع سلطه را نسبت به پیامبران محکوم می‌کند و خطاب به شیطان، می‌فرماید:

(ان عبادی لیس لک علیهم سلطان الا من اتبعک من الغاوین) (سوره حجر / ۴۲)

«بر بندگان من سلطه و راهی نداری مگر بر گروه گمراه».

اتفاقا خود شیطان بر نومیدی خود از بندگان مخلص خدا تصریح می‌کند و قرآن سخن او را چنین نقل می‌فرماید:

(فبعزتک لأغوینهم اجمعین الا عبادک منهم المخلصین) (سوره ص / ۸۳)

«به عزتت سوگند، همگان را اغوا می‌کنم، جز بندگان مخلصت را».

در این روایت که مسلما زاییده اندیشه احبار و رهبان است، حضرت مسیح از قلمرو تصرف شیطان استثناء شده و در نتیجه، محدثان اسلامی ناخودآگاه، بر برتری حضرت مسیح نسبت به خاتم پیامبران صحه گذارده‌اند.

تمیم داری، و داستان جساسه

مسلم در صحیح خود، راجع به تمیم داری، داستانی نقل می‌کند که در لسان محدثان، به داستان جساسه معروف است. ناقل داستان فاطمه دختر قیس، و خواهر ضحاک بن قیس است. بر اساس این داستان، پیامبر مردم را در مسجد خود گرد می‌آورد که به سخنان این راهب تازه مسلمان گوش فرا دهند، تا ببینند آنچه که پیامبر، درباره دجال مسیح گفته است، این تازه مسلمان، آن را به رأی العین دیده و لمس کرده است.

فاطمه می‌گوید: «به فرمان پیامبر، دستور «الصلاة جامعة» سر داده شد، و مردم برای اقامه نماز به مسجد ریختند، پس از اقامه نماز، پیامبر، روی منبر قرار گرفت و رو به مردم کرد و گفت: می‌دانید چرا شما را به مسجد دعوت کردم؟ گفتند: خدا و رسول او آگاه است. پیامبر فرمود: نوید و بیمی در کار نیست، دعوت کردم که بدانید «تمیم داری»، نصرانی بود و الان اسلام آورده است. او داستانی را نقل می‌کند که با آنچه من درباره مسیح دجال گفته‌ام، کاملا مطابق است. آنگاه پیامبر به تمیم، اجازه سخن گفتن می‌دهد و او سخنان خود را چنین آغاز می‌کند:

من با گروهی که تعداد آن‌ها به سی نفر می‌رسید و همگی از قبیله‌های «لخم» و «جذام» بودند، سوار کشتی شدیم:

امواج دریا با کشتی ما، یک ماه تمام بازی کرد و سرانجام در کنار جزیره‌ای پهلو گرفت و ما به آنجا وارد شدیم، ناگهان

جنبنده‌ای پر مو با ما روبرو شد، به حدی که جلو و عقب او تمیز داده نمی‌شد. از او پرسیدیم، تو کیستی؟ گفت، من جساسه‌ام، گفتیم، «جساسه» چیست؟ او از شناسایی خویش خودداری کرد، ولی گفت، وارد این دیر شوید، کسی در آنجا است که به ملاقات شما علاقمند است: او نام مردی را برد، که گمان کردیم که وی از شیاطین است از این جهت وارد دیر شدیم. در آنجا انسان بزرگی را دیدیم که تا کنون انسان به آن بزرگی ندیده بودیم، دست‌های او به گردن، سپس به زانوها، آنگاه به پاها، با زنجیر، بسته شده بود. پس از نقل یک رشته گفتگو میان واردین و آن شخص، وی خود را چنین معرفی کرد:

من مسیح (دجالم). نزدیک است به من اذن دهند تا بیرون بیایم و در روی زمین به سیر و سیاحت بپردازم. به من اجازه داده خواهد شد که به همه جا بروم جز مکه و مدینه، هر موقع بخواهم به یکی از این دو شهر وارد شوم، فرشتگان دست به شمشیر، مرا از ورود به آن دو شهر باز می‌دارند، و هر گوشه‌ای از آن دو شهر را فرشتگان حراست می‌کنند:

در این موقع، پیامبر، با عصای چوبی که در دست داشت، به مدینه اشاره کرد و گفت: مردم این جا «طیبه» است. آیا من به شما از این مسیح سخن نگفته بودم؟ مردم گفتند: آری:

سپس پیامبر فرمود: گفتار «تمیم داری» مرا به شگفت واداشت، زیرا با آنچه که گفته بودم موافق بود» (۱).

این گفتار، گزیده‌ای از داستان نسبتا مفصلی است، که برای رعایت اختصار به این صورت نقل شد.

ما درباره این حدیث سخن نمی‌گوییم؛ ولی شایسته است نیروی دریایی کشورهای بزرگ جهان با تلاش پی‌گیر از وجود چنین جزیره که «مسیح دجال» در آن جا گرفته و در بند است تحقیق کنند. خواه چنین جزیره‌ای وجود داشته باشد یا نه، ولی می‌دانیم پیامبر عظیم الشأن اسلام که خدا درباره او می‌فرماید:

(و علمک ما لم تکن تعلم و کان فضل الله علیک عظیما) (سوره نساء / ۱۱۳).

«آنچه را که تو نمی‌دانستی به تو بیاموخت، همانا فضل خدا درباره تو بزرگ است»، هرگز برای جلب نظر مردم، به گفتار یک مسیحی تازه مسلمان، استشهاد نمی‌کند و او را به داوری نمی‌طلبد. ولی چه می‌توان کرد ...

بنابراین، تعجب نخواهید کرد وقتی بدانید داستان خلقت آدم و حوا، در تفسیر طبری، کپیه تورات محرف است. و قهرمان این نوع تفسیرها، وهب بن منبه می‌باشد.

همچنین است وضع و حال داستان‌های دیگری که ریشه‌های اسرائیلی و مسیحی دارند.

پی‌نوشتها

.۱ مانند حدیث غدیر، و حدیث منزلت که در کتابهای کلامی به طور گسترده پیرامون سند و دلالت آن‌ها بحث شده است.

.۲ تاریخ طبری، ج ۳، ص.۲۱۸

۳ و.۴ تاریخ طبری، ج ۳، ص.۲۲۰

.۵ یا معشر الانصار، املکوا علیکم امرکم، فان الناس فی فیئکم و فی ظلکم، انتم اهل العز و الثروهٔ و اولو العدد و المنعهٔ ... تاریخ طبری، ج ۳، ص.۲۲۰

.۶ سوره آل عمران، آیه.۱۴۴

.۷ طبقات ابن سعد، ج ۳، ص.۴۶۸

.۸ اشعری در ابانه، ص ۱۸، می‌گوید: «و ان له یدین بلا کیف، کما قال بل یداه مبسوطتان». این سخن را در «وجه» و «عین» نیز

تکرار می کند.

.۹ مانند کعب الاحبار.

.۱۰ مانند وهب بن منبه.

.۱۱ این جمله، شعار خوارج در طول مبارزه‌های خود با امام بود، و به گونه‌ای متخذ از آیات قرآن که می‌فرماید: (ان الحکم الا لله) انعام، ۵۷ و یوسف، ۴۰ و ۶۷، می‌باشد.

.۱۲ نهج البلاغه، خطبه.۳۵

.۱۳ نوع احادیث پیامبر، مربوط به دوران هجرت او است و اختناق در مکه مانع از تبلیغ بود.

.۱۴ درایه شهید ثانی، ص.۱۷ می گوید: «صح من الاحادیث سبعمائة الف و کسر».

.۱۵ حیاة محمد صلی الله علیه و آله و سلم، ص.۴۹

.۱۶ سنن ترمذی، ج ۵، ص ۳۴، حدیث.۲۶۵۷

.۱۷ نامه‌ها و اسناد تاریخی و مواثیق آنحضرت اخیرا در دو کتاب گردآوری شده است:

۱ الوثائق السیاسیة، ۲ مکاتیب الرسول.

.۱۸ صحیح بخاری، ج ۱، باب کتابة الحدیث، ص.۳۰

۱۹ و.۲۰ صحیح بخاری، ج ۱، باب کتابة العلم، ص.۳۰

.۲۱ مسند احمد بن حنبل، ج ۱، ص.۱۲

.۲۲ خطیب، در کتاب «تقیید العلم»، در صفحات ۴۸ ۲۹، گفتار آنان را نقل کرده است.

.۲۳ تقیید العلم، ص.۴۹

.۲۴ تاریخ طبری، ط اعلمی، ج ۳، ص.۲۷۳

.۲۵ طبقات ابن سعد، ج ۹، ص ۷، ط بیروت، کنز العمال، ج ۱۰، ص ۳۹۳، شماره.۲۹۴۸۲

.۲۶ کنزل العمال، ج ۱، ص ۲۹۲، شماره.۲۹۴۷۹

.۲۷ تقیید العلم، ص.۵۲

.۲۸ تقیید العلم، ص.۵۷

.۲۹ سوره حج، آیه.۴۶ و آیات دیگر.

.۳۰ کنز العمال، ج ۱۰، ص ۲۹۵، شماره.۲۹۴۹۰

.۳۱ کنز العمال، ج ۱۰، ص ۲۹۱، شماره.۲۹۴۷۳

.۳۲ فرقة السلفیة، ص ۱۴، به نقل از مسند احمد.

.۳۳ تلخیص المستدرک، حاکم، در حاشیه مستدرک، ج ۱، ص.۱۰۴

.۳۴ مستدرک حاکم، ج ۱، ص ۱۰۲ و.۱۰۴

.۳۵ مسند احمد، ج ۳، ص ۱۲ .۱۳ سنن درمی، ج ۱، ص.۱۱۹

.۳۶ تاریخ الخلفاء، ص.۱۱۵

.۳۷ احادیث امام که به املاء پیامبر بود، در کتب حدیثی پخش است و در کتاب «مکاتیب الرسول»، ج ۱، گرد آمده است.

.۳۸ تاریخ الخلفاء سیوطی.۲۶۱

.۳۹ ابو هریره، (تألیف شرف الدین عاملی). شیخ المضیره، (تألیف ابوریه مصری). اضواء علی السنة المحمدیة، (تألیف ابوریه). الغدیر، جلد ششم، ص ۲۰۸ .۳۷۸

.۴۰ الغدیر، ج ۶، ص ۲۰۹ .۲۷۵

.۴۱ الغدیر، ج ۶، ص ۲۸۹ .۲۹۰

.۴۲ تاریخ خطیب، ج ۱۴، ص.۱۸۴ متن عبارت او چنین است: «کتبنا عن الکذابین و سجرنا به التنور و اخرجنا به خبزا نضیجا».

.۴۳ ارشاد الساری، ج ۱، ص.۳۳

.۴۴ تاریخ بغداد، ج ۲، ص.۹۸

.۴۵ الغدیر، ج ۶، ص ۲۷۵، به نقل از «التذکار قرطبی» ص.۱۵۵

.۴۶ تاریخ بغداد، ج ۲، ص.۲۸۹ و نیز کتاب‌هایی که به عنوان مناقب برای ائمه چهارگانه اهل سنت، نوشته شده است.

.۴۷ کنز العمال، ج ۱۰، ص ۲۸۱، به شماره.۲۹۴۴۸ اصابه، ج ۱، ص.۱۸۰۱

.۴۸ الموضوعات، ص ۳۷، ط مدینه. تهذیب التهذیب، ج ۳، ص.۱۹ امالی مرتضی، ج ۱، ص.۱۲۸

.۴۹ مقدمه ابن خلدون، ص.۴۳۹

.۵۰ المنار، ص.۵۴۵

.۵۱ میزان الاعتدال، ج ۱، ص ۵۹۴،.۵۹۳

.۵۲ اضواء علی السنة المحمدیة.۱۳۷

.۵۳ آلاء الرحمان، علامه بلاغی، ص.۴۶

.۵۴ تذکرة الحفاظ، ج ۱، ص.۵۲ «هو من أوعیة العلم و من کبار علماء اهل الکتاب و روی عنه جماعة من التابعین و له شیء فی صحیح البخاری و غیره».

.۵۵ حلیة الاولیاء، ج ۶، ص.۲۰ «ان الله نظر الی الارض فقال انی واطیء علی بعضک فاستعلت الیه الجبال و تضعضعت له الصخرة فشکر لها ذلک فوضع علیها قدمه فقال هذا مقامی و محشر خلقی و هذه جنتی و هذه ناری و هذا موضع میزانی و انا دیان الدین».

.۵۶ «ان الله قسم کلامه و رؤیته بین موسی و محمد (ص)». شرح نهج البلاغة حدیدی، ج ۳ ص.۲۳۷

.۵۷ تاریخ طبری، ج ۱، ص ۴۴، ط اعلمی. دنباله حدیث را در آنجا مطالعه فرمایید.

.۵۸ تفسیر ابن کثیر، ج ۴، ص ۴۷۵، طبع دار احیاء الکتب العربیة.

.۵۹ همان مدرک. و منتخب کنز العمال، ج ۶، ص.۱۰۱

.۶۰ تفسیر ابن کثیر، ج ۴، ص.۱۷ (تفسیر اینکه ذبیح کیست آیا اسماعیل است یا اسحاق؟).

.۶۱ حلیة الاولیاء، ج ۵، ص.۳۸۹

.۶۲ همان مدرک.

.۶۳ مروج الذهب، ج ۲،.۳۳۹

.۶۴ همان مدرک.

.۶۵ مروج الذهب، ج ۳، ص.۳۴۰

.۶۶ سنن دارمی، ج ۱، ص.۵

.۶۷ حلیة الاولیاء، ج ۶، ص.۲۵

.۶۸ سنن ترمذی، ج ۴، کتاب فتن، ص ۵۰۳، به شماره.۲۲۲۶

.۶۹ سنن ابو داود، ج ۴، ص.۲۱۱

.۷۰ کنز العمال، ج ۶، ص.۸۸

.۷۱ حلیـة الاولیاء، ج ۵، ص.۳۶۴ و ج ۶، ص.۴۸ تـذکرة الحفاظ، ج ۱، ص ۵۲، الاصابـة، ج ۱، ص ۱۸۶، الکامل، ج ۳، ص ۱۷۷، النجوم الزاهرة، ج ۱، ص.۹ و شرح ابن ابی الحدید، ج ۳، ص ۵۴، و ج ۴، ص ۱۷۷، ۱۴۷، ۷۷، و ج ۸، ص ۱۵۶، و ج ۱۰، ص ۲۲، و ج ۱۲، ص ۱۹۳، ۱۹۱، ۱۸۱، و ج ۱۸، ص.۳۶

.۷۲ تذکرة الحفاظ ج ۱، ص ۱۰۰ .۱۰۱

.۷۳ کشف الظنون، ج ۲، ص ۲۲۳، ماده قصص.

.۷۴ صحیح بخاری، باب اعتصام به کتاب و سنت، ج ۹، ص.۱۱۱

.۷۵ مسند احمد، ج ۳، ص.۴۶

.۷۶ صحیح بخاری، ج ۴، «بدء الخلق، باب قول الله»، «و اذکر فی الکتاب مریم» ص.۱۶۴ مسند احمد، ج ۲، ص.۵۲۳

.۷۷ صحیح مسلم، ج ۸، باب «دجال»، ص ۲۰۵ .۲۰۳ در کتاب‌های حدیثی این نوع احادیث فراوان است.

.۷۸ کامل ابن اثیر، ج ۵، ص ۲۹۴، و رخدادهای سال.۲۴۰

.۷۹ فهرست ابن الندیم، ص.۳۰۳

.۸۰ عصر المأمون، احمد فرید رفاعی، ص ۳۷۰ با تلخیص.

.۸۱ اصول المنطق و الکلام جلال الدین سیوطی، ص ۷ و.۸

.۸۲ مروج الذهب، ج ۳، ص.۳۲۵

.۸۳ نهضت ترجمه، به نقل از البخلاء جاحظ، قاهره، دار المعارف، ص.۱۰۹

.۸۴ به تاریخ طبری، ج ۷، ص ۱۹۸، ط اعلمی، مراجعه شود.

.۸۵ در علم اصول فقه، اوایل مباحث عقلیه، بحثی است به نام «التزام قلبی به احکام خدا» و این که آیا چنین التزامی لازم است، یا تنها عمل به احکام کافی است، هر چند در قلب به آن ملتزم نباشیم. آیه یاد شده، می‌تواند دلیل روشنی بر لزوم آن باشد.

.۸۶ سیره ابن هشام، ج ۲، ص ۳۱۶ .۳۱۷

.۸۷ سوره آل عمران، آیه.۱۵۹

.۸۸ صحیح بخاری، کتاب علم، باب کتابة العلم، ج ۱، ص.۳۰

.۸۹ مصدر پیش ج.

.۹۰ النص و الاجتهاد، ص ۲۰ .۲۱

.۹۱ سوره انفال، آیه.۴۱

فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، ج ۱، ص ۵۷

نویسنده: جعفر سبحانی

فرق کلامی

عثمانیه

یکی از قدیمی‌ترین فرق اسلامی که نقطه آغاز آن به نیمه اول قرن اول هجری باز می‌گردد، فرقه عثمانیه است، عنوان عثمانیه بر یاوران و پیروان عثمان بن عفان (خلیفه سوم) اطلاق می‌شود. کسانیکه در مقابل بدگوییها و خرده‌گیری‌های مخالفین عثمان ایستادند، این گروه شاخه‌ای از اصحاب عمر بن خطاب (خلیفه دوم) که به «عمریه» مشهورند، می‌باشند.

عثمانیه در مقابل کسانی که بر عثمان خرده می‌گرفتند و از پیشینیان او بالاخص ابوبکر انتقاد می‌نمودند بر آن شدند تا مقام او را بالا ببرند و در این راستا فضایلی را برای او برشمردند تا بتوانند مخالفین او را محکوم و سرکوب نمایند.

عثمانیه در مرحله اول اسلام آوردن ابوبکر را، اسلام آوردنی بی‌نظیر نشان دادند و بتبع چنین مقامی شایسته چنان فضایلی در مرحله بعد بین فضایل او و علی علیه السلام سنجشی انجام دادند و مواردی را همانند:

همراهی ابوبکر با پیامبر در غار ثور

مفتخر شدن به لقب صدیق از جانب رسول الله

همراهی ابوبکر با پیامبر در فتح مکه

امامت جماعت مسلمین در بیماری و رحلت پیامبر اسلام از فضایل مختص ابوبکر برشمردند.

در مقابل پیروان و دوستداران علی علیه السلام، اسلام علی علیه السلام را برتر از اسلام ابوبکر می‌دانند و می گویند:

علی فقیه‌تر از ابوبکر بود.

علی در نماز صدقه داد.

سوره کاملی در شأن او و اهل بیتش نازل شد.

پیامبر به او فرمود: «انت منی کهارون من موسی و...».

شیعیان فضایل ادعایی ابوبکر را نمی‌پذیرند و عیب جویی‌های عثمانیه بر علی علیه السلام را سخنانی بی‌پایه می‌دانند.

نکته مهم و اساسی در این بحث آن است که باید توجه داشت نقطه محوری تمامی این مباحث مسأله امامت هست. پس می‌توان گفت این نزاع بیش از آنکه یک اختلاف اعتقادی و دینی باشد یک موضعگیری سیاسی اجتماعی است.

اقتباس از مقدمه کتاب «العثمانیه» ابی عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، ص ۵

نویسنده: عبدالسلام محمد هارون

سلفی

قدیم (اهل حدیث)

تاریخچه سلفی (اهل حدیث و حنابله)

تاریخچه سلفی (اهل حدیث و حنابله)

سلف در لغت به معنی متقدم و سابق است. و در اصطلاح علمای علم کلام و ملل و نحل بر صحابه و تابعین و نیز تابعین تابعین اطلاق می‌شود، بلکه به علمای اسلامی در سه قرن نخست هجری سلف گفته می‌شود و گاهی از نخستین تابعیان به سلف

صالح تعبیر می‌شود. (۱)

شهرستانی از مالك بن انس (متوفای ۱۷۹ ه‍ ق)، سفیان ثوری (متوفای ۱۶۱ ه‍ ق)، احمد بن حنبل (متوفای ۲۴۱ ه‍ ق) و داود بن علی اصفهانی (متوفای ۲۷۰ ه‍ ق) به عنوان سلف یاد کرده است. (۲)

اکثریت از سلف در زمینه آیات و احادیث مربوط به صفات الهی به ویژه صفات خبری (۳) راه تفویض (۴) را برگزیدند؛ و ضمن ایمان به همه آنچه در کتاب و سنت درباره صفات خداوند آمده است از حمل آنها به معانی ظاهری که مستلزم تشبیه است اجتناب کرده‌اند. از این گروه معمولاـ با عنوان اهل الحدیث یاد می‌شود. احمد بن حنبل (۱۶۱ ۲۴۱) در ضبط و نقل احادیث و اینکه ایمان به همه آنچه در احادیث درباره صفات خداوند آمده لازم است، سعی بلیغی نمود، و با استناد به احادیث، اصول عقاید اسلامی را تدوین کرد.

لذا از او به عنوان «امام اهل الحدیث» یاد می‌شود. چنانکه گاهی تعبیر حنبلیه معادل اصطلاح اهل الحدیث به شمار می‌رود. (۵)

احمد بن حنبل که اسم کامل او احمد بن محمد بن حنبل ابو عبدالله شیبانی دائلی است، ایرانی الاصل از شهر مرو و پدرش فرماندار سرخس بود. او در بغداد زاده شد و در طلب علم به کوفه و بصره و مکه و مدینه و یمن و شام و مغرب و الجزایر و عراق و فارس و خراسان سفر کرد. کتابی به نام مسند ابن حنبل در شش جلد بنوشت که محتوی بیش از سی هزار حدیث است و کتابهای دیگری درباره ناسخ و منسوخ و تفسیر قرآن و غیره بنوشت.

وی مردی گندمگون و نیکو روی و بلند قامت بود و جامه سپید می‌پوشید و سر و ریشش را با حنا خضاب می‌کرد.

در زمان مأمون قائل به «قدم قرآن» شد؛ پس از مأمون جانشینش معتصم، او را به محنه دچار ساخت و به زندان افکند. وی بیست و هشت ماه در زندان بماند و در ۲۲۰ هجری آزاد شد. متوکل عباسی جبران این اهانت را کرد و ابن حنبل را بر دیگر علما مقدم داشت، و جز به مشورت او کار نمی‌کرد.

ابن قیم فتاوی او را در بیست جلد گردآوری نموده است. چون ابن حنبل از اهل حدیث بود توجهی به «رأی» نداشت بالطبع از مخالفان ابو حنیفه به شمار می‌رفت. او گاهی در بین احادیث خود، حدیثهای «ضعیف» را هم آورده و در مسائل دینی و فقهی بیشتر توجه به سلف صالح و صدر اول اسلام داشت.

حنابله، امروزه گروه کثیری نیستند ولی مذهب ایشان تا قرن هشتم در بلاد اسلام رواج فراوان داشت. ابن حنبل از شاگردان شافعی بود سپس از وی جدا شد و مذهب جدیدی ابداع کرد. (۶)

نکته جالب توجه در زندگی احمد بن حنبل این است که، تا پیش از او خلیفه راشد بودن امام علی علیه السلام در میان محدثان اهل سنت جا نیفتاده بود و در این قضیه موافق و مخالف وجود داشت، او بود که علی را رسما خلیفه چهارم از خلفای راشد اعلام کرد و با زحمات فراوان توانست مسأله تربیع خلافت را تثبیت کند، و از این طریق با ناصبی‌گری سخت مبارزه نمود و کتاب مناقب الصحابه او بهترین گواه بر این مطلب است.

«حمصی» می‌گوید: وقتی مسأله تربیع از جانب احمد بن حنبل اعلام شد به حضور او رفته و گفتم کار شما طعن بر طلحه و زبیر است، او صورت در هم کشید و گفت: من چه کار با آنان دارم؟ و آنگاه سخنی از عبدالله بن عمر نقل کردم، او در پاسخ گفت: عمر بهتر از فرزندش است، او علی را عضو شورای شش نفره قرار داد، و علی نیز خود را امیر مؤمنان معرفی کرد حالا من بگویم علی امیر مؤمنان نیست؟ (۷)

جهت آشنایی بیشتر با منهج فکری اهل حدیث مطالبی را یادآور می‌شویم:

۱ از مالك بن انس (۹۳ ۱۷۹) پیشوای مذهب مالکیه درباره استواء خداوند و عرش سؤال شد وی در پاسخ گفت: «الاستواء

معلوم، و الکیفیهٔ مجهوله و الایمان به واجب، و السؤال عنه بدعهٔ» (۸) یعنی کسی حق ندارد از معنی استواء خداوند بر عرش سئوال کند و از چگونگی آن آگاه شود گرچه ایمان به آن واجب است.

۲ از محمد بن ادریس شافعی (۱۵۰ ۲۰۴ ه) پیشوای مذهب شافعیه درباره علم کلام نقل شده که گفته: «اگر انسان به هر کار خلافی جز شرک دست بزند بهتر از آن است که به علم کلام بپردازد. من از اصحاب کلام مطالبی شنیده‌ام که گمان نمی‌برم هیچ مسلمانی مثل آنها بگوید». (۹)

۳ احمد بن حنبل نیز پس از بیان اینکه ایمان به قدر و روایاتی که در این باره وارد شده واجب است، و هیچ گونه پرسشی در این باره جایز نیست، توصیه می‌کند که نباید درباره چنین مسائلی با کسی به مناظره پرداخت، و نباید علم جدال را آموخت. (۱۰)

و به همین دلیل است که از نظر اهل الحدیث علم کلام مذموم و نارواست.

تأمل و تحقیق

۱ روش تفویض در باب متشابهات قران و سنت و صفات خبری، روش اکثریت صحابه و تابعین بوده، نه اینکه مورد اتفاق همه بوده است؛ چون همانطوری که علامه طباطبائی در المیزان گفته: «روش اهل بیت پیامبر در این باره اثبات و نفی با هم است یعنی تنها به نفی تشبیه اکتفا نکرده، در معنای آیات صفات، تدبر و اعمال نظر کرده‌اند (۱۱)

۲ نکوهش مطلق علم کلام و بستن راه خرد و عقل، با آیات قرآن که دعوت به تدبر و تعقل می‌کند در تنافی است و سازگار نیست. آنجا که می‌فرماید «ان شر الدواب عند الله الصم البکم الذین لا یعقلون» (۱۲) بدترین جنبندگان کسانی‌اند که چشم و گوش خود را بر حقایق می‌بندند و از عقل و خرد خویش بهره نمی‌گیرند.

و نیز آیه «افلا یتدبرون القرآن ام علی قلوب اقفالها» (۱۳)

و چگونه می‌توان جدال در دین را به طور مطلق مذموم دانست، در حالی که خداوند به پیامبر گرامی خود دستور می‌دهد تا در کنار روش حکمت و موعظه نیکو از روش جدال احسن نیز استفاده کند: «ادع الی سبیل ربک بالحکمهٔ و الموعظهٔ الحسنهٔ و جادلهم بالتی هی احسن (۱۴)»

پی‌نوشتها

۱) النهایهٔ فی غریب الحدیث، ج ۲، ص ۳۹۰

۲) ملل و نحل، ج ۱، ص ۹۳

۳) آن صفات خداوند که قرآن و حدیث از آن گزارش می‌دهد و هرگز عقل به آن راه ندارد مانند «وجه»، «ید» و «عین»، صورت و دست و چشم و...

۴) یعنی معانی این آیات را به خداوند واگذار نمودن، چون توان درک حقیقت آن را نداریم

۵) اقتباس از فرق و مذاهب کلامی، ص ۲۹، ۳۰ و ۱۶۹

۶) فرهنگ فرق اسلامی، ص ۱۶۸ ۱۶۹

۷) فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، ج ۳، ص ۲۴، به نقل از طبقات الحنابله، ۱/ ۳۹۳

۸) ملل و نحل، ج ۱، ص ۹۳

۹) همان، ص ۳۸ ۵۱

۱۰) اصول السنة، ص ۵۱ ۵۲

۱۱) المیزان، ج ۱۴، ص ۱۳۰

۱۲) انفال/ ۲۲

۱۳) محمد/ ۲۴

۱۴) نحل/ ۱۲۵

اقتباس از فرق و مذاهب کلامی با اضافات

نویسنده: علی ربانی گلپایگانی

عقاید اهل حدیث

اصول عقائد اهل حدیث از زبان «اشعری»

۱ ما به خدا و فرشتگان و کتابها و رسولان او و آنچه که از جانب او آمده است و راویان مورد اعتماد، از پیامبر (ص) نقل کرده‌اند، اقرار می کنیم، و چیزی از آن را رد نمی کنیم.

۲ خدا، خدا یگانه است، جز او خدایی نیست، بزرگوار و بی‌نیاز است، نه همسری دارد و نه فرزندی.

۳ محمد (ص) بنده او و رسول اوست، که او را با هدایت و آیین استوار فرستاده است.

۴ بهشت و دوزخ بر حق هستند.

۵ رستاخیز می‌آید و در آن شکی نیست و خدا مردگان قبور را بر می‌انگیزد.

۶ خداوند بر عرش خود استقرار دارد (۱) چنانکه فرموده است:

«الرحمن علی العرش استوی» (سوره طه / ۵).

۷ خدا چهره‌ای دارد، ولی بدون کیفیت (بلا کیف). چنانکه فرموده است:

«و یبقی وجه ربک ذو الجلال و الاکرام» (سوره رحمن / ۲۶).

«روی پروردگارت باقی می‌ماند که صاحب جلال و احترام است».

۸ خدا دارای «دو دست» است بدون کیفیت. چنانکه می‌فرماید:

«خلقت بیدی» (سوره ص / ۷۵) «آدم را با دو دستم آفریدم».

و نیز می‌فرماید:

«بل یداه مبسوطتان» (سوره مائده / ۶۴) «بلکه دست‌های او باز هستند».

۹ خدا چشم دارد اما بدون کیفیت (). چنانکه فرمود:

«تجری بأعیننا» (سوره قمر / ۱۴) «زیر نظر ما (چشم ما) حرکت می کرد».

۱۰ آن کس که گمان کند نام‌های خدا غیر خدا است، او گمراه است. (اسم با مسمی یکی است).

۱۱ خدا دارای علم است (علم او غیر ذات او است). چنانکه می‌فرماید:

انزله بعلمه» (سوره نساء / ۱۶۶).
«کتاب خود را با علم خویش فرو فرستاد». و نیز فرموده است:
«و ما تحمل من أنثی و لا تضع إلا بعلمه» (سوره فاطر / ۱۱):
«هیچ ماده‌ای آبستن نمی‌شود و نمی‌زاید مگر با علم او».
۱۲ ما برای خدا، گوش و چشم ثابت می‌کنیم و هرگز آن‌ها را نفی نمی‌کنیم، آن گونه که معتزله و جهمیه و خوارج نفی کردند.
۱۳ ما برای خدا قوه و نیرو ثابت می‌کنیم. چنانکه فرموده است:
«اولم یرو ان الله الذی خلقهم هو أشد منهم قوة» (سوره فصلت / ۱۵).
«آیا نمی‌بینید خدایی که آنان را آفریده، از ایشان نیرومندتر است؟».
۱۴ ما می‌گوییم: کلام خدا مخلوق نیست و خدا چیزی را خلق نکرده است مگر این که به او گفت: «کن»، پس آن هم وجود پذیرفت «فیکون». چنان که می‌گوید:
«انما قولنا لشیء اذا اردناه ان نقول له کن فیکون» سوره نحل / ۴۰).
«گفتار ما به چیزی آنگاه که هستی او را بخواهیم. این است که «باش»، پس آن چیز محقق می‌شود».
۱۵ در زمین چیزی از خیر و شر نیست، مگر آن که خدا، آن را خواسته است و هر چیزی در جهان، با خواست خدا پدید می‌آید و کسی نمی‌تواند کاری را انجام دهد قبل از آن که خدا آن کار را انجام دهد.
۱۶ ما از خدا بی‌نیاز نمی‌شویم و نمی‌توانیم از قلمرو علم او بیرون بیاییم.
۱۷ آفریدگاری جز خدا نیست و اعمال بندگان، مخلوق خدا است. چنانکه می‌فرماید:
«و الله خلقکم و ما تعلمون» (سوره صافات / ۹۶).
«خدا شما را و آنچه را انجام می‌دهید، آفریده است».
بندگان خدا، توانایی بر آفریدن چیزی ندارند، در حالی که آنان مخلوقند. چنان که می‌فرماید:
«هل من خالق غیر الله» (سوره فاطر / ۳).
«آیا آفریدگاری جز خدا هست؟» (۳).
۱۸ خداوند، به مؤمنان توفیق اطاعت داده و آنان را مشمول لطف خود قرار داده و اصلاح و هدایت کرده است و نیز، او، کافران را گمراه کرده و آنان را از هدایت خود محروم ساخته و نعمت ایمان را به آنان عطا نفرموده است و اگر چنین لطف و اصلاحی در حق آنان انجام می‌داد، آنان از صالحان بودند و اگر هدایتشان می‌کرد هدایت یافته بودند. چنانکه می‌فرماید:
«من یهد الله فهو المهتدی و من یضلل فأولئک هم الخاسرون» (سوره اعراف / ۱۷۸).
«هر کس را که خدا هدایت کند، او هدایت یافته و هر کس را گمراه کند، زیان‌کار است».
خدا می‌تواند کافران را اصلاح کند و ایمان را به آنان لطف بفرماید تا از مؤمنان گردند، ولی او خواسته است که آنان کافر باشند، چنان که دانسته و آنان را کمک نکرده و بر دل‌های آنان مهر زده است (تا نور هدایت در آن وارد نشود).
۱۹ خیر و شر و قضا و قدر، همه از خداست و ما به قضا و قدر و خیر و شر، و شیرین و تلخ، هر دو ایمان می‌آوریم و می‌دانیم، آنچه که به ما نرسیده، مقدر نبوده که برسد و آنچه به ما رسیده، ممکن نبوده که خطا برود و بندگان خدا برای خود زیان و سودی جز آنچه او بخواهد مالک نیستند. چنان که می‌فرماید:

«قل لا املك لنفسی نفعا و لا ضرا الا ما شاء الله» (سوره اعراف / ۱۸۸).
«بگو، من برای خود سود و زیانی را مالک نمی‌شوم، جز آنچه را که خدا خواهد».
ما در کارهای خود به خدا پناه می‌بریم و نیاز و فقدان را برای خود در هر زمان، ثابت می‌دانیم.
۲۰ ما می گوییم: قرآن کلام خداست و آفریده نشده است و آن کس که قرآن را مخلوق بشمارد، کافر است.
عقیده داریم که خدا در آخرت، با چشم‌ها دیده می‌شود، چنان که ماه در شب چهاردهم رؤیت می گردد. مؤمنان، خدا را می‌بینند، چنان که در روایات رسول خدا آمده است، کافران از رؤیت خدا ممنوعند، تا آنگاه که مؤمنان، خدا را در بهشت می‌بینند. چنانکه می‌فرماید:
«کلا انهم عن ربهم یومئذ لمحجوبون» (سوره مطففین / ۱۵).
«چنین نیست، آنان در روز رستاخیز از (دیدن) پروردگار خود مستورند».
موسی علیه السلام از خدا خواست که در دنیا او را ببیند و خدا بر کوه تجلی کرد و آن را ویران گردانید، از این طریق به موسی تفهیم کرد که او در دنیا دیده نمی‌شود.
۲۲ عقیده داریم که نباید یک نفر از اهل قبه را به گناهی که مرتکب می‌شود تکفیر کنیم، مانند دزدی و می گساری، برخلاف خوارج که آنان مرتکب کبیره را کافر می‌دانند.
۲۳ می گوییم: اسلام وسیع‌تر از ایمان است و هر اسلامی ایمان نیست.
۲۴ معتقدیم، خدا دل‌ها را دگرگون می کند و دل‌های بندگان میان دو انگشت از انگشتان خدا است و خداوند، آسمان‌ها و زمین را روی یک انگشت خود بر می‌دارد. چنان که در روایت از رسول خدا آمده است، (البته بدون اعتقاد به کیفیت).
۲۵ معتقدیم، هیچ کس از اهل توحید و ایمان را نباید به بهشت و دوزخ محکوم کرد مگر کسی را که رسول خدا، به بهشتی بودن او گواهی داده است و نیز برای گنه‌کاران بهشت را امیدواریم و در عین حال می‌ترسیم آنان در آتش معذب باشند. ما می گوییم: خداوند گروهی را پس از آن در آتش سوختند، به شفاعت پیامبر، بیرون آورد و این عقیده، نتیجه روایاتی است که از پیامبر آمده است.
۲۶ ما به عذاب قبر و حوض ایمان داریم. میزان، صراط و برانگیخته شدن پس از مرگ، حق است. و خدا بندگان را در قیامت نگه می‌دارد و به حساب مؤمنان می‌رسد.
۲۷ ایمان، گفتار و کردار، افزایش و کاهش می‌پذیرد و روایات صحیحه را در این مورد که افراد مورد اعتماد از رسول خدا نقل کرده‌اند، می‌پذیریم.
۲۸ پیشینیان را دوست داریم، آنان را که خداوند به شرف مصاحبت پیامبر برگزیده است و آنان را می‌ستاییم، چنان که خدا ستوده است و همه آنان را دوست داریم.
۲۹ معتقدیم، پیشوای برتر پس از پیامبر، ابوبکر صدیق که رضوان خدا بر او باد، می‌باشد. خدا به وسیله او به اسلام عزت بخشید و او را بر مرتدان پیروز کرد و مسلمانان، او را برای امامت و پیشوایی برگزیدند، چنان که رسول خدا، او را برای نماز، مقدم داشت و همگی، او را خلیفه رسول خدا نامیدند. پس از او، عمر بن خطاب که رضوان خدا بر او باد و از آن پس، عثمان بن عفان که رضوان خدا بر او باد، خلیفه‌اند. و کسانی که او را کشتند، او رابه ظلم و عداوت کشتند. سپس علی بن ابی‌طالب، که رضوان خدا بر او باد، خلیفه رسول خداست. آنان، پیشوایان پس از پیامبر خدا هستند و جانشینی آنان، جانشینی از مقام نبوت است. گواهی می‌دهیم، به بهشتی بودن ده نفری که رسول خدا بر بهشتی بودن آنان، گواهی داده است و دیگر یاران

رسول خدا را دوست داریم و زبان را از بازگویی اختلافاتی که در میان آنان رخ داده است، باز می‌داریم و معتقدیم که خلفای چهار گانه، خلیفه‌های راشد (هدایت یافته) و برتر بودند و کسی در فضیلت، با آنان برابری نمی کند.

۳۰ همه روایاتی را که می گوید: خدا به آسمان نخست فرود می‌آید، تصدیق می کنیم. و نیز این که او پس از فرود آمدن می گوید: «آیا سؤال کننده و یا استغفار کننده‌ای هست؟» و همچنین دیگر چیزهایی را که آنان (راویان) نقل کرده‌اند، تصدیق می کنیم.

۳۱ در مسائل اختلافی، به کتاب خدا و سنت پیامبر و اجماع مسلمین و آنچه که به این‌ها باز می گردد، اعتماد می کنیم. هرگز در دین خدا چیزی را که خدا به آن اذن نداده است، بدعت نمی گذاریم، و چیزی را که نمی‌دانیم به خدا نسبت نمی‌دهیم.

۳۲ معتقدیم که خدا روز رستاخیز می‌آید. چنانکه می‌فرماید:

«و جاء ربک و الملک صفا صفا» (سوره فجر / ۲۲).

«پروردگارت با فرشتگان صف کشان می‌آیند».

معتقدیم که خدا به بندگانش نزدیک است، هرگونه که بخواهد. چنانکه می‌فرماید:

«و نحن اقرب الیه من حبل الورید» (سوره ق / ۱۶).

«ما از رگ گردن به او نزدیک‌تریم».

و چنان که می‌فرماید:

«ثم دنا فتدلی فکان قاب قوسین او ادنی» سوره نجم / ۸ ۹).

«نزدیک شد و سپس در آویخت، آنگاه به مقدار دو کمان یا کمتر، فاصله یافت».

۳۳ نماز جمعه و نماز دیگر اعیاد و دیگر نمازها، از آیین ماست، چنان که نماز خواندن پشت سر هر نیکوکار و یا بدکاری جزء آیین ماست، زیرا روایت شده است که عبدالرحمن بن عمر، پشت سر حجاج بن یوسف نماز می‌خواند.

۳۴ مسح بر چکمه و جوراب در حضر و سفر جایز است.

۳۵ لازم می‌دانیم که برای رستگاری پیشوایان اسلام دعا کنیم و به پیشوایی آنان اقرار کنیم و کسانی که هنگام انحراف رهبران، شورش بر ضد آنان را لازم می‌دانند، گمراهند، و پیوسته خروج بر آنان (راهبران) را با قوه و قدرت انکار می کنیم و ترک قتال و نبرد را در فتنه‌ها لازم می‌دانیم.

۳۶ معتقدیم که روزی دجال، خروج خواهد کرد، چنان که در روایات از رسول خدا آمده است.

۳۷ به عذاب قبر و سؤال منکر و نکیر ایمان داریم، این دو نفر از به خاک سپردگان سؤال می کنند.

۳۸ حدیث معراج را می‌پذیریم.

۳۹ بسیاری از رؤیاها را صحیح می‌دانیم و معتقدیم که آن‌ها تعبیری دارند.

۴۰ دادن صدقه از طرف مردگان و دعا برای آنان را صحیح می‌دانیم و معتقدیم که عمل ما به آنان سود می‌رساند.

۴۱ تأثیر سحر و ساحر در این دنیا را می‌پذیریم و می گوییم، سحر واقعیت دارد.

۴۲ معتقدیم، هر کس از اهل قبله مرد، باید بر او نماز گزارد، خواه نیکو کار باشد یا بدکار. چنانچه به قانون ارث ایمان داریم.

۴۳ معتقدیم که بهشت و دوزخ آفریده شده‌اند.

۴۴ می گوییم هر کس بمیرد یا کشته شود، به اجل خود مرده و کشته شده است.

۴۵ روزی افراد از جانب خدا است که به بندگان خود روزی می‌دهد، حلال باشد یا حرام.

۴۶ ما بر خلاف معتزله و جهمیه، معتقدیم که شیطان، انسان را وسوسه می‌کند و در دل او شک ایجاد می‌کند و به او آسیب می‌رساند. چنانکه می‌فرماید:

«الذین یأکلون الربا لا یقومون الا کما یقوم الذین یتخبطه الشیطان من المس» (سوره بقره / ۲۷۵).

«کسانی که ربا می‌خورند، از جای بر نمی‌خیزند، مگر مانند کسی که شیطان او را آسیب رسانده است». و نیز می‌فرماید:

«من شر الوسواس الخناس الذی یوسوس فی صدور الناس من الجنة و الناس» (سوره ناس / ۴ ۶).

«بگو از شر هر وسوسه‌گر فریبکار که در سینه‌های مردم وسوسه می‌کند، از جن و انس (به خدا پناه می‌برم)».

۴۷ معتقدیم، خدا صالحان را به آیاتی که برای آنان آشکار می‌سازد، اختصاص می‌دهد.

۴۸ عقیده ما درباره کودکان مشرکان، این است که خدا در سرای دیگر آتشی را برای آنان بر می‌افروزد، سپس به آنان می‌گوید: داخل آتش شوید. هر کس از آنان داخل شود، آتش برای او سرد و سلامت می‌گردد. و هر کس ابا ورزد، معذب می‌شود.

۴۹ معتقدیم، خدا می‌داند که بندگان، چه کارهایی را انجام می‌دهند و به کجا می‌روند، آنچه را واقع شده و واقع می‌شود می‌داند و نیز می‌داند آنچه واقع نشده اگر واقع می‌شد چگونه بود، این‌ها برای او معلوم است.

۵۰ معتقدیم که باید از پیشوایان اطاعت کرد. و برای مسلمانان خیرخواه بود.

۵۱ لازم می‌دانیم که از بدعت‌گزاران و هواپرستان جدا شویم.

پی‌نوشتها

.۱ اهل حدیث، در این آیه، «استواء» را به معنای استقرار می‌گیرند، نه بمعنای استیلاء و تسلط. چیزی که هست، برخی از آنان برای پرهیز از تشبیه و تجسیم می‌گویند: خدا بر عرش استقرار دارد ولی کیفیت آن برای ما معلوم نیست.

.۲ این واژه (بدون کیفیت)، در کتاب‌های کلامی اشاعره، پس از طرح صفات خبری مانند «وجه» و «ید»، زیاد بکار می‌رود و گاهی از آن با کلمه «البلکفه» که مصدر جعلی بلا کیف است، تعبیر می‌کنند و این برای فرار از تشبیه است. و حاصل این که می‌گویند: خدا چهره و دست و پا دارد ولی نه با کیفیتی که بشر دارد. ولی هرگز در توصیف خدا به این صفات را تأویل و مجاز را نمی‌پیمایند بلکه این الفاظ را بابیان معانی لغوی آن بکار می‌برند؛ فقط مدعی هستند که کیفیت آن برای ما معلوم نیست.

.۳ در اینجا به آیات دیگری که از نظر مضمون، با آیه وارده در متن، یکی است، استدلال کرده است، مانند آیه‌های ۱۷ و ۲۰ سوره نحل و ۳۵ طور.

کتاب: فرهنگ عقاید و مذاهب اسلام، ج ۱، ص ۱۵۸

نویسنده: استاد جعفر سبحانی

جدید (وهابیت)

تاریخچه وهابیه

تاریخچه وهابیه

«وهابیان» پیروان محمد بن عبدالوهاب بن سلیمان تمیمی نجدی (۱۱۱۵ - ۱۲۰۶) هستند او پیر و مکتب ابن تیمیه و شاگرد او ابن قیم الجوزی بود که عقاید جدیدی را در جزیرهٔ العرب بنیاد نهاد.

نام این فرقه از نام پدر او عبدالوهاب گرفته شده و لقب وهّابی را دشمنان این فرقه به آنان داده‌اند و صحیح این است که ایشان را «محمّدیه» در نسبت‌به شیخ محمّد پیشوای این فرقه بنامیم.

شیخ محمّد در شهر عینیه از بلاد نجد تولد یافت، پدرش در آن شهر قاضی بود و از کودکی به مطالعه کتب تفسیر و حدیث و عقاید می‌پرداخت.

فقه حنبلی را نزد پدر خود که از علمای حنابله بود بیاموخت.

محمّد در سفری که به حج‌بیت اللّه الحرام رفت‌بعد از مناسک به مدینه رفت و در آن جا استغاثه و استعانت مردم را از پیغمبر (ص) در پیش قبر او انکار کرد و گفت: این عمل بر خلاف توحید است و استعانت و حاجت‌خواستن فقط باید از خداوند باشد. سپس به نجد بازگشت و از آن جا به بصره و شام رفت و به مطالعه کتب ابن تیمیه و ابن قیم پرداخت.

ابن تیمیه ابوالعباس احمد بن عبدالحلیم حرّانی از بزرگترین علمای حنبلی قرن هفتم و هشتم هجری بود و چون عقایدش مخالف افکار علمای معاصرش بود تکفیر شده به زندان افتاد و عاقبت از جور مغولان مهاجم از شام به قاهره گریخت. ولی به سال ۷۱۲ به دمشق برگشت و به سال ۷۲۸ در قلعه دمشق درگذشت.

ابن تیمیه با این که خود و پدرش از علمای حنبلی به شمار می‌رفتند مقید به تبعیت از مذهب فقهی احمد بن حنبل نبود و در مسائل کلامی در توحید غلو می‌کرد.

سرانجام ابن تیمیه در زندان دمشق درگذشت.

شمس الدین ابو عبداللّه محمد معروف به ابن قیم الجوزی (۶۹۱ - ۷۵۱) شاگرد ابن تیمیه بود و مانند استاد خود از آراء و افکار مذکور دفاع می‌کرد و به اتهام بدعت گذاری در اسلام به زندان افتاد.

محمد بن عبدالوهاب در مسافرتهای خود ظاهرا به ایران نیز سفر کرده است و در قدیمترین کتابی که در مورد مسافرت وی به ایران سخن رفته است، کتاب «تحفهٔ العالم» تالیف سید عبداللطیف تستری (شوشتری) است.

این کتاب در سال ۱۲۱۶ در حدود ده سال پس از وفات محمد بن عبدالوهاب مصادف با حمله وهابیان به کربلا و نجف تالیف یافته است و در آن کتاب سفر او را به ایران و اصفهان ذکر کرده است.

میرزا محمد تقی خان سپهر نویسنده «ناسخ التواریخ» در مجلّد مربوط به قاجاریه در شرح حال محمد بن عبدالوهاب چنین گفته است. «وی از عرب بادیه بود و به بصره سفر کرد و در نزد یکی از علمای آن شهر که شیخ محمد مجموعی بود علم دین آموخت و از آن جا به ایران آمد و در اصفهان متوقف شد و در نزد علمای آن دیار به تحصیل علم و ادب و فقه پرداخت.

شیخ محمّد در شهر عینیه رانده شد و در سال ۱۱۰۶ به درعیه از نواحی معروف نجد رهسپار گردید.

امیر درعیه که محمد بن سعود نام داشت مقدم او را گرامی شمرد و سخنان وی را به مصلحت مقام خود دانست و به شیخ محمد وعده مساعدت و یاری در اشاعه عقایدش داد.

شیخ محمد درعیه را موطن خویش قرار داد، و به مردم آن سامان تفسیر قرآن بیاموخت و به اصول مذهب خود آشنا ساخت.

چون عدّه‌ای به مذهب وی گرویدند، آنان را علیه مردم نجد فرمان جهاد داد و ایشان به یاری محمد بن سعود بر نجد و قبایل

ساکن در آن حدود غلبه کردند، و شهر ریاض را فتح کردند و از آن به بعد آل سعود آنجا را پایتخت‌خود قرار دادند.

شیخ محمّد اداره امور مردم را به عهده عبدالعزیز پسر محمد بن سعود واگذار کرد و خود به عبادت و تدریس پرداخت تا در سال ۱۲۰۶ رخت از جهان بربست.

شیخ مفهوم توحید و لا اله الاّ اللّه را طوری قرار می‌داد که جز معتقدان به این عقیده موحد دیگری باقی نمی‌ماند.

وی چنین گوید: لا اله الاّ اللّه نفی است و اثبات.

قسمت اوّل لا ـ اله دلالت‌بر نفی جمیع معبودات می‌کند و قسمت دوم الاّ اللّه عبادت را برای خدایی که شریک ندارد ثابت می‌نماید.

همچنین گوید: مهمترین چیزی که خداوند بر آن امر فرموده «توحید» است که مقصود از آن منحصر ساختن عبادت به خدا می‌باشد و زشت‌ترین چیزی که خداوند از آن نهی فرموده، شرک است.

محمد جواد مغنیه در کتاب «هذی هی الوهابیه»، طبع بیروت باستناد به کتب محمد بن عبدالوهاب و آثار دیگر «وهابیان» می‌نویسد: به نظر وهابیها هیچ انسانی نه موّحد است و نه مسلمان مگر این که امور معینی را ترک نماید که از جمله آنها این چند مورد است:

۱ - بوسیله هیچ یک از انبیاء و اولیای خدا به خداوند تعالی توسل نجوید و هر گاه چنین کند و بگوید: ای خدا توسط پیامبرت محمد (ص) به تو متوسل هستم که من را مشمول رحمت‌خود قرار دهی، چنین کسی به راه مشرکان رفته و عقیده‌اش شرک است.

۲ - به قصد زیارت به قبر پیغمبر (ص) نزدیک نشود و بر آن دست نگذارد و در آن جا دعا نخواند و نماز نگذارد و بر آن بنا و مسجد نسازد و برای آن نذر نکند.

۳ - از پیغمبر طلب شفاعت نکند اگر چه خداوند حق شفاعت را به پیغمبر (ص) اسلام عطا کرده است ولیکن از طلب آن نهی فرموده است.

بر مسلمان جایز است که بگوید: یا اللّه اشفع لی محمدا، یعنی محمد (ص) را شفیع من قرار ده ولی روانیست‌بگوید: یا محمد اشفع لی عند اللّه، یعنی ای محمّد (ص) نزد خدا برای من شفاعت کن.

کسی که از پیامبر طلب شفاعت کند مانند این است که از بتان شفاعت‌خواسته باشد.

۴ - باید هرگز به پیغمبر سوگند نخورد و او را ندا و «یا محمدا» نکند و آن حضرت را با لفظ «سیدنا» توصیف نکند و الفاظی از قبیل: بحق محمد، یا محمد، سیدنا محمد (ص) بر زبان جاری نسازد.

۵ - نذر برای غیر خدا و پناه بردن و استغاثه به غیر خداوند شرک است.

۶ - زیارت قبور و ساختن گنبد و بنابر آنها و تزیین قبور و سنگ و کتیبه نهادن بر آن، و چراغ و شمع گذاشتن بر آن شرک است.

همه مسلمانان معتقدند که هر کس شهادتین گوید مسلمان محسوب می‌شود و خون و مالش محفوظ است امّا «وهابیه» گویند: قول بدون عمل ارزش و اعتباری ندارد و بنابراین هر کس شهادتین را بخواند ولی از مردگان استعانت‌بطلبد چنین کسی کافر و مشرک خواهد بود و خون و مال او حلال می‌باشد.

«وهابیان» به پیروی از ابن تیمیه به ظاهر آیات و اخبار عمل می‌کنند و قایل به تاویل و توجیه نیستند، و به استناد ظاهر پاره‌ای از احادیث و آیات برای باری تعالی اثبات جهت می‌کنند و او را مانند «مجسمه» دارای اعضا و جوارح می‌دانند. آنان نخستین

پیغمبر را نوح و خاتم ایشان را حضرت محمد (ص) بن عبدالله دانند.

در سرزمین ایشان زیارت قبور وجود ندارد و تمام قبرها با خاک یکسان است و روضه منوره پیغمبر (ص) را که تا به حال باقی می‌باشد طوری قرار داده‌اند که کسی نمی‌تواند بدان نزدیک شود و قبر مطهر ابدا دیده نمی‌شود.

مذهب وهابی اکنون در عربستان سعودی مذهب رسمی است و فتاوی علمای آن مذهب از طرف دولت اجرا می‌شود.

«وهابیان» در فروع مذهب تابع امام احمد حنبل هستند و بر هیچ یک از پیروان مذاهب اربعه مثل: حنفی، شافعی، حنبلی، مالکی ایراد نمی‌گیرند ولی پیروان دیگر مذاهب را از قبیل: «شیعه» و «زیدیه» و «غلاة» را مورد طعن قرار می‌دهند.

«وهابیه» در سال ۱۲۱۶ هجری قمری بعد از خراب کردن قبور بقیع، به کربلا و نجف حمله کردند و حرم حضرت امام حسین (ع) را غارت نمودند و قریب چهار هزار تن از مردم شیعه آن شهر را بکشتند.

ایشان بر آن بودند که گنبد رسول (ص) خدا را نیز خراب کنند و با خاک یکسان نمایند ولی از بیم اعتراض دیگر مسلمانان از این کار خودداری کردند.

گویند: محمد بن عبدالوهاب بر سر قبر رسول (ص) خدا می‌رفت و با عصای چماق گونه خود بر قبر آن حضرت می‌کوفت و می‌گفت: یا محمد، قم ان کنت‌حیّا «یعنی ای محمد (ص) اگر زنده‌ای برخیز» و با این عمل می‌خواست‌به پیروان خود نشان دهد که پیغمبر (ص) زنده نیست و نباید از او حاجت‌خواست.

با تبلیغات متعدد عقاید «وهابیان» در افریقا و هند رواج فراوان یافته است چنان که در زنگبار بسیاری از مسلمانان به این مذهب گراییده‌اند.

در هندوستان پیشوای این فرقه سید احمد خان (۱۸۱۷ – ۱۸۹۸) ملقب به (زخژ) بود که در سال ۱۸۲۲ میلادی در سفر حج‌خود مذهب وهابی را پذیرفت و در پنجاب به دعوت پرداخت و دولتی شبیه به حکومت «وهابیان» به وجود آورد و کارش بالا گرفت‌به حدی که شمال هند را تهدید می‌کرد. وی به علما و واعظان دین در آن نواحی حمله می‌برد و به هر کس که مذهب او را نمی‌پذیرفت اعلان جهاد می‌داد، و هند را «دار الفکر» نامید.

سرانجام امپراطوری انگلیس برای رفع اغتشاش توانست‌سید احمد خان را به جای خود بنشاند.

در الجزایر امام سنّوسی برای حج‌به مکّه رفت و دعوت «وهابیه» را بشنید و آن را بپذیرفت و پس از بازگشت‌به موطن خود در انتشار آن کوشید.

در یمن شخصی به نام امام شوکانی (درگذشته در ۱۲۵۰) برخاست و آن عقاید را در آنجا رواج داد.

شیخ محمد عبده در مصر به دو نکته که اساس مذهب «وهابیه» را تشکیل می‌داد توجه کرد که یکی مبارزه با بدعتهاست و دیگری باز بودن باب اجتهاد.

وی را در این راه، شاگرد و دوست صدیقش، سید محمد رشید رضا صاحب مجله المنار یاری می‌کرد.

عقاید «وهابیان» در افکار و آثار شیخ محمود شکری آلوسی نیز تاثیر کرد.

پی نوشتها

آثار محمد بن عبدالوهاب، کتاب التوحید، کشف الشبهات، تفسیر الشهاده لا اله الاّ اللّه، فضل الاسلام، نصیحت المسلمین و مفید المستفید است.

کشف الارتیاب فی اتباع محمد بن عبدالوهاب.

وهابیان.

العقیدة و الشریعه. ص ۲۳۷ – ۲۵۲.

الاعلام زرکلی، ج ۷، ذیل محمد بن عبدالوهاب.

کتاب: فرهنگ فرق اسلامی ص ۴۵۷

نویسنده: دکتر محمد جواد مشکور

بیوگرافی «ابن تیمیه»

بیوگرافی «ابن تیمیه»

در ماه ربیع الاول سال ۶۶۱ هجری قمری، درست ۵ سال پس از سقوط عاصمه خلافت عباسی (بغداد) کودکی در یکی از نقاط شام به نام (حران) دیده به جهان گشود و تا ۷ سالگی در آن سرزمین زندگی کرد، ولی بخاطر حمله سپاه مغول، خانواده وی مجبور به جلای وطن شد و رحل اقامت در شهر شام افکند. پدر او روحانی حنبلی مذهب بود که در عقاید و فقه از مذهب «احمد بن حنبل» (م/۲۴۱) پیروی میکرد، از این جهت فرزند خود را به مدارس «حنابله» فرستاد تا فقه حنبلی را فرا گیرد.

این کودك همان «احمد بن عبد الحلیم، بن تیمیه حرانی» است که آیین وهابیت در قرن ۱۲ هجری بر اساس افکار و آراء او پی ریزی گردید.

شناخت عقاید وهابیان در گرو شناخت ابن تیمیه و آراء و عقاید او است. محمد بن عبد الوهاب مؤسس «وهابیت» بخشی از عقائد او را گرفت، و قسمتهای دیگر آنرا رها کرد و به آن اهمیت نداد.

ابن تیمیه تا سال ۶۹۸ هجری در شام بسان یک روحانی حنبلی میزیست، و تا آن سال از او لغزشی مشاهده نشد و از آن به بعد، یعنی وقتی رساله‌ای به نام «الرسالة الحمویة» نوشت، آثار انحراف در او ظاهر گردید، وی این رساله را در پاسخ پرسش مردم «حماة» (۱) که یکی از شهرهای سوریه است، نوشت و آشکارا برای خدا «جهت» و «سمت» قائل شد و تلویحا او را جسم دانست.

تنزیه خدا از جسم و جسمانی بودن و از هر نوع مماثله با موجودات امکانی یکی از افتخارات اسلام و قرآن است که آشکارا میفرماید «لیس کمثله شیء» (۲) «برای او مانندی نیست» و به خاطر نفی پندار جهت و سمت، او را در همه جا حاضر و ناظر میداند و می‌فرماید: «و هو معکم این ما کنتم» (۳) «او با شما است در هر کجا باشید». و نیز میفرماید: «و هو الذی فی السماء اله و فی الارض اله...» (۴) «او (خدا) کسی است که در آسمانها خدا است و در زمین خداست». ولی فرزند تیمیه با وجود چنین آیات صریح و روشن و دلائل محکم و استوار متکلمان اسلامی اعم از معتزلی و اشعری و شیعی، خرق اجماع کرد و آشکارا گفت: خدا فوق آسمانها است، و بر عرش خود تکیه کرده است.

مبانی فکری ابن تیمیه در چهار بعد

۱ – حمل صفات خبری بر معانی لغوی

در اصطلاح علم کلام، بخشی از صفات خدا را، صفات خبری می‌نامند، صفاتی که قرآن و حدیث از آن خبر داده و خرد آنرا

درک نکرده است، مانند «وجه» و «ید» و «استواء بر عرش» و نظائر آنها که قسمتی از آنها در قرآن، و برخی دیگر در حدیث نبوی وارد شده است.

شکی نیست که معانی لغوی این صفات، ملازم با جسمانی بودن خداست زیرا «وجه» به معنی «صورت» و «ید» به معنی دست و «استواء» به معنی استقرار و یا جلوس، از شؤون موجودات امکانی است، و خدای واجب الوجود، منزه از چنین معانی، میباشد، از این جهت همه طوائف اسلامی به جز گروه «مجسمه» با توجه به قرائنی که در سیاق آیات است، معانی خاصی برای این صفات مطرح میکنند، که با مراجعه به تفاسیر و کتابهای کلامی روشن می گردد.

ولی متاسفانه شیخ الاسلام قرن هشتم، اصرار می‌ورزد که آنچه در این باره وارد شده، بر همان معانی لغوی و متداول عرفی باید حمل گردد و کسانی را که این نوع از صفات را بکمک قرائن موجود در آیات و روایات بر معانی مجازی و کنائی حمل می کنند، «مؤوله» نامیده و به باد انتقاد می گیرد، و به این نیز اکتفاء نمیکند و میگوید: همه صحابه و تابعان نیز بر این عقیده بوده‌اند و ما در آینده، ترجمه عبارت «رساله حمویه» او را خواهیم آورد.

۲ – کاستن از مقامات پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله

بخش دوم تفکر او عادی جلوه دادن مقامات پیامبران و اولیای الهی است و اینکه آنان پس از مرگ کوچکترین تفاوتی با افراد عادی ندارند، او در این راستا، مسائلی را مطرح میکند که همگی یک هدف را تعقیب میکنند، و آن عادی جلوه دادن پیامبران، مخصوصا پیامبر اسلام و اولیاء بزرگ دین است. روی این اساس می گوید:

۱ – سفر برای زیارت پیامبر حرام است.

۲ – کیفیت زیارت پیامبر، از کیفیت زیارت اهل قبور تجاوز نمی کند.

۳ – هر نوع پناه و سایبان بر قبور حرام می‌باشد.

۴ – پس از درگذشت پیامبر هر گونه توسل به آن حضرت بدعت و شرک است.

۵ – سوگند به پیامبر و قرآن، و یا سوگند دادن خدا، به آنها شرک می‌باشد.

۶ – برگزاری مراسم جشن و شادی در تولد پیامبر، بدعت‌به شمار می‌رود.

و همچنین... که یکایک آنها به صورت گسترده خواهد آمد و زیر بنای آراء و نظریات او در این مسائل این است که برای توحید و شرک، حد منطقی قایل نشده و روی انگیزه خاصی، آنها را شرک، و بدعت و یا لااقل حرام می‌داند.

او در این قسمت، آراء و نظریاتی را مطرح میکند، که پیش از او، احدی از علمای اسلام، نگفته وی با لجاج خاصی به جنگ همه می‌رود، و از این جهت از همان زمان، و پس از آن، افکار عمومی اهل سنت‌بر او شورید. و بارها دستگیر و زندانی شد و دهها کتاب بر رد اندیشه‌های او نوشته گردید.

۳ – انکار فضائل اهل البیت

بخش سوم از مبانی فکری او را انکار فضائل مسلم اهل بیت عصمت و طهارت که در صحاح و مسانید اهل سنت وارد شده، تشکیل میدهد وی در کتاب خود به نام «منهاج السنة» که به حق باید آنرا «منهاج البدعة» دانست احادیث صحیحی را که مربوط به مناقب علی و خاندان اوست، بدون ارائه مدرکی، انکار می‌نماید و همه را مجعول اعلام میکند، فضائلی که دهها حافظ و حاکم از محدثان آنرا نقل کرده و بهصحت آنها تصریح کرده‌اند. از باب نمونه می گوید:

۱ – نزول آیه: «انما ولیکم الله و رسوله» درباره علی، به اتفاق اهل علم دروغ است، منهاج السنة ج ۱ ص ۱ در حالی که متجاوز از شصت و چهار محدث و دانشمند، بر نزول آن درباره امام تصریح کرده‌اند (۵).
۲ – آیه: (قل لا اسالکم علیه اجرا الا المودة فی القربی، درباره خانـدان رسالت نازل نشـده است، منهاج السـنة ۲/۱۱۸، در حالی متجاوز از چهل و پنج محدث و دانشمند آنرا نقل کرده‌اند (۶).
و همچنین... این نوع نقـدها و ردهـا، علاوه بر اینکه حاکی از عـدم مبالات، در انتقاد است، خالی از یک نوع دشـمنی باطنی با خاندان پیامبر نمی‌باشد.

او با گشودن این باب، زحمات احمد بن حنبل را در تثبیت فضائل امام علی – علیه السلام – به هدر داد.

تـا پیش از احمـد بن حنبل م/۲۴۱، خلیفه راشـد بودن امـام در میـان محـدثان اهل سـنت جا نیفتاده بود و در این قضـیه موافق و مخالف وجود داشت، او بود که علی را رسما خلیفه چهارم از خلفای راشد اعلام کرد و با زحمات فراوان توانست مساله «تربیع خلافـت» را تثبیت کنـد، و از این طریق بـا نـاصبی گری، سـخت مبـارزه نمود و کتـاب «مناقب الصـحابه» او بهترین گواه بر این مطلب است.

«حمصـی» می‌گوید وقتی مساله «تربیع» از جانب احمد بن حنبل اعلام شد، به حضور او رفته و گفتم، کار شما، طعن بر طلحه و زبیر است، او صورت درهم کشـید و گفت: من چه کار با آنان دارم؟ آنگاه سـخنی از عبد الله بن عمر نقل کردم، او در پاسـخ گفت: عمر بهتر از فرزنـدش است، او علی را عضو شورای شـش نفره قرار داد، و علی نیز خود را امیر مؤمنان معرفی کرد، حالا من بگویم، علی امیر مؤمنان نیست؟ (۷).

ولی ابن تیمیه حنبلی از راه امـام مـذهب خود، منحرف شـد و بـا انکـار فضائـل امام علی – علیه السـلام –، روح ناصبی گری و انکار فضائل اهل البیت را پرورش داد.

۴ – مخالفت‌با مذاهب چهار گانه اهل سنت

بخش چهـارم از انحراف فکری او مخـالفت وی بـا مـذاهب چهار گانه اهل سـنت در باب نکاح و طلاق است که فعلا برای ما مطرح نیست، و شایـد در برخی از مسائـل، حق بـا ابن تیمیه باشـد ولی یـک چنین مخالفت‌با مبانی فکری اهل سـنت که اجماع فقهای یک عصر، تا چه رسد به چند عصر را حجت میدانند، سازگار نیست.

محمـد بن عبد الوهاب که از نیم خورده ابن تیمیه اسـتفاده می‌کند، تنها، بخش دوم از مبانی فکری او را گرفت، و به سه بخش دیگر اهمیت نـداد، هر چنـد اخیرا بخش نخست (جهت داشـتن خـدا) به وسـیله مفـتی سـعودی «عبـد العزیز بن بـاز» به صورت کمرنگ احیاء شده است.

و اخیرا در عربسـتان سـعودی کتابی بنام «علاقة الاثبات و التفویض» پیرامون صـفات خبری با تقریظ «عبد العزیز بن باز» منتشـر شـده است، و مجموع کتـاب حـاکی است که مؤلف و تقریـظ نویس در صـدد احیـاء بخش نخست از مبانی فکری «ابن تیمیه» هستند.

(فویل لهم مما کتبت ایدیهم و ویل لهم مما یکسبون) (سوره بقره آیه ۷۹).

پی‌نوشتها

(۱) شهر «حماة» در صد و پنجاه کیلومتری دمشق قرار گرفته است.

(۲) سوره شوری/۱۱.

(۳) سوره حدید/۴.

(۴) سوره زخرف/۸۴.

(۵ و ۶) به الغدیر ۳/۱۵۶ تا ۱۷۲ مراجعه فرمایید.

(۷) طبقات الحنابلة، ۱/۳۹۳.

کتاب: فرهنگ عقائد و مذاهب اسلامی، ج ۳، ص ۱۹

نویسنده: جعفر سبحانی

ابن تیمیه در آئینه اندیشه متفکران

ابن تیمیه در آئینه اندیشه متفکران

جهان هستی، جهان کنشها و واکنشها، و به اصطلاح علمی، جهان عملها و عکس العملها است، لطیف‌ترین نسیمی که در آن نقطه جهان می‌وزد، در تلطیف هوای تمام نقاط جهان مؤثر است، و یا نوری که از دورترین نقاط جهان بر زمین میتابد، در پرورش گیاهان و جانداران و دیگر اوضاع جهان مؤثر می‌باشد و اگر بشر برای لمس این تاثیرها و تاثرها وسیله‌ای در اختیار ندارد، آسیبی به ضابطه علمی نمی‌رساند.

ابن تیمیه در سرزمین علم و دانش، مهد فلاسفه و متکلمان و فقیهان اندیشه جسم بودن و جهت داشتن خدا را مطرح کرد و سفر به زیارت مرقد رسول گرامی را تحریم نمود، توسل به ارواح مقدس پیامبران و اولیاء را شرک نامید و بزرگداشت میلاد نبی را، بدعت‌شمرد و... شکی نیست، به حکم ضابطه یاد شده، این کنشها، بدون واکنش، نخواهد بود، در جهان اسلام پیوسته اندیشمندان غیوری بوده و هستند که از اصول اسلام و دستاوردهای قرآن، به شدت دفاع میکنند، و آنچه در توان دارند، در این راه، نثار مینمایند.

ابن تیمیه، با انتشار رساله «العقیدة الحمویة» دست‌به ریسک بزرگی زد و پس از آن، با ولاء و عشق مسلمانان به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، بازی کرد و با یک رشته ظاهر سازیها، سنت هفتصد ساله را، به باد انتقاد گرفت، تبرک به قبر پیامبر را، حرام دانست و از این طریق وصیت‌شیخین را که سفارش کرده بودند، در کنار قبر پیامبر به خاک سپرده شوند، خدشه دار ساخت.

به طور مسلم، هر یک از این کارها کافی بود که قلمها و خامه‌های اندیشمندان اسلامی بر ضد او به حرکت در آیند، و علمای اسلام، او را به محاکمه بکشند، و توده مردم را از اندیشه‌های زیانبار او بر حذر دارند.

در جهان اهل سنت‌سابقه ندارد یک عالم حنبلی، بارها به دادگاه دعوت شود، و به تبعید، زندان محکوم گردد و در خود زندان، از مطالعه و نگارش محروم شود و ما اجمال سرگذشت محنت‌بار او را به نقل از شاگرد وی ابن کثیر در تاریخ خود بنام «البدایة و النهایة» در این جا می‌آوریم:

۱ - در سال ۶۹۸، گروهی از فقهاء بر ضد ابن تیمیه قیام کرده و خواستند که او را به مجلس قاضی جلال الدین حنفی احضار کنند، او حاضر نشد، سرانجام در شهر بر ضد رساله او به نام «الحمویه» ندا سر داده شد.

۲ – در هشتم رجب سال ۷۰۵، قضات شهر همراه با ابن تیمیه در قصر نائب السلطنهٔ حاضر شدند و رساله «الواسطیهٔ» ابن تیمیه قرائت‌شد و در دوازدهم ماه در نشست دوم، کمال الدین زملکانی با او به مناظره پرداخت، و مردم از جودت ذهن و بحث نیکوی مناظر تشکر کردند.

در هفتم شعبان، در نشست‌سوم، وی به تبعید به مصر محکوم شد، و دمشق را به عزم مصر ترک گفت و چون در آنجا، نیز از نشر اندیشه خود دست‌بر نداشت، در مجلس مخصوصی، شمس بن عدنان با او به مناظره پرداخت، سرانجام ابن محلوف مالکی قاضی وقت، او را محکوم به زندان کرد، و رسما بر ضد او در مصر و شام اعلامیه منتشر شد، و این بر حنابله که ابن تیمیه نیز از آنان بوده، سنگین آمد. و سرانجام پس از فعل و انفعالها، شیخ در ۲۲ ربیع الاول سال ۷۰۷ از زندان آزاد شد و اقامت در مصر را بر انتقال به دمشق ترجیح داد.

۳ – وی پس از آزادی در نشر عقاید خود پافشاری میکرد و ابن عطاء با او مناظره نموده و او را به محکمه قاضی بدر الدین بن جماعهٔ کشانید قاضی احساس که وی در سخنان خود، نسبت‌به پیامبر ادب را رعایت نمیکند، او را روانه زندان کرد و سرانجام در آغاز سال ۷۰۸، آزاد شد.

۴ – فعالیت مجدد شیخ سبب شد آخر ماه صفر ۷۰۹ به اسکندریه مصر تبعید شود و پس از هشت ماه اقامت در آنجا، در ۷۰۹ به قاهره بازگشت و در آنجا ماند تا سال ۷۱۲ به شام بازگشت (۱).

۵ – در روز پنجشنبه دوم رجب سال ۷۲۰، به خاطر فتاوای دور از مذاهب اسلامی به دار السعادهٔ احضار شد، قضاهٔ هر چهار مذهب او را نکوهش کردند، و محکوم به زندان شد تا دوم محرم ۷۲۱، از زندان آزاد گردید.

۶ – شکایات فراوانی از علماء و دانشمندان درباره او سبب شد که حاکم وقت او را در قلعه دمشق زندانی سازد، و از هر نوع فعالیت‌حتی نوشتن، ممنوع گردد و سرانجام در سال ۷۲۸ در زندان جان سپرد (۲).

در این جا از تذکر نکته‌ای ناگزیریم و آن اینکه: ممکن است، کسی یک چنین مقاومت و استواری در راه اندیشه را مایه ستایش بداند و او را اسطوره مقاومت و ثبات در راه عقیده تلقی کند، ولی یک چنین اندیشه جز ساده نگری، چیزی بیش نیست زیرا لجاجت در برابر حق، غیر از مقاومت در راه عقیده است، خصلت نخست کاملا محکوم و نکوهیده است، و دومی در صورتی قابل ستایش است، که خود عقیده کاملاـ مقدس باشد، انسانی که روی یک رشته انگیزه‌های مادی، و اغراض شخصی به ثبات در راه عقیده تظاهر ورزد، آن نیز مقدس نیست.

اگر ثبات در راه عقیده به طور در بست کار خوبی باشد باید شیطان را به خاطر ثبات در عقیده خود، ستایش کنیم زیرا او نیز در راه عقیده خود تا درون دوزخ پیش رفت، و «نار» را بر «عار» برگزید.

ثبات ابن تیمیه، لجاجت در برابر کلیه علمای اسلام و مذاهب چهارگانه اهل سنت‌بود، او به روشنی می‌دید که اندیشه‌های او درباره صفات خدا و مقامات پیامبر، افکار کلیه فقیهان و قضاهٔ اسلام را بر ضد او شورانیده، و پیوسته دستگیر و تبعید و زندانی می‌شود، و در این میان، مساله سیاسی نبود تا تصور شود که گروهی روی اغراض سیاسی، و یا شخصی و مادی با او در افتاده و پیوسته او را به محاکم قضائی می‌کشند:

در مکتب اهل سنت اتفاق علمای یک عصر، تا چه رسد، اتفاق علماء هفت قرن، حجت و واقع نما است و تخلف از آن تخلف از جامعه اسلامی است که دوزخ را به دنبال دارد. و آنان بر این مطلب با آیه یاد شده در زیر استدلال میکنند آنجا که می‌فرماید:

(و من یشاقق الرسول من بعد ما تبین له الهدی و یتبع غیر سبیل المؤمنین نوله ما تولی و نصله جهنم و سآءت مصیرا) (۳).

کسی که پس از روشن شدن حقیقت از در مخالفت‌با پیامبر در آید و از راهی جز راه مؤمنان پیروی کند، ما او را از پی همان کسی که دوست داشته، می‌فرستیم و در دوزخ وارد می‌کنیم، چه جایگاه بدی است.
نکته قابل توجه در آیه: جمله (و یتبع غیر سبیل المؤمنین) است، که تخلف از جرگه مؤمنان را جائز نمیشمارد اکنون یادآور میشویم که جامعه مؤمنان، متجاوز از هفتصد سال، به قبر و ضریح پیامبر تبرک جسته، و ساختن سایبان و بنا را یک نوع اظهار محبت‌به پیامبر می‌دانستند، و یکی از فرائض افراد با ایمان، اظهار علاقه به پیامبر و ابراز محبت است، مخالفت‌با چنین سنت چند صد ساله‌ای، جز تجسم بخشیدن به (و یتبع غیر سبیل المؤمنین) چیزی دیگری نیست.
پاسداران اصول و فروع اسلام در عصر ابن تیمیه و پس از او، بیانات نافذ و محکمی درباره شخص او و کتابهای وی، دارند و گاهی قضات مذاهب چهارگانه سند واحدی را امضاء کرده و مردم را از پیروی از افکار وی باز می‌داشتند، و در حیات و پس از مرگ ابن تیمیه، رساله‌ها و کتابهای فراوانی، در نقد اندیشه‌های او نوشته‌اند که ذکر اسامی آنها، مایه اطاله سخن است و ما اکنون به صورت گذرا این شخصیتها را نام می‌بریم شخصیتهائی که هر یک در عصر خود، ستاره فروزانی بودند که امت اسلامی از نور اندیشه‌های آنان، بهره می‌گرفت و هیچ دانشمند اسلامی نمیتواند، نقد و رد آنها را از طریق اغراض شخصی تفسیر کند.

برخورد اندیشه‌ها مایه تکامل است

مقدمه

برخورد دو اندیشه به صورت نفی و اثبات مانند اصطکاک دو سیم مثبت و منفی است که از آن نور و حرارت می‌جهد و به محیط، روشنی و گرمی می‌بخشد، و تکامل علوم و پیشرفت تمدن، در سایه گفت و شنودها، بررسیها و درگیریهای علمی صورت می‌پذیرد، و پس از اندی، فرضیه‌ها به حقیقت، و انکارها و شکها، به علم و یقین تبدیل می‌شود. از این جهت نباید، اختلاف دو دانشمند را با یکدیگر، نشانه حقد و کینه انگاشت و آنرا غیر اصولی توصیف کرد. ولی هر گاه ابراز اندیشه از طرف عالمی سبب شود، که همه دانشمندان بر ضد فکر او بشوند، و به رد و نقد اندیشه‌های او بپردازند، و کوچکترین انعطاف پس از مرور قرنها پدید نیاید، طبعا باید یک چنین اتفاقی را گواه بر بی پایگی آن اندیشه‌ها دانست، و آن را جز از طریق علاقه به اظهار حق، و زدودن باطل، نباید تحلیل کرد.
اختلاف دانشمندان اسلام، با ابن تیمیه درباره صفات خدا، و توحید و شرک، مربوط به ضابطه دوم است، و از روزی که مساله کفر آمیز، تجسم و جهت داشتن خدا، و یا جسارت به ساحت انبیاء و اولیاء از جانب ابن تیمیه عنوان شد، قلمها و خامه‌ها، مناظرات و محاکمات، برای صیانت عقائد توده مردم به حرکت درآمدند، و هر کسی، به نوعی او را محکوم کرد، و سخن او را نقد نمود و بزرگان اهل سنت که با وی هم عصر بودند، و یا پس از وی می‌زیستند، در نقد اندیشه‌های او بیش از بیست رساله نوشتند و ناقدان اندیشه‌های او از شخصیتهائی بودند، که مراجعه به بیوگرافی آنها در کتابهای تراجم، ما را به مقام بلند علمی آنها رهبری می‌کند. اینک در این بخش، به ذکر اسامی، و نقل و گزیده‌ای از سخنان آنها درباره ابن تیمیه اکتفاء میکنیم و اگر رد و انتقاداتی را که از طرف دانشمندان شیعه انجام گرفته، بر آنها بیفزاییم با انبوهی از کتاب و رساله، یا مناظره و محاکمه روبرو می‌شویم که در تاریخ برای خود کم نظیر است.

۱ – صفی الدین هندی ۶۴۴ – ۷۱۵

صفی الـدین از دانـاترین مردم به مـذهب امـام ابـو الحسن اشـعری بـوده و در هر دو اصول: (اصول دین، و اصول فقه) سـرآمد روزگار به شمار می‌رفت؛وی نخستین کسی است که در سال ۷۰۵ در دار السعادهٔ با ابن تیمیه به مناظره پرداخت، و در تقریر و تـبیین مطلب، فـوق العـاده توانـا بود، و در منـاظره به یـک نقطه فشـار می‌آورد، در حـالی که ابن تیمیه از شـاخه‌ای به شـاخه‌ای می‌پریـد از این جهت صـفی الـدین به وی گفت چرا ادب منـاظره را رعایت نمیکنی، تو گنجشک وار، از شاخه‌ای به شاخه‌ای می‌پری، مجلس منـاظره در دار السـعادهٔ دمشق، بـا پیروزی صـفی الـدین به پایـان رسـید و ابن تیمیه و دار و دسـته او از وظائف دولتی بر کنار شدند (۴).

۲ – کمال الدین زملکانی ت – ۶۷ – ۷۳۳

کمال الدین معروف به قاضـی القضاهٔ زملکانی، قاضـی توانای منطقه حلب بود، و او دومین کسـی است که در سال ۷۰۵ با ابن تیمیه به منـاظره پرداخت، و او مؤلـف کتـاب «الـدرهٔ المضـیئهٔ فی الرد علی ابن تیمیه» است که کشـف الظنـون از آن یـاد کرده است، سبکی می گوید: وی نظریه ابن تیمیه را پیرامون زیارت و طلاق رد کرده است (۵).

۳ – شهاب الدین حلبی/ م ۷۳۳

شهـاب الـدین حلبی از دانشـمندان بنـام دمشق، و معاصـر با ابن تیمیه بوده و در نقـد نظریه او پیرامون جهت داشـتن خـدا رساله مسـتقلی نوشته، و سبکی در طبقات الشافعیه متن رساله وی را در ترجمه او نقل کرده است. وی در آغاز رساله می گوید: آنچه مرا بـه نگـارش این رسـاله وادار کرد این بـود که اخیرا رسـاله‌ای از طرف برخی منتشـر شـده و کسـانی را که قـدم راسـخی در معارف ندارند، فریب داده است، من نخست عقیده اهل سنت را نقل کرده، آنگاه به نقد عقیده ابن تیمیه می‌پردازم (۶).

۴ – شمس الدین ذهبی/ م ۷۴۸

ذهبی از شخصـیتهای بزرگ حنابله است، و در تاریخ و رجال خدمات ارزنده‌ای انجام داده و کتابهای او جزء مصادر رجالی و تـاریخی است. وی در کتـاب «تـذکرهٔ الحفاظ» به ترجمه ابن تیمیه پرداخته و در آنجا چیزی نگفته است. ولی پس از رو شـدن عقائد او، نامه گسترده‌ای به وی نوشته و نامه را با این جمله‌ها آغاز میکند:

«یا رب ارحمنی و اقلنی عثرتی... وا اسفاه علی السنهٔ و اهلها، و اشوقاه الی اخوان یعاوننی علی البکاء...»

خدایا بر من رحم کن و لغزش مرا پس گیر، تاسف بر نابودی سنت پیامبر و اهل آن! (۷)

۵ – صدر الدین مرحل م حدود ۷۵۰

صدر الدین پیشوای بزرگ در کلام اشـعری و محقق در دو اصول (اصول دین و اصول فقه) بشـمار میرود و از ذکاوت شگفت آور و حـافظه فوق العـاده‌ای برخوردار بود و مناظرات متعـددی با ابن تیمیه انجام داد دشـمن شـکست‌خورده در سـنگر علم در صدد سنگ اندازی در مسائل اجتماعی بر آمد و او را متهم به مطالبی کرد که از آن پیراسته بود (۸).

۶ – علی بن عبد الکافی سبکی م / ۷۵۶

علی بن عبد الکافی، از محدثان و فقیهان بزرگ دمشق بوده و نویسـنده «طبقات الشافعیه» تاج الدین سـبکی فرزند او است، وی

در جلد دهم کتاب خود ص ۱۷۶ و... ترجمه گسترده‌ای از پـدر آورده که علاقمندان میتوانند به آن مراجعه کنند. وی در فقه، شافعی، و در کلام، اشعری بود، شیخ ذهبی با آنکه به حنابله تعصب می‌ورزیـد نسبت‌به او فوق العاده خاضع بود و او را با دو بیتی ستوده که مضمون آنرا می‌آوریم:

«منبر مسـجد اموی کـه گردن می‌کشید، در برابر محدثی ماننـد سبکی آنگـاه کـه روی آن قرار گرفـت، خضـوع کرده وی حافظترین مشایخ عصـر در حدیث و سخنورترین و داورترین آنهاست» (۹) وی کتاب مستقلی به عنوان رد بر انـدیشه‌های ابن تیمیه نوشت، در آن به کلیه شبهات او پیرامون مسافرت برای زیارت پیامبر، و زیارت قبر او پاسخ گفته و آن را «شفاء السقام» نامید. این رساله به سال ۱۳۱۸، در مصر چاپ شده است، وی علاوه بر این کتاب، کتاب دیگری به نام «الدرة المضیئة» نوشته و در آغاز آن چنین می‌گویـد: ابن تیمیه در اصول عقاید، بدعتها نهاد، و استوانه‌های اسلام و ارکان آن را شکست او مدتها در پوشش پیروی از کتـاب و سـنت، و تظاهر به دعوت به حق، زیست ناگهان نقاب کنار رفت، پیروی از کتاب و سنت‌به بـدعت گذاری و دوری از مسلمانان تبدیل شد.

۷ – محمد بن شاکر کتبی م / ۷۶۴

محمـد بن شاکر کتبی مؤلف «فوات الوفیات» که آن را به عنوان «ذیل» کتاب وفیات الاعیان ابن خلکان نوشـته است، می‌گوید: ابن تیمیه کتابی پیرامون فضائل معاویه نوشته و فتوی داده است که لعن بر یزید جائز نیست (۱۰).

۸ – ابو محمد یافعی م / ۷۶۸

ابو محمـد عبـد الله بن اسـعد مورخ، معروف به یـافعی نویسـنده کتـاب «مرآة الجنان» در ترجمه ابن تیمیه مینویسـد: ابن تیمیه به خـاطر مسائـل فکری خاصـی، زنـدانی و بـازداشت‌شـد، بـدترین فتوای وی این بود که از زیـارت پیـامبر نهی کرده و اعتقـاد به «جهت» را مطرح نمـود او «اسـتوا» را در آیه (ان الله علی العرش اسـتوی) به معنی ظـاهری تفسیر می‌کرد و برای خـدا، حرف و صوت معتقد بود و برای پیشگیری از سرایت عقیده او در دمشق ندا شد که هر کس بر عقیده او باشد جان و مال او هدر است (۱۱).

۹ – ابو بکر حصنی دمشقی م / ۸۲۹

تقی الدین، پیشوای بزرگ، مؤلف کتاب «دفع شبه من شبه و تمرد» که در سال ۱۳۵۰ در مصر چاپ شده است، در کتاب یاد شده می‌نویسد:

در سخنان ابن تیمیه نگریستم، احساس کردم که وی میل به باطل و گرایش به پیروی از آیات متشابه برای فتنه انگیزی دارد در کتابهای او چیزهایی دیدم که زبان را یارای گفتن و انگشتان را قدرت نگارش نیست (۱۲).

۱۰ – ابن حجر عسقلانی م / ۸۵۲

احمـد بن حجر عسـقلانی، شخصـیتی است که نیـاز به تعریف و توصـیف نـدارد او در عصـر خود پیشوای بلا- منازع بود، و در کتاب «الدرر الکامنة» زندگی ابن تیمیه را منعکس کرده و می‌گوید:

ابن تیمیه در محکمه‌ای که قاضـی آن مالکی مذهب بود، محکوم و باز داشت‌شد، که وقتی قاضـی آگاه شد که برخی با او در

رفت و آمد هستند، دستور داد، که اگر او را نکشته‌اند، هر نوع تماس با او را ممنوع سازند و چون او کفر ورزیده، کشتن او بدون مانع است.

سرانجام یاد آور میشود، که برخی می‌گویند: او خواهان ریاست‌بود و از جسارت به خلفاء ابا نداشت (۱۳).

آیا گواهی این شخصیتها کافی در انحراف فکری او نیست؟ آیا باز میتوان او را، پیرو مذهب اهل سنت و جماعت دانست؟ در حالی، که شخصیتهای عظیمی از آنان دست رد بر سینه او زده و افکار او را کاملا نادرست می‌شمارند و این افراد غالبا با او معاصر بوده و یا کمی پس از او زندگی می‌کردند. و اگر تصور شود، انگیزه این پرخاشگریها مساله «تعاصر» و به اصطلاح حجاب معاصرت بوده است پاسخ آن با خواندن نقدها و انتقادهای متاخران، از وی، روشن می‌گردد، و هم اکنون با آوردن نظریه‌های دانشمندان متاخر از عصر او، واقعیت این انتقادها را آشکار می‌سازیم.

انگیزه پرخاشگریها و در گیریها حس واقع گرائی، یا حجاب معاصرت؟!

در زندگی دانشمندان، انگیزه درگیریها در مسائل فکری و علمی، در گرایشهای درونی به نام «حس واقع گرائی» و «حقیقت طلبی» خلاصه میشود، و این ندائی است که انسان آنرا از درون می‌شنود، و پیوسته با قطع نظر از دیگر انگیزه‌های شخصی و مادی، از حقیقت (و لو به عقیده خودش) جانبداری کرده و چه بسا در راه آن جان و مال خود را نیز نثار کند.

ولی - در عین حال - نمیتوان از عامل دیگری به نام «حجاب معاصرت» چشم پوشید، معاصرت دو دانشمند، حجاب غلیظی است که مانع از رؤیت‌حقیقت در آینه اندیشه معاصر میشود، و از این جهت‌ستایش معاصر در کلمات معاصر دیگر کم است، در حالی که برای ستایش گذشتگان قلمها و خامه‌ها پیوسته در حرکت و جریان می‌باشد.

ولی باید توجه نمود پرخاشگری بر افکار و اندیشه‌های ابن تیمیه، ارتباطی به مساله «معاصرت» نداشته، و معاصر و غیر معاصر در این خط یکسان بودند.

پرخاشگران گذشته که با نام و نظریه آنان درباره ابن تیمیه در صفحات قبل آشنا شدیم - هر چند معاصر و یا نزدیک به عصر بودند ولی انتقاد از افکار او اختصاص به معاصران یا نزدیکان به عصر او ندارد بلکه دور افتادگان از عصر او ریشه کن کردن اندیشه‌های او، دست کمی از هم عصران و یا نزدیکان به عصر او را نداشته‌اند، و رشته انتقاد تا این لحظه که قلم نگارنده روی کاغذ می‌گردد ادامه دارد و در تمام اقطار اسلامی عربی و غیر عربی مانند هند و پاکستان، و بنگلادش و ترکیه و ایران، ردیه‌های فراوانی بر مکتب او نوشته‌اند، اینک برای ارائه این حقیقت از دانشمندان بزرگ دیگری نام می‌بریم، که راه گذشتگان را پیموده‌اند، و باید بدانیم تا اندیشه‌های ایشان به وسیله قدرتهای ذی نفع، ترویج می‌شود، این راه ادامه خواهد داشت، زیرا دانشمندان اسلامی، سخن حضرت رسول را که فرمود: «اذا ظهرت البدع فعلی العالم ان یظهر علمه و الا فعلیه لعنهٔ الله» (۱۴) را به خاطر سپرده‌اند و رهروان این راه هستند، مگر اینکه این فتنه بخوابد، و محیط زیست اسلامی از این سموم پاک گردد.

۱۱ - جمال الدین اتابکی (۸۱۲ - ۸۷۴)

وی مؤلف کتاب «المنهل الصافی و المستوفی بعد الوافی» است که به عنوان استدراک دوم بر «وفیات» ابن خلکان نوشته شده است و او مینویسد: ابن تیمیه در یکی از محاکم سندی را امضاء کرد و در آن خود را اشعری مذهب خواند، و صریحا گفت: که ظاهر آیه (الرحمن علی العرش استوی) مقصود نیست و نزول خدا به آسمان اول، بسان استواء او بر عرش، برای او مجهول است، آنگاه از گفته‌های قبلی خود توبه کرد و گروهی از علما بر صحت‌سند و امضاء او گواهی دادند (۱۵).

۱۲ – شهاب الدین ابن حجر هیتمی (م ۹۷۳)

ابن حجر هیتمی در کتاب «الفتاوی الحدیثهٔ» ابن تیمیه را چنین معرفی می‌کند: ابن تیمیه کسی است که خدا او را خوار و ذلیل و گمراه و کور و کر ساخته است و پیشوایان بزرگ، فساد عقیده و دروغ بودن اقوال او را روشن ساخته و هر کس مایل است؛به کتاب پیشوای بزرگ که در امامت و جلالت و اجتهاد او اتفاق نظر است‌یعنی ابو الحسن سبکی، و کتاب فرزند او تاج الدین و نوشته عز بن جماعت و شخصیتهای دیگر از فقهای شافعی و مالکی و حنفی، مراجعه کند.

ابن تیمیه نه تنها متاخرین را به باد انتقاد می‌گیرد بلکه بر پیشینیان مانند عمر بن الخطاب و علی بن ابی طالب نیز اعتراض می‌نماید. خلاصه، سخن او قیمت ندارد، و باید او را بدعت گذار، گمراه و گمراه کننده دانست. خدا با عدلش با او رفتار کند و ما را از شر عقیده او حفظ نماید. او برای خدا جهت ثابت کرده و برای وجود او جزء اندیشیده است (۱۶).

۱۳ – ملا علی قاری (م/۱۰۱۶)

وی شارح کتاب «الشفاء فی تعریف حقوق المصطفی» نگارش عیاض بن موسی (م/۵۴۴) است و این کتاب از نفیس‌ترین کتابهائی است که درباره حقوق پیامبر گرامی نوشته شده است و آنرا گروهی شرح کرده‌اند، از آنهاست، ملا علی قاری که شرح وی بر شرح شفای قاضی عیاض معروف است، وی می‌گوید: ابن تیمیه سفر زیارتی را تحریم کرده و راه افراط را در پیش گرفته است، همچنان گروهی که آن را از ضروریات دین شمرده‌اند، که انکار آن مایه کفر است، راه افراط رفته‌اند هر چند نظریه دوم، نزدیک به حقیقت است، زیرا تحریم چیزی که علماء اسلام بر استحباب آن اتفاق دارند، بالاتر از تحریم چیزی است که علماء بر مباح بودن آن، اتفاق داشته باشند، و دومی در نظر دانشمندان مایه کفر است (۱۷).

۱۴ – المکناسی معروف به ابن القاضی (۹۶۰ – ۱۰۲۵)

وی ابن تیمیه را در کتاب خود به نام «درهٔ الحجال فی اسماء الرجال» نام برده و می‌گوید: او فتاوای شاذ داشت، و خیال میکرد که مجتهد است (۱۸).

۱۵ – شیخ محمد بخیت (م پس از ۱۳۳۰)

شیخ محمد بخیت از علمای بزرگ «ازهر» و از مدرسان عالی مقام آنجا بوده و مرحوم مصلح بزرگ شیخ محمد حسین کاشف الغطاء در کتاب خود به نام «نقض فتاوی الوهابیهٔ» یاد آورد می‌شود که در سال ۱۳۳۰ در مصر، در مجلس درس او حاضر شده و از او بهره گرفته است. وی در کتاب «تطهیر الفؤاد من دنس الاعتقاد» عبارت ابن حجر را در فتاوای حدیثه نقل کرده آنگاه یاد آور می‌شود در زمان ما گروهی به نشر کتابهای ابن تیمیه همت گمارده، و فتنه خوابیده را بیدار می‌کنند، از این جهت‌بر خود لازم دیدم که کتاب «شفاء السقام» سبکی را که بهترین رد بر ابن تیمیه است منتشر سازم (۱۹) و در حقیقت کتاب «تطهیر الفؤاد» را به عنوان مقدمه کتاب سبکی نوشته و هر دو در سال ۱۳۱۸ در مصر چاپ شده است.

۱۶ – یوسف ابن اسماعیل نبهانی (۱۲۶۵ – ۱۳۵۰)

یوسف بن اسماعیل نبهانی، رئیس محکمه حقوق بیروت، مؤلف «القصیدهٔ الرائیهٔ الصغری فی ذم البدعهٔ الوهابیهٔ» در کتاب

«شواهد الحق» پس از یاد آوری گروهی از منتقدان بر ابن تیمیه مینویسد: دانشمندان مذاهب چهارگانه بر رد بدعتهای ابن تیمیه اتفاق نظر دارند، نه تنها مطالب او را استوار ندانسته‌اند، در کمال عقل او نیز خدشه کرده‌اند. او با اجماع مسلمانان مخالفت کرده مخصوصا آنچه مربوط به سرور مرسلین است (۲۰).
نبهانی از نویسندگان معروف قرن چهاردهم اسلامی است و کتاب ارزشمند او به نام «الشرف المؤبد» از کتابهای جاودان می‌باشد، و مجموع کتاب حاکی است که یک فرد واقع گرا بوده است.

۱۷ – شیخ سلامه قضاعی عزامی (م ۱۳۷۹)

شیخ سلامه از دانشمندان ازهر، مؤلف کتاب «فرقان الفرقان» است که در مقدمه «الاسماء و الصفات» بیهقی چاپ شده است، از همین کتاب احاطه او بر مسائل کلامی، و حدیث نبوی کاملا هویدا است وی می گوید: مذهب ابن تیمیه معجونی از مذاهب گوناگون است.
او در مساله توحید، کاملا از مذهب «کرامیه» (۲۱) پیروی می کند که برای ذات خدا، اجزاء، جهت، مکان، حرکت، فرود و بالا رفتن قائل است.
در برخورد با دیگر مذاهب اسلامی، ویژگی خوارج به خود میگیرد، تمام فرق اسلامی را تکفیر می کند، و همه را مشرک می‌داند، او در نوشته‌های خود دچار تناقض است، نخست مدعی می‌شود که اگر حوادث را تعقیب کنیم، به سر آغاز آن نمی‌رسیم و صحابه و تابعان نیز بر این عقیده بوده‌اند، اندکی بعد می گوید: صحابه در نخستین چیزی که خدا آفریده اختلاف کرده‌اند که آیا آن آب است یا قلم، در حالی که اختلاف در نخستین آفریده با بی نهایت‌بودن خلقت‌سازگار نیست.
او در حالی که به «جهمیه» بد می گوید ناگهان «جهمی» می‌شود و می گوید: آتش دوزخ پایان می‌پذیرد و کافران در دوزخ جاودان نیستند (۲۲).

۱۸ – شیخ محمد کوثری مصری/م ۱۳۷۱

کوثری از نوادر روزگار در تتبع و کتاب شناسی و آشنایی به فرق اسلامی است، وی با انتشار کتاب سبکی به نام «السیف الصیقل» و افزودن تکمله‌ای بر آن، ضربت مهلکی بر وهابیت در مصر فرود آورد. وی در مقدمه اسماء و صفات بیهقی از کتاب غوث العباد (ط حلبی مصر) از ابن تیمیه نقل می کند که وی تصریح کرده که خدا می‌تواند بر پشت مگسی قرار گیرد تا چه رسد به عرش با آن عظمت! و همه اینها گواه بر مجسم بودن او است (۲۳).

۱۹ – محمد ابو زهره/م ۱۳۹۶

شیخ محمد ابو زهره کتابی پیرامون زندگی ابن تیمیه نوشته و تا آنجا که توانسته کوشیده است نقاط ضعف او را منعکس نکند، ولی سر انجام ناچار می‌شود در مواردی نظریه‌های او را تخطئه کند از آن موارد: مساله منع تبرک به آثار پیامبر است می گوید: من با ابن تیمیه در مساله تبرک به آثار پیامبر کاملا مخالف هستم. تبرک به اثر، عبادت صاحب اثر نیست، بلکه مایه یاد آوری و عبرت گیری و بصیرت طلبی است (۲۴).

۲۰ – نقل مضمون سندی

در این جا دامن سخن با نقل مضمون سندی که قضات چهارگانه مذاهب اهل سنت درباره ابن تیمیه امضاء کرده‌اند به پایان می‌رسانیم تا روشن شود که نظر علماء و قضات نسبت‌به این مرد چگونه بوده است.

پس از بالاـ گرفتن اندیشه‌های ابن تیمیه، قضات مذاهب چهارگانه، همگی تصمیم بر طرد او گرفتند، تا او را به خاطر جسارتهای زیاد از پیکر امت اسلامی جدا سازند و سرانجام او را یک مرد منحرف معرفی کردند که باید از نشر اندیشه‌های خود دست‌بردارد، و در غیر این صورت، زندانی می‌گردد و به توده مردم آگاهی داده میشود که از او پیروی نکنند این سند را افراد یاد شده در زیر که قضات مذاهب چهار گانه بودند امضاء کردند: (۲۵).

۱ - بدر بن جماعه، قاضی شافعیه.

۲ - شهاب الدین جهبل، قاضی مالکیه

۳ - محمد بن جریری انصاری، قاضی حنفیه

۴ - احمد بن عمر مقدس حنبلی قاضی حنابله

آیا با وجود این کلمات و این محکومیتها، برای کسی جای شک و شبهه باقی می‌ماند؟ یک نفر یا دو نفر را می‌توان گول زد و دین یک نفر و دو نفر را می‌توان خرید، نه چهار قاضی القضات مذاهب چهار گانه که دهها قاضی زیر نظر آنها کار می‌کنند.

پی‌نوشتها

(۱) البدایة و النهایة، ج ۱۴، ص ۵۲ و...

(۲) المنهل الصافی و المستوفی بعد الوافی، ص ۳۴۰.

(۳) سوره نساء/۱۱۵.

(۴) طبقات الشافعیة ۹/۱۶۲ - ۱۶۴.

(۵) طبقات الشافعیة ۹/۱۹۰ - ۱۹۱ - کشف الظنون ۱/۷۴۴ و هدیة العارفین ۲/۸۴۶.

(۶) - طبقات الشافعیة ۹/۳۵.

(۷) تکملة السیف الصقیل، ص ۱۹۰ و مقدمه اسماء و صفات بیهقی ص ۱۳۹.

(۸) طبقات الشافعیة ۹/۲۵۳.

(۹) فرقان القرآن/۱۲۹.

(۱۰) فوات الوفیات ۱/۷۷.

(۱۱) مرآة الجنان ۴/۲۷۷، ۲۴۰.

(۱۲) دفع شبهة من شبه و تمرد - ص ۲۱۶.

(۱۳) الدرر الکامنة، ج ۱ ص ۱۵۴ - ۱۵۶.

(۱۴) کنز العمال ۱/۹۰۳ و ۱۰/۲۹۱۴۰، سفینة البحار مادة «بدع».

(۱۵) المنهل الصافی، ج ۱/ص ۳۳۶ - ۳۴۰.

(۱۶) الفتاوی الحدیثة، ص ۸۶ سخن ابن حجر گسترده است‌به همین اندازه بسنده شد.

(۱۷) حاشیه نسیم الریاض، ج ۳ ص ۵۱۴.

(۱۸) درة الحجال فی اسماء الرجال ۱/۳۰، این کتاب به عنوان ذیل بر کتاب «وفیات الاعیان» ابن خلکان نوشته شده است.

(۱۹) تطهیر الفؤاد من دنس الاعتقاد ص ۹ - ۱۲ - چاپ مصر.

(۲۰) کتاب شواهد الحق، با پنج رساله دیگر بنام «علماء المسلمین و الوهابیون» به همت‌حسین حلمی در استامبول چاپ شده است.

(۲۱) منسوب به کرام سجستانی است که در سال ۲۵۰ درگذشته است و گروه مجسمه، پیرو این مذهب می‌باشند.

(۲۲) فرقان القرآن/۱۳۲ - ۱۳۷.

(۲۳) مقدمه اسماء صفات، ص ب.

(۲۴) ابن تیمیه حیاته و شخصیته، ص ۲۲۸.

(۲۵) السیف الصقیل ص ۱۵۵، دفع شبهة من شبه و تمرد، ص ۴۵.

کتاب: فرهنگ عقائد و مذاهب اسلامی، ج ۳، ص ۳۲

نویسنده: جعفر سبحانی

محمد بن عبد الوهاب و حرکت وهابیت

محمد بن عبد الوهاب و حرکت وهابیت

فتنه ابن تیمیه خاموش شده بود، و اندیشه‌های او و شاگردش ابن القیم می‌رفت که در لابلای کتابها دفن شود، که ناگهان چهار قرن بعد، این افکار مجددا جان تازه‌ای به خود گرفت و توسط محمد بن عبد الوهاب احیاء گردید.

محمد بن عبد الوهاب در سال ۱۱۱۵ در شهر «عیینة» واقع در صحرای «نجد» عربستان چشم به جهان گشود و در سال ۱۲۰۶ یا ۱۲۰۷ دیده از جهان فرو بست.

پدرش عبد الوهاب از علمای حنبلی و مورد احترام مردم شهر خود (عیینه) بود.

فرزند عبد الوهاب پس از به پایان رساندن دروس مقدمات، زادگاهش را ترک گفت و به مدینه مهاجرت کرد و پس از اقامت کوتاهی در مدینه به بصره و سپس به بغداد و آنگاه به کردستان و همدان و اصفهان روانه شد و در هر یک از این شهرها مدتی چند اقامت گزید تا آنجا که به شهر «قم» نیز آمد و سرانجام تصمیم گرفت که به زادگاه خود برگردد و پس از بازگشت، هشت ماه از مردم دوری گزید، و سپس مردم را به آیین جدیدی فرا خواند (۱).

در بسیاری از کتابهای عربی، مسافرت شیخ به شهرهای مختلف و اقامت او در آن مناطق آمده است. و قدیمی‌ترین کتاب فارسی که در آن نامی از محمد بن عبد الوهاب و پاره‌ای از عقاید او به میان آمده است، کتاب «ذیل تحفة العالم» نوشته «عبد اللطیف شوشتری» است (۲).

وی سالها در هند اقامت داشت و با محمد بن عبد الوهاب معاصر بود.

کتاب فارسی دیگری که از این مردم نام برده، کتاب مآثر سلطانیه تالیف عبد الرزاق دنبلی ت (۱۰۶۷) - م (۱۲۴۲) است که توقف طولانی شیخ را در اصفهان برای فراگیری فقه و اصول متذکر شده است (۳) سومین کتاب فارسی که از او نام برده کتاب سفرنامه میرزا ابو طالب اصفهانی است که او نیز با شیخ معاصر بوده و مسافرت او به اصفهان و اکثر بلاد ایران و خراسان

تا سر حد غزنین را آورده است (۴).

غالب بیوگرافی نویسان، درباره محمد بن عبد الوهاب یادآور میشوند که از همان دوران جوانی سخنان زننده‌ای از او شنیده می‌شد، و پدر او که مرد صالحی بود، نیز انحراف او را پیش‌بینی میکرد.

شیخ در جوانی غالبا به مطالعه زندگی نامه کسانی که مدعی نبوت شده بودند مانند مسیلمه کذاب و سجاج و اسود عنسی و طلیحه اسدی علاقه خاصی داشت (۵).

اگر این گزارش درست‌باشد، حاکی از آن است که او از همان آغاز، سودای رهبری را در سر می‌پروراندە و سرانجام این سودا در دعوت وهابیگری جلوه کرد، و از این طریق به تکفیر تمام فرق اسلامی پرداخته و دیگران را جاهل و نادان و مشرک و بدعت گذار نامیده و این سیره همه بدعت گذاران و فرقه سازان است.

انتقال به «حریمله»

پدر محمد بن عبد الوهاب از محل اصلی خود به نام عیینه به بخش حریمله منتقل شد و در آنجا زیست تا در سال ۱۱۴۳ مرگ او فرا رسید. او از فرزند خود راضی نبود و پیوسته او را سرزنش میکرد. حتی برادرش سلیمان بن عبد الوهاب از مخالفان سر سخت وی بود و بعدها کتابی در رد اندیشه‌های او نوشت. وقتی پدر فوت کرد، او محیط را برای اظهار عقاید خود بی مانع دید، ولی با هجوم عمومی مردم حریمله روبرو شد و نزدیک بود که خونش را بریزند. ناچار از آنجا به زادگاه خود عیینه باز گشت، پس از ورود به زادگاهش با امیر آنجا به نام عثمان بن معمر پیمان بست که هر یک از آن دو، بازوی دیگری باشد و امیر اجازه دهد او عقاید خود را بی پرده مطرح کند.

شاید نتیجه آن، این باشد که امیر بر همه امیر نشینهای منطقه نجد که عیینه نیز یکی از آنهاست تسلط یابد. آنگاه برای اینکه پیوند محمد بن عبد الوهاب با امیر استوارتر گردد، وی خواهر امیر را گرفت و پس از بستن عقد، و وعده همکاری صمیمانه، شیخ به امیر گفت: امید است‌خدا نجد و اعراب نجد را به تو ببخشد!

بدینگونه پیمانی میان شیخ و امیر بسته شد که در حقیقت داد و ستدی بیش نبود (۶).

شیخ، منطقه را به امیر بخشید، در حالی که نه از تقوای او آگاهی صحیح داشت و نه از سرانجام کار او! پس از این پیمان نخستین اثر آن این شد که قبر زید بن الخطاب، برادر خلیفه دوم، با خاک یکسان گشت زیرا از دید شیخ، بنای بر قبور بدعتی بود که باید از میان می‌رفت، ولی همین کار، واکنشهایی در منطقه ایجاد کرد و امیر احساء و قطیف به نام سلیمان حمیری، به امیر عینیه (عثمان بن معمر) فرمان داد که هر چه زودتر این فتنه را بخواباند و شیخ را به قتل برساند امیر عیینه ناچار شد که عذر شیخ را بخواهد تا او عیینه را ترک کند. در این موقع شیخ منطقه سومی را به نام «درعیه» برگزید و در سال ۱۱۶۰ به آنجا منتقل شد. این بخش همان زادگاه مسیلمه کذاب بود.

شیخ پس از آمدن به درعیه با امیر منطقه محمد بن سعود، نیای خاندان سعودی، تماس گرفت و همان پیمانی که با امیر عیینه بسته بود، با محمد بن سعود بست، و همان طور که منطقه را با عربهای ساکن آن، به عثمان بن معمر فروخته بود، این بار به ابن سعود فروخت. (۷)

ناگفته پیداست جنگها و نبردهای آنان با کفار و مشرکان نبود. حملات آنان در یک قرن و نیم تنها به قبائل اسلامی و کشورهای همجوار بود که همگی گوینده «لا اله الا الله، محمد رسول الله» بودند و پیوسته خدا را عبادت میکردند و فرائض را به جای می‌آوردند.

اما چرا مردم از نظر محمد بن عبد الوهاب کافر و مشرک بودند؟ دلیل آن این است که بر قبور صالحان سایبانی ساخته و به زیارت قبر پیامبر می‌آمدند و به ارواح مقدسه توسل می‌جستند!!

ابن سعود از پیمان خود با شیخ فوق العاده خوشحال بود، ولی دو چیز را با او مطرح کرد:

۱ - اگر ما تو را یاری کردیم و کشورها را گشودیم میترسیم ما را ترک کنی و در نقطه دیگری سکنی گزینی!

۲ - ما در فصل رسیدن میوه‌ها از مردم درعیه مالیات می گیریم. می‌ترسیم که تو مالیات را تحریم کنی!

شیخ در پاسخ گفتار ابن مسعود گفت: من هرگز تو را با دیگری عوض نخواهم کرد و خدا در فتوحاتی که نصیب ما خواهد کرد، غنائمی قرار خواهد داد که تو را از این مالیات ناچیز بی نیاز خواهد ساخت (۸) سپس برای تحکیم روابط میان دو خانواده، امیر درعیه دختر شیخ را به ازدواج فرزند خود عبد العزیز در آورد، و از این طریق رابطه زناشوئی میان دو خانواده برقرار شد و تا کنون نیز این رابطه در شعاع گسترده‌ای محفوظ مانده است (۹).

موحدی جز من و جز چند نجدی نیست

پیمان شیخ با «محمد بن سعود» به مرور زمان استحکام بیشتری یافت. نخستین برنامه‌ای که شیخ برای محاربه با کفار! ریخت، گرفتن انتقام از امیر «عیینۀ» به نام «عثمان بن معمر» بود، زیرا وی به اشاره امیر «احساء» و «قطیف» که در منطقه از مقام برتری برخوردار بود، پیمان خود را شکست. اندیشه انتقام هنگامی قوت گرفت که شیخ آگاه شد وی با امیر «احساء» مکاتبات سری دارد، و در صدد خیانت‌به شیخ می‌باشد، از این جهت دو نفر از جانب شیخ به نامهای «احمد بن راشد» و «ابراهیم بن زید» اعزام شدند که امیر عیینه را ترور کنند. هر دو نفر پس از ورود به منطقه او را در حال خواندن نماز جمعه ترور کردند، و این مطلبی است که هم اکنون سعودیها به آن اقرار دارند، و در کتابی که اخیرا به عنوان «رسائل محمد بن عبد الوهاب» با نظارت عبد العزیز بن باز مفتی عربستان سعودی منتشر شده چنین آمده است:

«عثمان بن معمر مشرک و کافر بود و مسلمانان وقتی از کفر و شرک او آگاه شدند، تصمیم گرفتند که او را بکشند.»

از این جهت در ماه رجب ۱۱۶۳ وقتی او از نماز جمعه فارغ گشت، هنوز از مصلی خارج نشده بود که او را به قتل رساندند.

سه روز پس از قتل او، خود شیخ وارد عیینه شد و برای آنان حاکمی به نام «مشاری بن معمر» تعیین کرد (۱۰).

این نخستین خونی بود که بوسیله ایادی شیخ، در منطقه ریخته شد. و در حقیقت نخستین کافری!!! که به دست آنان کشته شد، مردی بود که در سنگر عبادت، اقامه نماز می‌کرد! و هنوز دقایقی از پایان نماز نگذشته بود که به خون خود در غلطید. او جرمی جز این نداشت که حاضر به خضوع در برابر شیخ نشده بود. (و ما نقموا منهم الا ان یؤمنوا بالله العزیز الحمید) (البروج - ۸)

ترور امیر عیینه به اتهام کفر و شرک، حاکی از عقیده شیخ درباره همه مردم نجد، بلکه تمام مسلمانان است، زیرا جز گروه معدودی در «درعیۀ» همه مردم نجد و همه مسلمانان با امیر «عیینه» هم عقیده بودند. اگر انگیزه قتل او، کفر و شرک او بود، می‌بایست همه را به این جرم بکشند.

اتفاقا کلیه لشکر کشی‌ها و نبردهای شیخ با طوائف نجد و قبائل منطقه روی این اصل بود. و در حقیقت همه مسلمانان جهان جز شیخ و اتباع او کافر و مشرک بودند!!!

نظامی که شیخ در عیینه به وجود آورد و امیری را که برای مردم آنجا نصب کرد، نتوانست رضایت مردم را جلب کند. سرانجام بر او شوریدند. وقتی خبر به شیخ و محمد بن سعود رسید، فورا با گروهی بر عیینه حمله و همه شهر را با خاک

یکسان کردنـد، تا آنجا که درختها را سوزاندنـد، و چاهها را پر کردنـد و مردها را کشـتند و زنان را اسیر کردنـد و به نوامیس مردم تجاوز نمودند و فزون‌تر از آن نیز جنایاتی کردند که قلم از بیان آن شـرم دارد و این شهر تا به امروز، به صورت ویرانه‌ای باقی مانده است. به عقیده شیخ، این عذابی بود که خدا برای آنان فرستاد (۱۱).

کشـتن امیر عیینه و لشـکر کشی مجدد و ویران کردن شهر و کشتن مردان و اسیر کردن زنان، رعب و وحشتی در منطقه بوجود آورد، و شـیخ و محمد بن مسعود را بر توسعه حکومت تشویق کرد. از این جهت محمد بن عبد الوهاب نامه‌هایی به مردم نجد نوشت، و آنان را به مـذهب توحیـد!!! دعوت کرد. آنان که آئین او را می‌پذیرفتنـد، در امن و امان بودند. ولی آنان که مذهب او را رد می‌کردند، پیوسته مورد هجوم اتباع شیخ بودند، و سالیان درازی نبرد میان نجد و احساء برقرار بود.

حملات وحشـیانه اتباع شـیخ، گروهی را بر آن داشت که پرده از اعمال شـیخ بردارنـد. و جهان را متوجه جنایات وی سازنـد. برادر شیخ (سلیمان بن عبد الوهاب) در کتاب خود به نام «الصواعق الالهیهٔ» به شیخ و اتباعش چنین خطاب می‌کند:

«شـما بـه کوچکـترین چیز، بلکـه بـا کوچکـترین ظن و گمـان مردم را تکفیر می‌کنیـد. شـما کسـانی را که آشـکارا معـترف به اسلامند، کافر می‌شمارید. حتی آنان را که در تکفیر این گروه توقف می‌کنند، نیز کافر می‌دانید» (۱۲).

دعوت شـیخ به آیین توحیـد و تظاهر به مبارزه با شـرک، در آغاز کار بسـیار جالب و فریبنـده بود و افرادی که از دور ناظر بر دعوت شـیخ بودنـد، مجذوب آوازه دعوت او شده، حتی سـید محمد بن اسـماعیل که یکی از امرای یمن بود، در یک قصـیده طولانی شیخ را ستود که مطلع آن چنین است:

سلام علی نجد و من حل فی نجد

و ان کان تسلیمی علی البعد لا یجدی!

درود بر نجد و کسانی که در آنند

هر چند درود من از دور، سودی ندارد

ولی هنگامی که خبر کشـتارها و حملات وحشـیانه وهابیان به وی رسید، از قصیده‌ای که در مدح او سروده بود، پشیمان شد و قصیده دیگری در نکوهش او سرود که مطلع آن چنین است:

رجعت عن القول الذی قلت فی نجد

فقد صح لی عنه خلاف الذی عندی!

از سخنی که درباره نجد گفته بودم، برگشتم، زیرا خلاف آنچه که در گذشته فکر میکردم، برای من ثابت‌شد.

شاعر یمنی به قصیده دوم اکتفاء نکرد و این قصیده را شرح کرد و نام آن را «محو الحوبهٔ فی شرح ابیات التوبهٔ» نهاد (۱۳).

تکفیر مسلمین، یگانه شعار محمد بن عبد الوهاب!

آیین وهابیت، آیین نفاق افکن و تفرقه آفرینی است که از روز نخست چنین پیامـدی را بـدنبال داشت. محمـد بن عبـد الوهاب در خطبه‌های نماز جمعه می‌گفت هر کس به پیامبر متوسل شود، کافر شده است، و عجیب این که برادرش سلیمان سخت‌با او مبارزه می‌کرد. روزی به برادرش گفت: ارکان اسـلام چند است؟ گفت: پنج تا (شـهادتین، بپا داشـتن نماز، و پرداختن زکات، فریضه حج، روزه رمضان) (۱۴). برادر گفت: تو رکنی را نیز بر آن افزوده‌ای، و آن اینکه هر کس از تو پیروی نکنـد مسـلمان نیست و این نیز رکن ششم است (۱۵).

روزی به برادر خود گفت: خـدا در هر شب از شـبهای ماه رمضان چند نفر را از آتش دوزخ آزاد می‌کند؟ گفت: در هر شب

صد هزار نفر، و در شب آخر ماه رمضان به اندازه همه کسانی که در آن ماه آزاد کرده، یکجا آزاد می‌فرماید.
برادر گفت: پیروان تو به یک دهم این مقدار نیز نرسیده است، پس این مسلمانانی که خدا آنها را آزاد می‌کند، کجا هستند؟ تو که مسلمانان را در خود و اتباع خود محصور ساخته‌ای! شیخ در پاسخ برادر ماند و چیزی نگفت.
کار نزاع میان دو برادر به جایی رسید که سلیمان بر جان خود ترسید و درعیه را به قصد مدینه ترک گفت و در آنجا رساله‌ای بر رد برادر نوشت و برایش فرستاد. متاسفانه رساله مؤثر واقع نشد، بلکه کتابهای دیگری نیز که علمای حنبلی و دیگران نوشتند، در او مؤثر نیفتاد.

شعار وهابیان: تکفیر مسلمانان جهان

کفر چو منی گزاف و آسان نبود
محکم‌تر از ایمان من، ایمان نبود
در دهر یکی چو من، و آنهم کافر
پس در همه دهر، یک مسلمان نبود!

از روزی که احمد بن تیمیه مکتب خود را پی ریزی کرد، تلویحا و تصریحا خود و اتباع خود را موحد و مسلمان دانسته و دیگر طوائف را کافر و مشرک می‌شمرد. برخی از اعمال مسلمانان از قبیل توسل به پیامبر و سفر برای زیارت قبر وی و جشن گرفتن در موالید را شرک و بدعت توصیف می‌کرد و مفاد آن این بود که مرتکبین این اعمال، مشرک بوده و طبعا کافر نیز خواهند بود. پس از ابن تیمیه (کاسه لیس) سفره او محمد بن عبد الوهاب همین شعار را تکرار کرد و در رساله «اربع قواعد» در قاعده چهارم می‌گوید:
«مشرکان زمان ما بدتر از مشرکان گذشته‌اند، زیرا مشرکان گذشته، در حال رفاه، شرک می‌ورزیدند، اما در حال سختی به خدای یگانه پناه می‌بردند و خالصانه، تنها او را می‌خواندند، اما اینان در هر دو حال به پیامبر متوسل شده و می‌ورزند»!! (۱۶).
و در رساله دیگر می‌گوید:
«توحیدی که مشرکان زمان ما آن را انکار کرده‌اند، توحید در عبادت است» (۱۷).
ما در تحلیل عقاید وهابیت توحید و شرک را به صورت منطقی تعریف کرده و حد و مرز آن را بیان خواهیم کرد و روشن خواهیم ساخت که اگر معیاری را که این دو نفر برای توحید و شرک ترسیم می‌کنند، صحیح باشد، هرگز در روی زمین نمیتوان موحدی یافت و اساس اشتباه هر دو نفر این است که برای عبادت حد صحیحی قائل نشده و هر نوع توسل به اسباب را پرستش سبب خوانده‌اند، و میان تعلق به سبب، و عبادت سبب فرقی قائل نشده‌اند.
شعار وهابیان در تکفیر مسلمانان به قدری افراطی و شور است که به اصطلاح «حتی خان هم فهمیده» تا آنجا که یکی از طرفداران آنان مانند آلوسی صاحب تاریخ نجد، بر آنان خرده گرفته و می‌گوید:
«سعود بن عبد العزیز به اطراف لشکرکشی کرد و بزرگان عرب در برابر او سر فرود آوردند ولی متاسفانه او مردم را از زیارت خانه خدا باز داشت و بر خلیفه عثمانی خروج کرد و مخالفان خود را تکفیر نمود و در قسمتی از احکام شدت عمل به خرج داد و درباره برخی از اعمال مسلمین با دیدی ظاهر بینانه قضاوت کرد و آنان را متهم به شرک ساخت، در حالی که اسلام، آیین سهل و آسان است، نه آیین سخت، آنچنان که علمای نجد اندیشیده‌اند و پیوسته بر مسلمانان منطقه یورش برده و اموال آنان را به عنوان جهاد فی سبیل الله غارت می‌کنند» (۱۸).

دگرگونی در موضع وهابیان

همان طور که گفته شد اساس وهابیت را ایجاد تفرقه و دو دستگی میان مسلمانان تشکیل می‌دهد و این ایده تا آغاز زمامداری عبد العزیز (۱۳۰۴ ه –) باقی بود، ولی پس از اشغال حجاز به دست او و تماس وهابیان با ملل مختلف اسلامی، موضع آنان به تدریج دگرگون گردید، زیرا وهابیان پیش از اشغال حرمین در صحراها و بادیه‌ها زندگی می‌کردند، و با گروه‌های معدود تماس داشتند، واقعا فکر می‌کردند که اسلام واقعی همان است که فرزند عبد الوهاب به آنان آموخته است و جز آنان در جهان مسلمانی نیست، و پس از تسلط بر حرمین شریفین و گسترش تماسها، فکر خشونت‌به تدریج کاهش افت‌خصوصا پس از مرگ عبد العزیز و روی کار آمدن فرزندان او مانند سعود، و فیصل، که مدتها در اروپا و آمریکا زندگی کرده بودند، فکر خشونت و تکفیر مسلمین – به دست فراموشی سپرده شده و تصمیم گرفتند که دامنه تبلیغات را گسترده سازند. ولی موضع آنان نسبت‌به شیعه تغییر نکرد، بلکه پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، موضع آنان سخت‌تر شده است، زیرا پیوسته از آن میترسند که موج انقلاب به سرزمین آنان برسد و توده مستضعف بر آنان بشورند و ارکان سلطنت را متزلزل سازند و لذا ماه و یا هفته‌ای نمی‌گذرد که جزوه‌ای، رساله‌ای، نشریه‌ای و یا کتابی بر ضد شیعه ننویسند و پیوسته همان دروغهای شاخداری را که در ده قرن گذشته پشت‌سر شیعه گفته شده، تکرار می‌کنند.

پی‌نوشتها

(۱) احمد امین: زعماء الاصلاح، ص ۱۰، ط بیروت.

(۲) سید عبد اللطیف: ذیل التحفة، ص ۸ به بعد. چاپ بمبئی.

(۳) دنبلی، عبد الرزاق: المآثر السلطانیة، ص ۸۲ به بعد.

(۴) میرزا ابو طالب: سفرنامه، ص ۴۰۹ به بعد.

(۵) صدقی الزهادی: الفجر صادق، ص ۱۷ و احمد زینی دحلان: فتنة الوهابیة، ص ۶۶.

(۶) فیلبی، عبد الله: تاریخ نجد، ص ۳۶ – چاپ بیروت.

(۷) فیلبی، عبد الله: تاریخ نجد، ص ۳۹.

(۸) ابو علیه: محاضرات فی تاریخ الدولة السعودیة الاولی، ص ۱۳ – ۱۴.

(۹) فیلیب حتی: تاریخ العرب، ج ۲، ص ۹۲۶.

(۱۰) فلیبی، عبد الله: تاریخ نجد، ص ۹۷.

(۱۱) ناصر السعید، تاریخ آل سعود، ص ۲۲ و ۲۳.

(۱۲) الصواعق الالهیة، ص ۲۷ – ۲۹ چاپ – ۱۳۰۶.

(۱۳) الامین، سید محسن: کشف الارتیاب، ص ۱۶.

(۱۴) صحیح بخاری کتاب ایمان، ۱/۷.

(۱۵) سید احمد زینی دحلان: الدرر السنیة، ص ۳۹ – ۴۰.

(۱۶) محمد بن عبد الوهاب: اربع قواعد، ص ۴.

(۱۷) محمد بن عبد الوهاب: کشف شبهات، ص ۳.

(۱۸) سید محسن امین، کشف الارتیاب، ص ۹ به نقل از تاریخ نجد.

کتاب: فرهنگ عقائد و مذاهب اسلامی، ج ۳، ص ۵۴

نویسنده: استاد جعفر سبحانی

عقاید و اندیشه‌های وهابیان

۱ - بوسیله هیچ یک از انبیاء و اولیای خدا به خداوند تعالی توسل نجوید و هر گاه چنین کند و بگوید: ای خدا توسط پیامبرت محمد (ص) به تو متوسل هستم که من را مشمول رحمت‌خود قرار دهی، چنین کسی به راه مشرکان رفته و عقیده‌اش شرک است.

۲ - به قصد زیارت به قبر پیغمبر (ص) نزدیک نشود و بر آن دست نگذارد و در آن جا دعا نخواند و نماز نگذارد و بر آن بنا و مسجد نسازد و برای آن نذر نکند.

۳ - از پیغمبر طلب شفاعت نکند اگر چه خداوند حق شفاعت را به پیغمبر (ص) اسلام عطا کرده است ولیکن از طلب آن نهی فرموده است.

بر مسلمان جایز است که بگوید: یا اللّه اشفع لی محمدا، یعنی محمد (ص) را شفیع من قرار ده ولی روانیست‌بگوید: یا محمد اشفع لی عند اللّه، یعنی ای محمّد (ص) نزد خدا برای من شفاعت کن.

کسی که از پیامبر طلب شفاعت کند مانند این است که از بتان شفاعت‌خواسته باشد.

۴ - باید هرگز به پیغمبر سوگند نخورد و او را ندا و «یا محمدا» نکند و آن حضرت را با لفظ «سیدنا» توصیف نکند و الفاظی از قبیل: بحق محمد، یا محمد، سیدنا محمد (ص) بر زبان جاری نسازد.

۵ - نذر برای غیر خدا و پناه بردن و استغاثه به غیر خداوند شرک است.

۶ - زیارت قبور و ساختن گنبد و بنابر آنها و تزیین قبور و سنگ و کتیبه نهادن بر آن، و چراغ و شمع گذاشتن بر آن شرک است.

همه مسلمانان معتقدند که هر کس شهادتین گوید مسلمان محسوب می‌شود و خون و مالش محفوظ است امّا «وهابیه» گویند: قول بدون عمل ارزش و اعتباری ندارد و بنابراین هر کس شهادتین را بخواند ولی از مردگان استعانت‌بطلبد چنین کسی کافر و مشرک خواهد بود و خون و مال او حلال می‌باشد.

«وهابیان» به پیروی از ابن تیمیه به ظاهر آیات و اخبار عمل می‌کنند و قایل به تاویل و توجیه نیستند، و به استناد ظاهر پاره‌ای از احادیث و آیات برای باری تعالی اثبات جهت می‌کنند و او را مانند «مجسمه» دارای اعضا و جوارح می‌دانند. آنان نخستین پیغمبر را نوح و خاتم ایشان را حضرت محمد (ص) بن عبداللّه دانند.

در سرزمین ایشان زیارت قبور وجود ندارد و تمام قبرها با خاک یکسان است و روضه منوره پیغمبر (ص) را که تا به حال باقی می‌باشد طوری قرار داده‌اند که کسی نمی‌تواند بدان نزدیک شود و قبر مطهر ابدا دیده نمی‌شود.

مذهب وهابی اکنون در عربستان سعودی مذهب رسمی است و فتاوی علمای آن مذهب از طرف دولت اجرا می‌شود.

«وهابیان» در فروع مذهب تابع امام احمد حنبل هستند و بر هیچ یک از پیروان مذاهب اربعه مثل: حنفی، شافعی، حنبلی، مالکی ایراد نمی گیرند ولی پیروان دیگر مذاهب را از قبیل: «شیعه» و «زیدیه» و «غلاة» را مورد طعن قرار می‌دهند.

«وهابیه» در سال ۱۲۱۶ هجری قمری بعد از خراب کردن قبور بقیع، به کربلا و نجف حمله کردند و حرم حضرت امام حسین (ع) را غارت نمودند و قریب چهار هزار تن از مردم شیعه آن شهر را بکشتند.

ایشان بر آن بودند که گنبد رسول (ص) خدا را نیز خراب کنند و با خاک یکسان نمایند ولی از بیم اعتراض دیگر مسلمانان از این کار خودداری کردند.

گویند: محمد بن عبدالوهاب بر سر قبر رسول (ص) خدا می‌رفت و با عصای چماق گونه خود بر قبر آن حضرت می‌کوفت و می‌گفت: یا محمد، قم ان کنت‌حیًا «یعنی ای محمد (ص) اگر زنده‌ای برخیز» و با این عمل می‌خواست‌به پیروان خود نشان دهد که پیغمبر (ص) زنده نیست و نباید از او حاجت‌خواست.

کتاب: فرهنگ فرق اسلامی ص ۴۵۷

نویسنده: دکتر محمد جواد مشکور

تحقیق در معنای توحید و شرک

تعریف منطقی

با یک تعریف منطقی برای عبادت میتوان بر بسیاری از اختلافات وهابیان پایان بخشید.

اساسی‌ترین مسائل قرآنی و کلامی، مساله توحید و شرک است و علماء و دانشمندانی که درباره توحید و شرک سخن گفته‌اند، به اقسام گوناگون آن دو اشاره کرده‌اند، توحید همانند شرک، برای خود انواع و اقسامی دارد که در کتابهای عقیدتی و احیانا تفسیری پیرامون آنها بحث و گفتگو شده است. برای اینکه خوانندگان گرامی از مجموع اقسام آن به صورت فشرده آگاه باشند، فهرست آن را در اینجا می‌آوریم، سپس درباره یک قسم که همان توحید و شرک در عبادت است، به طور گسترده سخن می‌گوییم، زیرا محور بحث ابن تیمیه و پیرو او محمد بن عبد الوهاب، همین مساله است. آنان مسلمانان را به شرک در عبادت، متهم می‌کنند و در دیگر اقسام، همه را با خود هماهنگ می‌دانند، و آنچه که بیش از همه در کتابهای آنها به چشم می‌خورد، مساله شرک است. و نازلترین بدگوئی آنان درباره یک نفر، متهم کردن او به «شرک» است، از آنجا که برای «توحید در عبادت» اند، غالبا در تشخیص مصادیق آن دچار اشتباه شده و چیزهائی که ارتباطی به عبادت و پرستش ندارد، از مصادیق آن می‌انگارند.

اصولا کلید مناظره با وهابیان و حل عقده‌ها و گرههائی که از جمود آنان مایه می‌گیرد تفسیر صحیح از «عبادت» است که در نتیجه، موارد آن روشن شود، و انسان عبادت و پرستش را از احترام و ارج گذاری و دیگر مفاهیم جدا سازد، و تا این گره گشوده نشود و عبادت و پرستش به شکل دقیق، تفسیر نگردد، هر نوع بحث و مذاکره با این گروه سودی نداشته و طرفین به نتیجه نمی‌رسند.

مثلا پیروان محمد بن عبد الوهاب می‌گویند: توسل به پیامبران و صالحان، استغاثه به آنان و استمداد از اولیاء عبادت آنهاست، و از آنجا که عبادت، مخصوص خداست، طبعا چنین اعمالی پرستش غیر خدا به شمار می‌رود و پرستشگر غیر او مشرک و محکوم به قتل است.

در حالی که گروه‌های دیگر می‌گویند توسل به صالحان، از مقوله توسل به اسباب است استغاثه و استمداد از ارواح صالحان،

پرستش آنها نیست‌بلکه توسل به وسائل غیبی است که در شرائطی مؤثر می‌باشند.
و ما صریحا این مساله را اعلام میکنیم که نقطه مرکزی اختلاف وهابیان با دیگر مسلمانان، مساله تحدید معنای عبادت و پرستش و در نتیجه جدا سازی مصادیق آن، از مصادیق دیگر مفاهیم، مانند احترام و بزرگداشت‌یا توسل به اسباب و وسائل، است و به کلیه مناظران و نویسندگان با هدف توصیه می‌کنیم که پیش از هر چیز، این مشکل را حل کنند و مناظر را وادار سازند که از «عبادت» یک تعریف جامع و مانع ارائه دهد.
مایه تاسف اینکه در این سه قرن که کتابهای وهابیان، در اکثر مناطق منتشر شده و همه مسلمانان را به جز گروه خود متهم به شرک می‌کنند، فصلی و یا بابی برای تعریف عبادت، اختصاص نداده‌اند، و غیر از کلی گویی کار دیگری نکرده‌اند. و چون این بحث جنبه کلیدی دارد، اگر اندکی سخن به درازا کشد و از حالت فشرده بیرون آید، از خواننده گرامی پوزش می‌خواهیم و برای اینکه این راه را به صورت روشن و ساده بپیماییم، یک رشته مسائل اساسی را تحت عناوینی جداگانه می‌آوریم.

۱ – اقسام توحید

همانطور که یادآور شدیم توحید برای خود و قهرا شرک نیز در برابر آن اقسامی دارد که فقط عناوین آنها را با یک تفسیر اجمالی می‌آوریم.
الف – توحید ذاتی – خدای واجب الوجود، یگانه است و برای او نظیر و مانندی نیست، و نیز او بسیط است و ذات او از ترکیب پیراسته است.
ب – توحید صفاتی – صفات ثبوتی خدا همگی عین ذات او هستند. البته نه به این معنا که خدا فقط ذاتی دارد و از صفاتی مانند علم و قدرت در وجود او خبری نیست (۱) بلکه ذات از نظر کمال به پایه‌ای رسیده است که علم، جدا از ذات و قدرت جدا از واقعیت او نیست، و واقعیت وجود او این کمالات را تشکیل می‌دهد. البته این نوع از توحید از آن عدلیه است که معتزله و امامیه در پوشش آن قرار گرفته‌اند ولی اهل حدیث، با این اصل مخالفت نموده و صفات او را زائد بر ذات او می‌انگارند و اشاعره، نیز در این مساله پیرو احمد بن حنبل هستند.
ج – توحید در خالقیت – در جهان آفرینش، خالق واقعی و حقیقی و مستقلی جز خدا نیست و تاثیر دیگر موجودات، از فرشته و انسان و علل طبیعی، همه و همه، جنبه ظلی و تبعی دارند و به اذن و مشیت او کار، انجام می‌دهند. این همان معنای صحیح «توحید در خالقیت» است که بحثهای دقیق علمی و قرآنی، ما را به آن رهبری نموده است، در حالی که اشاعره و اهل حدیث توحید در خالقیت را به گونه ناروایی تفسیر کرده‌اند که امروز دستاویز ملحدان و منکران مذهب، واقع شده است، و آن اینکه در جهان، یک مؤثر (اعم از اصلی و تبعی) بیش نیست، و خدای جهان مستقیما بدون تاثیر گذاری علل و اسباب، پدید آرنده اشیاء و آثار است، و در حقیقت، خدا در حال تقارن علل و اسباب طبیعی و امکانی، مستقیما اثر بخش است، و موقعیت علل، جز موقعیت مقارنت و نمایش چیزی نیست.
این نوع تفسیر نارسا از توحید در خالقیت، سبب شده است که مارکسیستها، خدا شناسان را متهم به نفی قانون علیت و معلولیت نموده و بگویند آنان معتقدند خدای جهان، جانشین تمام علل و اسباب است، و این خداست که مستقیما تب مالاریا را در وجود انسان پدید می‌آورد و میکرب، نقشی در آن بیماری ندارد آنگاه به صورت صحیح و نا صحیح بر مذاهب بتازند و آنانرا ضد علم و دانش معرفی کنند، در حالی که نمی‌دانند، گفتار مورد نظر آنان، مربوط گروه خاصی است.
فلاسفه و محققان اسلامی از این نظریه کاملا بیزارند و گروه عدلیه و پیروان اهل بیت، در تفسیر توحید در خالقیت، تفسیر دوم

را نـاروا دانسـته، و همگی به تفسـیر نخست معتقدنـد، و آیه (هل من خالق غیر الله) (فاطر/۳) را به شـکل یاد شده در بالا تفسیر می‌کنند.

د - توحیـد در ربوبیت - ربوبیت، مشـتق از «رب» به معنـای صـاحب است، عرب هر موقع بگویـد: رب البیت، رب الدابهٔ، رب الضـیعهٔ، مقصود صاحبان خانه و اسب و مزرعه است. ولی از آنجا که تدبیر و کارگردانی هر چیزی بر عهده صاحب آن است، طبعا مقصود از توحیـد در ربوبیت، همان توحیـد در تـدبیر و کارگردانی استیعنی خـدا جهان را آفرید (توحید در خالقیت) و تـدبیر و کـارگردانی آن نیز بر عهـده اوسـت آنچـان نیسـت کـه اصـل خلقـت از آن خـدا باشـد و کـارگردانی آن را بر عهـده فرشـتگان، پریان و انبیاء و اولیاء بگـذارد. بلکه او هم خالق است و هم مـدبر و جهان یک خالق و یک مـدبر اصـیل بیش ندارد البته اعتراف بوجود یـک مـدبر اصـیل و مسـتقل، مـانع از آن نیست که جهان آفرینش تودهای از علل و اسـباب باشـد که روی یکدیگر اثر نهاده و جهان آفرینش به صورت زنجیرهای از علل و معلومات پیش برود.

همـان طور که در توحیـد در خالقیتیاد آور شـدیم، اعتقاد به چنین توحیـدی به معنی نفی دیگر علل چه از نظر آفریننـدگی و چه از نظر تاثیر در یکـدیگر، نیست، بلکه مقصود این است که خالق اصـیل و مـدبر مسـتقل خـداست، و خالقیت و آفرینندگی موجودات امکانی، همه و همه به اذن و مشـیت و سـرپرستی اوست، همچنین توحیـد در تدبیر، مانع از اعتراف به مدبران ظلی و تبعی نیست که تحت فرمـان او، انجام وظیفه می‌کننـد، چنانکه می‌فرمایـد: (فالمـدبرات امرا) (سوره نازعات/آیه ۵) (سوگند به کارگردانان امر آفرینش).

ه - توحیـد در حاکمیت و ولایت - مقصود از چنین توحیـد این است که بر بنـدگان خـدا فقط خدا حق حکومت دارد، و هیچ انسانی بر هیچ انسانی حق حکومت ندارد چنانکه می‌فرماید: (ان الحکم الا الله) (یوسف/۴۰) در همین جا نیز سخن یاد شده در توحیـد در خالقیت و ربوبیت، تکرار می‌شود. و آن اینکه حصـر حق حاکمیتبه خـدا مانع از آن نیست که گروهی به فرمان او حکومت کنند و تحتبرنامه دقیق الهی به اداره اجتماع انسانی بپردازند.

و - توحیـد در اطـاعت و فرمـانبرداری - حق اطاعت از شؤون حکومت است و چون حاکمیت اصـیل از آن خـداست طبعا حق اطاعت از آن اوست و هیـچ فردی نسبتبه فردی واجـد چنین حقی نیست، ولی انحصار چنین حقی به خدا، مانع از آن نیسـت که گروهی به صورت نمایندگی از جانب خدا لازم الطاعهٔ باشند و طاعت آنان در حقیقت اطاعتخدا باشد چنانکه می‌فرماید: (من یطع الرسول فقد اطاع الله) (نساء/۸۰) «هر کس از پیامبر فرمان برد، در حقیقت از خدا فرمان برده است.»

ز - توحیـد در تشـریع و قانونگـذاری - مقصود از آن، این است که قانونگـذاری، حق خاص خـداست و هیـچ فردی نمی‌تواند برای کسـی جعـل قـانون کنـد و خـداست که بـا فرسـتادن پیامبران و کتابهای آسـمانی، بشـر را به قوانین سـعادت بخش، آشـنا می‌سازد، البته قانونگذاری از آن خداست، ولی برنامه ریزی مربوط به خود جامعه است که در پرتو آن قوانین کلی، برای اداره کشور برنامه ریزی می‌کند و اما کار مجتهدان، همان شناسایی قوانین الهی و معرفی آنهاست که کارشناسان این قسمتبه شمار می‌روند.

ح - توحیـد در عبادت - یعنی عبادت مخصوص خـداست و جز او نبایـد کسـی را به هیـچ عنوانی پرستید. اگر برخی از مراتب توحید (مانند توحید صفات) مورد اختلاف است، در این مساله که «عبادت از آن خداست و جز او نباید کسی را عبادت کرد» اختلافی وجود نـدارد اصولا نمیتوان فردی را موحـد یا مسـلمان خوانـد مگر آنکه اصل (ایاک نعبد و ایاک نستعین) را بپذیرد یعنی (تنها تو را می‌پرستیم و تنها از تو یاری می‌جوییم).

هدف اساسی از اعزام پیامبران، گسترش این اصل است، زیرا مردم به مرور زمان از توحید فطری منحرف شده و به جای خدای

واقعی، خدا نماها را پرستش میکردند خدا پیامبران را فرستاد تا مردم را به همان توحید فطری باز گردانند چنانکه می‌فرماید:
(کـان النـاس امـۀ واحـدۀ فبعث الله النبیین مبشـرین و منـذرین و انزل معهم الکتـاب بـالحق لیحکم بین الناس فیما اختلفوا فیه...) (بقره/۲۱۳)
(مردم همه یـک امت‌بودنـد، تا اینکه خـدا پیامبران نویـد بخش و بیم دهنـده را بر انگیخت و به همراه آنها کتاب را به حق فرو فرستاد تا درباره آنچه مردم بر سر آن اختلاف کرده بودند داوری کنند).
آیات قرآن صریح در این است که توحید در پرستش، اصل مشترک در میان تمام پیامبران می‌باشد، چنانکه می‌فرماید:
(و لقد بعثنا فی کل امۀ رسولا ان اعبدوا الله و اجتنبوا الطاغوت...) (نحل/۳۶)
«در میان هر امتی پیامبری فرستادیم که: خدا را بپرستید و از پرستش بتها بپرهیزید.»
بنـابراین، اصـل کلی مـورد اختلاـف نیست و همه میگوینـد که عبـادت از آن خـداست و هر نـوع شـرک و دو گـانه پرسـتی و انحراف از خط توحیـد محکوم است و باید از آن دوری جست، و اگر اختلافی در کار است فقط و فقط در تشـخیص جزئیات است که آیا مثلا توسل به انسان پاکدامن، مصداق پرستش اوست، یا از جزئیات توسل به اسباب است. اینجاست که لازم است عبـادت به صورت منطقی تحدیـد شود، تا با در دست داشـتن مقیاس و ضابطه صـحیح، درباره موضوعات مورد نزاع به داوری بپردازیم.

۲ – فرق توحید ربوبی و الوهی

در کتابهـای وهابیـان به پیروی از بنیانگـذار این مکتب، از دو نوع توحیـد نـام می‌برنـد و می گوینـد: «توحیـد ربوبی» و «توحید الوهی».
توحیـد نخست را به توحیـد در خالقیت و توحیـد دوم را به توحید در عبادت و پرسـتش تفسـیر میکنند، و یاد آور می‌شوند که همه فرق اسـلامی، توحید در خالقیت را پذیرفته‌اند و خالقی جز خدا قائل نیسـتند ولی آنان در الوهیت گرفتار شـرک شده‌اند، زیرا کارهای آنان مانند توسل به پیامبران و صالحان، و یا اسـتغاثه و اسـتمداد از آنان و یا طلب شـفاعت از پیامبران، همه و همه پرسـتش انبیاء و پیامبران است و از این هت‌با مشـرکان عصـر رسالت، یکسان و همگام هسـتند، و اگر توحید، در ربوبیت، برای نجات از عذاب کافی بود، همه مشرکان عصر رسالت، اهل نجات بودند (۲).
در اینجا دو نکته را یادآور می‌شویم:
۱ – تفسـیر ربوبیت‌به خـالقیت، و الوهیت‌به پرسـتش از اشـتباهات رائـج وهابیان است که هرگز در آن تجدیـد نظر نکرده‌انـد و خلـف از سـلف این اصـطلاح را گرفته و پیوسته می‌تازنـد، زیرا همـانطور که یـادآور شـدیم، ربوبیت از کلمه «رب» به معنـای صـاحب گرفته شـده است، و صاحب و مالک بودن یک جانـدار و یا یک مزرعه تناسب با خالقیت و آفریننـدگی نـدارد، بلکه منـاسب بـا مقام کارگردانی و تـدبیر آنهاست. صاحب یک اسب، به خاطر بهره گیری از آن، سـرپرستی زنـدگی او را بر عهـده می گیرد و بـا دادن آب و علوفه، وسـیله ادامه حیـات او را فراهم می‌سـازد، چنـانکه صاحب یک مزرعه برای پرورش گیاهان و درختان برنامه‌ریزی کرده و کارگردانی آنجا را بعهده میگیرد. بنابراین لازم و شایسته است که به جای توحید در ربوبیت همان اصطلاح معروف «توحید در خالقیت» را بیاورند. و از اصطلاح خود قرآن پیروی کنند.
نظیر چنین اشـتباهی در کلمه الـوهیت رخ داده است، ولی تحقیـق این است که «اله» به معنی «معبود» نیست و اگر هم احیانـا در آن به کـار رود، اصـطلاح جدیـدی است که هرگز قرآن بر آن اصـطلاح سـخن نمی گویـد. بلکه لفـظ الله و اله یک معنا بیش

نـدارد. چیزی که هست، اولی «علم» و اسم خاص است و دومی کلی و اسم عام. در حقیقت هر دو به معنای «خدا» هستند ولی در زبان عربی بر خلاف زبان فارسی، خدا دو نوع اسم دارد. خاص و عام، خاص، تنها بر خدای واجب الوجود اطلاق می‌شود و بس، در حالی که عام، هم او را شامل است و هم دیگر خدایان پنداری را که بت‌پرستان آنها را خدا می‌انگارند، هر چند از خدایی جز اسم، نصیب دیگری ندارند و به تعبیر قرآن:

(ما تعبدون من دونه الا اسماء سمیتموها انتم و آباؤکم ما انزل الله بها من سلطان...) (یوسف/۴۰).

«شـما جز خـدا، تنها بتهایی را می‌پرستیـد که خودتان و پـدرانتان، نام خـدا بر آن نهاده‌ایـد هرگز خـدا بر خـدایی آنان، دلیل و برهانی نفرستاده است».

در زبـان انگلیسـی عین همین اختلاف هست. مثلا در زبان انگلیسـی که به و اسم عام را به صورت [god] می‌نویسند و از این طریق اسم خاص را از عام جدا می‌کنند.

از دقت در آیـات قرآنی میتوان این معنی را اسـتفاده کرد که «اله» در قرآن به معنی خـداست، البته به صورت معنـای عام، نه به معنی معبـود، زیرا در غیر ایـن صـورت، تفسـیر قسـمتی از آیـات دچـار اشـکال می‌شـود، اینـک در آیـات یـاد شـده در زیر دقت‌بفرمائید:

۱ – (لو کان فیهما الهة الا الله لفسدتا) (انبیاء/۲۲)

«هر گاه در آسمانها و زمین خدایان دیگری جز الله وجود داشتند، نظام آفرینش دچار فساد و تباهی می‌شد.

مضـمون آیه و برهانی که آیه یاد آور می‌شود در صورتی صـحیح است که «اله» را به معنی خدا بگیریم نه به معنی معبود و در غیر این صورت، اسـتدلال ناتمام خواهـد بود، و مقصود این است اگر در جهان خـدایانی، همانند، واجب الوجود بود، دسـتگاه آفرینش دچار فساد و تباهی می‌شـد، زیرا خـدایان دیگر، بسان خـدای واقعی دارای علم و قـدرت، خلقت و آفرینش (و لا اقل) تصـرف و تدبیر در آسـمانها و زمین هستند، و تعدد مدبر، جز تباهی کار نتیجه‌ای ندارد، ولی اگر بگوئیم: مقصود این است که اگر معبودهایی جز خـدا بودند، جهان دچار تباهی می‌شد، طبعا اسـتدلال نارسا خواهد بود زیرا: در جهان، معبودانی به حق و یا باطل جز خدا هستند ولی نظام بر پاست.

و لـذا وقتی گروهی که اله را به معنی معبود می‌گیرنـد، با چنین اشـکالی روبرو می‌شونـد، ناچار می‌شونـد کلمه «بحق» در خود آیه مقـدر کننـد و بگوینـد قل لو کان فیهما آلهة (بحق) یعنی اگر معبودان بحقی جز خدا بودند، دسـتگاه آفرینش دچار تباهی می‌شـد، طبعا معبودان به حق باید مانند «الله» دارای خلقت و تصـرف باشـند در این صورت، تالی فاسدی را که آیه متذکر شده به دنبال خواهد داشت.

ناگفته پیـداست، چنین تصـرفی در کلام فصـیح و بلیغ بسـیار نارواست و تا دلیلی در کار نباشـد، تقدیر، باطل خواهد بود، عین همین گفتار در آیه دیگر نیز حاکم است. یعنی اسـتدلال در صورتی صـحیح است که اله در آن به معنی خدا (به صورت عام) باشد نه به معنی معبود، و گرنه استدلال ناتمام بوده و برای تکمیل آن ناچاریم کلمه بر حق را تقدیر بگیریم.

۲ – (و ما کان معه من اله اذا لذهب کل اله بما خلق و لعلا بعضهم علی بعض سبحان الله عما یصفون) (مؤمنون/۹۱)

«بگو اگر با او خـدای دیگری بود (نه معبود دیگر) در این صورت، هر خـدایی به سوی تدبیر مخلوق خود می‌رفت، و برخی بر برخی برتری می‌جستند.»

آنچه می‌توانـد این برهـان را روشن سـازد این است که در کنـار خـدا، خـدای دیگری باشـد که به گونه‌ای در جهان متصـرف باشـد، نه معبود دیگر، و گرنه اعتقـاد به معبودهـای ناتوان و بیچاره که از تصـرف و تـدبیر دور باشـند چنین تالی فاسـدی را به

دنبال ندارد.

۳ - (قل لو كان معه آلهة كما يقولون اذا لابتغوا الى ذى العرش سبيلا) (اسراء/۴۲)

«اگر با او خدایانی بود، هر یک از آنان سعی می‌کردند که به سوی خدای صاحب عرش راهی پیدا کند.»

مضمون آیه این است که تعدد «اله» مایه اینست که آن اله پنداری، به خدای واقعی راه پیدا کند و این در صورتی است که مقصود از اله همان خدا باشد که خلقت و تصرف در آفرینش از شؤون اوست، و گرنه تعدد معبود منهای این دو صفت، ملازم با هم رتبه بودن با خدا نیست، تا به سوی او راه پیدا کند.

۴ - (انكم و ما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون لو كان هؤلاء آلهة ما وردوها...) (انبیاء/۹۸ - ۹۹)

«شما و آنچه را که جز او می‌پرستید هیزم جهنم خواهید بود و همگی بر آن وارد می‌شوید. اگر آنچه می‌پرستید، خدا بودند، قطعا وارد دوزخ نمی‌شدند)

برهانی که این آیه اقامه می‌کند در صورتی نتیجه می‌بخشد که آلهه به معنی خدایان باشد، زیرا خدایی خداست که مانع از ورود او به دوزخ می‌شود نه معبود بودن او.

خلاصه در این آیات چهارگانه که قرآن براهین عقلی دقیق بر یکتایی خدا، اقامه می‌کند، ناچاریم که اله و آلهه را به همان معنای خدا به معنای عام بگیریم نه به معنی معبود و در غیر این صورت براهین مورد نظر، بی نتیجه خواهند بود، زیرا تعدد خداست که مایه فساد دستگاه آفرینش می‌شود نه تعدد معبود (مضمون دو آیه اول و دوم) و دوگانگی خداست که سبب می‌شود هر خدایی به خدای واقعی راه پیدا کند نه دو گانگی معبود (مضمون آیه سوم) خدا بودن است که مانع از آن می‌شود که هیزم دوزخ گردد نه مجرد معبود بودن ولی اگر لفظ اله در این آیات به معنی معبود گرفته شود، ناچاریم برای تصحیح معنی آیات، کلمه (بحق) را مقدر بگیریم.

۳ - لفظ جلاله به معنی عام

گاهی لفظ جلاله معنی علمیت و جزئیت را از دست می‌دهد و حالت کلی به خود می‌گیرد یعنی از لفظ جلاله (الله)، اله اراده می‌گردد، و در دو آیه یاد شده در زیر جریان از این قبیل است.

(هو الله الذی لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر سبحان الله عما يشركون) (حشر/۲۳)

(هو الله الخالق البارىء المصور له الاسماء الحسنى يسبح له ما فى السموات و الارض و هو العزيز الحكيم) (حشر/۲۴)

«در این دو آیه، لفظ جلاله حالت علمی و جزئی بودن را از دست داده و به جای اله به کار رفته است، تو گویی در آیه نخست چنین می‌گوید: او خدایی است که چنین اوصافی را دارد: پادشاه است، منزه از نقایص است و...»

و در آیه دوم چنین می‌گوید: «او آن خدایی است آفریننده و صورتگر، برای او نامهای زیباست این تنها دو آیه یاد شده نیست که لفظ جلاله در آنها معنی کلی پیدا کرده و با اوصاف بعدی از کلیت آن کاسته شده است، بلکه در بعضی آیات دیگر نیز جریان چنین است چنانکه می‌فرماید:

(و هو الله فى السموات و فى الارض يعلم سركم و جهركم و يعلم ما تكسبون) (انعام/۳)

«اوست‌خدا در آسمانها و زمین، پنهان و آشکار شما را می‌داند و از کردار شما آگاه است.»

این آیه بسان آیه یاد شده در زیر است که در آن به جای لفظ جلاله، لفظ اله به کار رفته است.

(و هو الذى فى السماء اله و فى الارض اله و هو الحكيم العليم) (زخرف/۸۴)

«اوست‌خدا در آسمانها و اوست‌خدا در زمین و او حکیم و داناست»
سرانجام این بحث را با ذکر آیه‌ای دیگر به پایان می‌رسانیم:
(و لا تقولوا ثلاثة انتهوا خيرا لكم انما الله اله واحد سبحانه ان يكون له ولد) (النساء/۱۷۱).
«نگوييد خدا سه تاست. از این گفتار باز ایستید که برای شما نیک است، جز این نیست که خدا، خدای یگانه است، پیراسته است از این که فرزندی داشته باشد.»
این آیه به روشنی می‌رساند که الله و اله مفهوم واحدی دارند، جز اینکه یکی از سعه و گستردگی برخوردار است، و لذا یکی بر دیگری حمل می‌شود.
دقت در مفاد این آیه، و آیات پیشین ما را به یک اصل کلی رهبری می‌کند، و آن اینکه اله و الوهیت، به معنی خدایی و خداوندگاری است نه معنی معبودیت و عبادت، و این اصطلاح معروف در کتابهای وهابیان، که از توحید در عبادت به توحید در الوهیت تعبیر می‌آورند، کاملا بی پایه است، و از اینکه ما در اینجا به صورت گسترده سخن گفتیم، پوزش می‌طلبیم.

۴ – شرک عرب جاهلی، شرک ربوبی نیز بود

در بسیاری از کتابهای وهابیان و احیانا دیگران، دیده می‌شود که شرک عرب جاهلی را منحصر به شرک در عبادت نموده و اینکه آنان، بتها را شفیعان درگاه الهی می‌دانستند و می‌پرستیدند و پیوسته می‌گفتند:
(ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى) (زمر/۳)
«آنان را نمی‌پرستیم مگر برای اینکه ما را به خدا نزدیک سازند».
و (و يعبدون من دون الله ما لا يضرهم و لا ينفعهم و يقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله) (یونس/۱۸).
«جز خدا چیزهایی را می‌پرستند که نه به آنها ضرر می‌رساند نه سود و می‌گویند اینها نزد خدا شفیعان ما هستند»
با این دو آیه یاد آور می‌شوند که شرک عرب جاهلی تنها شرک در عبادت بود، در حالی که این دو آیه، ناظر به گروهی از اعراب جاهلی است، در حالی که گروههای دیگر از بت‌پرستان، در مساله تدبیر و کارگردانی جهان، نیز مشرک بودند، و در میان آنها گروهی فرشتگان و پریان و یا آفتاب و ستارگان را می‌پرستیدند، قرآن درباره مردم یمن (قوم سبا) یادآور می‌شود که هدهد سفیر سلیمان به او گزارش کرد که:
(... وجدتها و قومها يسجدون للشمس من دون الله...) (نمل/۲۴)
«ملکه و قوم او را دیدم که آفتاب را می‌پرستیدند»
اصولا ورود بت پرستی به مکه از طریق شرک در ربوبیت‌بود، یعنی خدایانی را کردگار جهان شمرده و اوضاع جوی را از نظر نزول باران و غیره مربوط به آنان می‌دانستند. تاریخ نگاران یادآوری می‌شوند: عمرو بن «لحی» امیر مکه در سفر خود به بلقاء شام گروهی را دید که بتهایی را می‌پرستیدند، از آنان پرسید: چرا اینها را می‌پرستید؟ در پاسخ گفتند: ما اینها را می‌پرستیم و از آنها باران می‌طلبیم. آنها باران می‌فرستند، کمک می‌جوییم ما را کمک می‌کنند. امیر مکه، تحت تاثیر تبلیغات آنان قرار گرفت. بتی به نام هبل را همراه خود آورد و بر سطح کعبه نهاد و مردم را به پرستش آن دعوت کرد (۳).
حتی در صلح حدیبیه اندیشه چنین شرکی در مغز برخی از صحابه وجود داشت، و پیامبر، آن را عقیده‌ای شرک آمیز دانست و گفت: «هرگز نگویید باران، به وسیله طلوع و غروب ستارگان به ما می‌رسد» البته نه به این معنا که طلوع و غروب ستاره‌ای را در شرق و غرب نشانه نزول باران یا حکومت‌خشکی میاندیشیدند، بلکه آنها را مؤثر مستقل در ریزش باران یا قبض آن

می‌دانستند (۴) البته، در اینکه قـاطبه عرب جـاهلی در مسـاله خـالقیت، موحـد بودنـد، جای تردیـد نیست و آیاتی بر این مساله گواهی می‌دهد، مانند:

(و لئن سالتهم من خلق السماوات و الارض لیقولن خلقهن العزیز العلیم) (زخرف/۹) (۵).

«اگر از آنان بپرسید که: آسمانها و زمین را چه کسی آفریده است؟ می گویند خدا».

البته شـرک جهان مسـیحیت و یا شـرک یونانیان و رومیان برای خود سـر گذشت دیگری دارد که فعلا وارد آن نمی‌شویم و در شرک آنان مساله توحید در خالقیت دچار آسیب شده بود.

۵ – تحدید عبادت

مقدمه

مسـاله مهم در اینجـا که این فصـل، برای تبیین آن گشوده شـده، تحدیـد منطقی عبـادت است کلمه عبـادت، بسـان بسـیاری از کلمـات ماننـد زمین، آسـمان، سـتاره و غیره است که همگی مفهوم بسـیط آن را به روشـنی درک میکنیم، امـا چه بسـا قادر بر تحدیـد دقیق و منطقی آن نیستیم. آنچه مهم است این است که بـدانیم لفـظ عبـادت مرادف با خضوع، خشوع، تکریم، احترام، تعظیم، اظهار ذلت‌یا هر کلمه دیگری که معادل آنها باشد، نیست. حتی مفهوم عبادت، با نهایت‌خضوع مساوی نیست. اینک ما برای روشن شدن مطلب، در دو مورد، سخن می گوییم.

الف – عبادت به معنای خضوع و تذلل نیست

در کتابهای لغت عبادت به خضوع و تذلل تفسـیر می‌شود، ولی این یک تفسـیر به معنی اعم و تفسیر به لازم است. زیرا همگی می‌دانیم که خضوع فرزندان، در برابر والدین، فروتنی دانشجو در برابر استاد، هر چند به بالاترین حد خود برسد، عبادت پدر و مـادر یـا اسـتاد نیست، قرآن به مسـلمانان دسـتور می‌دهـد که در برابر والـدین، آخرین حـد خضـوع و کوچکی را ابراز دارنـد، چنانکه می‌فرماید:

(و اخفض لهما جناح الذل من الرحمهٔ و قل رب ارحمهما کما ربیانی صغیرا) (اسراء/۲۴)

«از روی مهربـانی، پر و بـال فروتنی برای آن دو (پـدر و مـادر) بگشـای و بگو: پروردگارا آن دو را مشـمول رحمتت قرار بـده چنـانکه مرا در کـودکی پرورش دادنـد.» بنـابراین هر نوع تـذلل و فروتنی و کوچکی به تنهـایی نمی‌توانـد نـام عبـادت به خود بگیرد.

نا گفته پیـداست چه بسا عاشـقان در برابر معشوقه‌ها، بیش از حد اظهار خضوع می کنند، و بر دست و پای او بوسه می‌زنند ولی هرگز نمیتوان کـار آنها را عبادت خوانـد. گروهی که عبادت را به ذلت و تواضع تفسـیر میکننـد، وقتی با چنین اشـکالی روبرو می‌شوند برای ترمیم تحدید یادآور می‌شوند که عبادت، خضوع مطلق نیست، بلکه آخرین مرحله خضوع در برابر کسـی اسـت که عظمت و کمال او مورد اذعان است (۶).

ولی این تعریف، بسان تعریف پیشـین، خالی از اشـکال نیست، زیرا سجده فرشتگان بر آدم، آخرین مرحله خضوع یک موجود امکـانی است، آن هم بـا درک عظمت و مقام شامـخ مسـجود. مع الوصف چنین کاری، عبادت آدم نبود، بلکه تکریم آدم بود (۷). چنانکه می‌فرماید:

(و اذ قلنا للملائکهٔ اسجدوا لادم فسجدوا الا ابلیس...) (بقره/۳۴)

«بیاد آر آنگاه که به فرشتگان گفتیم برای آدم سجده کنید. همگان سجده کردند، جز ابلیس.»

سجده فرشتگان از نظر ظاهر، با سجده آنان برای خدا یکسان بود، به گواه اینکه در هر دو مورد لفظ (لام) به کار می‌رود. اگر در این مورد می‌فرماید: (اسجدوا لآدم) در جای دیگر فرموده است (و لله یسجد من فی السموات و الارض...) (رعد/۱۵) و تعبیر در هر دو مورد یکسان است در حالی که سجده فرشتگان بر آدم که به صورت هایت‌خضوع انجام گرفت، عبادت نبود، ولی دومی عبادت خداست – عین همین مطلب درباره سجود پدر و مادر و برادران یوسف در برابر او حاکم است، چنانکه می‌فرماید:

(و خروا له سجدا و قال یا ابت هذا تاویل رؤیای من قبل قد جعلها ربی حقا) (یوسف/۱۰۰)

«همگان برای یوسف سجده کردند و یوسف گفت: پدر جان! این سجده، حقیقت‌خوابی است که من قبلا دیده بودم»

یوسف در خواب دیده بود که یازده ستاره به ضمیمه ماه و خورشید برای او سجده می کنند.

از این بیان روشن می‌شود که هرگز نمی‌توان «عبادت» را در چار چوب «تذلل»، «تعظیم» «تکریم»، «نهایت‌خضوع» خلاصه کرد بلکه باید برای تحدید عبادت و جدا سازی آن، از این مفاهیم، تلاش دیگری کرد و از خود آیات قرآنی کمک گرفت.

پاسخ شگفت آور

اخیرا گویندگان و نویسندگان وهابی که عبادت را یک نوع تعظیم و تکریم تلقی می کنند، در برابر این آیات انگشت‌حیرت به دندان گرفته و سرانجام خواسته‌اند، ست‌به توجیه بزنند بگویند که: سجده فرشتگان بر آدم، در صورتی عبادت و پرستش او تلقی می‌شد که خدا به آن فرمان نداده بود ولی از آنجا که سجده آنان به فرمان خدا انجام گرفت، قطعا کار آنان عبادت خدا بود، نه پرستش آدم.

این پاسخ که امام مسجد نبوی شیخ عبد العزیز آن را مطرح می کرد، کاملا شگفت‌آور است، زیرا اگر ماهیت‌یک کار (سجده فرشتگان بر آدم) ماهیت عبادت بود، هرگز فرمان خدا واقعیت آن را دگرگون نمی‌ساخت و نتیجه این می‌شد که فرشتگان به فرمان خدا آدم را پرستش کردند، و این سخنی است که خرد هیچ انسانی آن را نمی‌پذیرد که بگوید خدا فرمان داد: مخلوقی مخلوق دیگر را بپرستد، در حالی که شرک و پرستش بشر یک نوع ظلم و فحشاست و خدا هرگز به کار زشت فرمان نمی‌دهد. چنانکه می‌فرماید:

(قل ان الله لا یامر بالفحشاء ا تقولون علی الله ما لا تعلمون) (اعراف/۲۸)

«بگو خدا به کار زشت فرمان نمی‌دهد آیا چیزی را که نمی‌دانید می گوئید؟» گاهی گفته می‌شود: فرشتگان برای خدا سجده کردند و آدم قبله آنان بود، ولی این پاسخ با ظاهر آن سازگار نیست، زیرا در آیات قرآن، سجده بر آدم، با کلمه لام وارد شده است، یعنی همان لامی که در مورد سجده برای خدا به کار می‌رود مانند (اسجدوا لآدم...)، (اسجدوا لله...).

گذشته از این، هدف از سجده کردن فرشتگان برای آدم، یک نوع خضوع در برابر او بود یعنی خضوع افراد ناآگاه در برابر فرد آگاه، و قبله بودن آدم برای او شرف و کرامتی نیست.

وانگهی این پاسخ با سجده یعقوب و فرزندانش سازگار نیست. در آنجا واقعا پدر و مادر یوسف، همراه فرزندان برای یوسف سجده کردند، و خواب یوسف را که قرآن نقل کرده است، تجسم بخشیدند. خواب یوسف از نظر قرآن، سجده خورشید و ماه و ستارگان برای یوسف بود. چنانکه می‌فرماید:

(انی رایت احد عشر کوکبا و الشمس و القمر رایتهم لی ساجدین) (یوسف/۴)

«من یازده ستاره و ماه و خورشید را دیدم که برای من سجده میکردند.»
این نوع دست و پا زدنها، حاکی از آن است که وهابیان، هنوز نتوانسته‌اند به یک تعریف منطقی درباره «عبادت» برسند. و اکنون ما با مطرح کردن تعریف درستی از عبادت، به این نزاع خاتمه می‌دهیم.

ب – اعتقاد به الوهیت و ربوبیت، عنصر مقوم عبادت است

شکی نیست که عبادت یک نوع اظهار خضوع گفتاری و کرداری در برابر دیگری است، اما خضوع، بخشی از واقعیت عبادت را تشکیل می‌دهد، ولی در کنار این، عنصر دیگری نیز لازم است که از مقوله عقیده است و قلب و روان انسان تجلیگاه آن می‌باشد، و آن اینکه فرد خاضع درباره آن شخص اعتقاد خاصی داشته باشد، و خضوع وی از چنین اعتقادی سرچشمه بگیرد و تا این عنصر بر قلب و دل حاکم نباشد، بالاترین خضوعها و فروتنیها و تواضعها و ستایشها، رنگ عبادت به خود نمی گیرد.
اکنون باید دید این عنصر چیست و آن مقومی که حتما در صدق عبادت لازم است، چگونه است.
راه دستیابی بر این مقوم و عنصر لازم، بررسی عقیده موحدان و مشرکان به هنگام خضوع در برابر خدا و بتهاست، چیزی که هست، یکی عبادت حق است و دیگری عبادت باطل.
در بررسی وضع اعتقادی موحدان، همگی بر این نکته اذعان داریم که یک موحد، پیش از قیام به عبادت، طرف را خدا می‌داند، و او را رب العالمین می‌اندیشد، و سرنوشت‌خود را در دست وی می‌داند. او با توجه به این امور، و توصیف طرف به الوهیت و ربوبیت، و اینکه سرنوشت من در دست اوست، به خضوع در برابر او و ستایش وی می‌پردازد.
از این تحلیل به دست می‌آید که در کنار خضوع، مقوم دیگری وجود دارد و آن اینکه خاضع و ستایشگر، طرف را «اله» «خدا»، «رب» و مدیر و مدبر جهان و سر رشته‌دار زندگی خویش می‌داند و از این جهت، در برابر او خضوع می کند و به ستایش لسانی او می‌پردازد، و در حد یکسان شدن با خاک، در پیشگاه او فروتنی می کند. اگر چنین اعتقادی را از موحد بگیریم، کارهای زبانی و عملی او رنگ پرستش به خود نمی گیرد.
درباره مشرکان عین همین نظر حاکم است. آنان در برابر بتها خضوع می کردند، ولی بتها را موجودی ساده نمی‌پنداشتند، بلکه معتقد بودند که آنها بهره‌ای از خدائی دارند، و به اصطلاح آنها را خدای کوچک می‌نامیدند و سرانجام همگی آنها را رب و کارگردان بخشی از امور جهان می‌انگاشتند و لااقل می گفتند که خشکسالی و فراوانی باران در دست آنهاست، و به گونه‌ای سر نوشت‌خود را و لو در یک محدوده کوچک از نظر مغفرت و شفاعت و سعادت اخروی در دست آنها می‌انگاشتند، و به دیگر سخن در پرتو عقیده به الوهیت و ربوبیت پنداری و اینکه سعادت و شقاوت زندگی آنها در دست آنهاست، به خضوع و فروتنی در برابر آنها می‌پرداختند.
البته الوهیتی که درباره بتان قائل بودند و یا ربوبیتی که به آنان نسبت می‌دادند با الوهیت واجب الوجود و ربوبیتی که برای او قائل بودند فرق روشنی داشت. خداوند واجب الوجود در نظر آنها رب الارباب و اله الالهه بود و به اصطلاح خدای بزرگ و رب کل بود، در حالی که اصنام و بتان، خدایان کوچک و ارباب نازلی بودند که خداوند بزرگ، بخشی از کارهای خود را به آنان واگذار کرده و از نظر آنان همگی متصرف در جهان یا بخشی از آن بودند، و اگر هم در میان برخی از طوایف از ربوبیت و تصرف اصنام و بتها سخنی در میان نبود، لااقل بت پرستان، سرنوشت‌خود را در دست آنان می‌دیدند و می گفتند: آنان بخشایشگر گناهان و شفیعان تام الاختیار هستند. بدون آنکه در کار خود به اذن و اجازه خدا نیازی داشته باشد.
قرآن، عقیده آنان را درباره بتها، در آیات متعددی حکایت میکند که صریحترین آنها را یادآور می‌شویم:

(و من الناس من یتخذ من دون الله اندادا یحبونهم کحب الله) (بقره/۱۶۵)

«برخی از مردم هستند که برای خدا مثل و مانندی قائل می‌شوند، آنگاه آنها را مانند خدا دوست می‌دارند.»

و در آیه‌ای دیگر می‌فرماید:

(تا الله ان کنا لفی ضلال مبین اذ نسویکم برب العالمین) (شعراء/۹۷ و ۹۸)

«به خدا سوگند ما در گمراهی آشکاری بودیم که شما خدایان دروغین را با خدا یکسان قرار میدادیم»

این تسویه و برابر شمردن که در روز قیامت‌بدان اعتراف میکنند و از آن نادم می گردند، چیست؟

جز این نیست که خدا یکتا و بی نظیر و بی مثیل است و آنان برای خدا نظیر و مثیلی انگاشته و وحدانیت او را خدشه‌دار کرده بودند. درست است که آنان از نظر پرستش و عبادت نیز آنها را با خدا یکسان می‌شمردند، ولی یکسان شمردن در پرستش، معلول عقیده آنان بود که این بتان، به نوعی مانند خدا هستند و در حقیقت اله و رب می‌باشند، و در بخشی از امور با او شریکند، و همین اعتقاد به یکسانی بود که آنها را به عبادت و پرستش بت می کشانید و اگر یک نوع مماثلت و همسانی میان آلهه و اله واقعی نمی‌اندیشیدند، هرگز پیشانی در برابر آنها به خاک نمی‌سائیدند.

البته لازم نیست که همسانی از هر نظر حکم فرما باشد. مسلما قاطبه عرب و یا اکثریت آنان، معبودهای خود را آفریدگار جهان نمی‌اندیشیدند و آفریدگاری را از آن خدای واقعی می‌دانستند، ولی از نظر تدبیر و کارگردانی گروه کثیری مشرک بودند و تفویض تدبیر جهان و یا گوشه‌ای از آن، در میان آنان رائج‌بود، و در گذشته یاد آور شدیم که شرک برای نخستین بار، به صورت شرک در ربوبیت وارد مکه شد، و «هبل» را از آن نظر وارد مکه کردند که به نظر آنها می‌توانست‌خشکسالی را بر طرف کند و باران رحمت‌بفرستد، و اگر هم مساله شرک در ربوبیت و کارگردانی جهان مطرح نبود، مسلما بتها را موجوداتی سرنوشت‌ساز که قسمتی از کارهای خدا را انجام می‌دهد، می‌پنداشتند، و می گفتند: مغفرت و شفاعت و سعادت و شقاء از نظر آنان در دست آنها است.

و به دیگر سخن، مشرکان صدر رسالت، برای آنان در انجام اموری مانند: مغفرت، و شفاعت، نوعی استقلال قائل بودند که می‌توانند پرستندگان خود را به گونه‌ای کمک کنند و یا ذلت‌بخشند، و لذا قرآن در نقد این اندیشه می‌فرماید:

(این ما کنتم تعبدون من دون الله هل ینصرونکم او ینتصرون) (شعراء/۹۲ - ۹۳).

«کجا هستند آنها که به جای خدا می‌پرستیدید. آیا شما را کمک می کنند یا خود بر دشمنانشان پیروز می‌شوند.»

و باز میفرماید: (ام لهم آلهة تمنعهم من دوننا لا یستطیعون نصر انفسهم و لا هم منا یصحبون) (انبیاء/۴۲).

«آیا برای آنان خدایانی هست که آنان را بدون اذن ما از عذاب باز دارند، آنها نمی‌توانند خود را کمک کنند و نه از عذاب ما در امانند.»

مجموع این آیات و آنچه که یادآور نشدیم، بالاخص آیاتی که درباره سود و زیان رساندن بتها و عجز و ناتوانی آنها در کمک کردن به افراد و فریادرسی نازل شده است، همگی حاکی از آن است که مشرکان درباره معبودها و ارباب و آلهه خود اعتقاد خاصی داشتند یعنی همان عقیده‌ای که درباره خدا و رب العالمین داشتند درباره بتها نیز اظهار می کردند چیزی که فکر می کردند این بود که دایره فیض رسانی و قدرت خدای واقعی وسیع، و دایره آن در آلهه پنداری و ارباب دروغین تنگتر است ولی همه معتقدند که سرنوشت آنها در دست‌بتهاست.

از این بیان نتیجه می گیریم که تعریف منطقی عبادت این است که بگوئیم «هر نوع خضوع و اظهار فروتنی به وسیله گفتار و کردار، در برابر شخصی که از اعتقاد به الوهیت و یا ربوبیت و یا در دست داشتن سر رشته زندگی انسان، سرچشمه بگیرد،

عبادت است.»

چنین خضوعی و لو به صورت کم رنگ و کم سو، عبادت می‌باشد، ولی خضوع و فروتنی هر چند به عالیترین حد برسد اگر از چنین عقیده‌ای سرچشمه نگیرد، و تعظیم و تکریم است، نه عبادت و پرستش. و اگر بخواهیم این بیان را در یک قالب عربی تعریف کنیم، ناچاریم چنین بگوییم:

«العبادهٔ خضوع امام من نعتبره الها او ربا او مصدرا للاعمال الالهیهٔ»

عبادت فروتنی در برابر کسی است که او را خدا (اعم از واقعی و پنداری) یا پروردگار و کارگردان جهان (همه و یا بخشی از آن) و یا عهده‌دار کارهای خدایی بدانیم.»

در اینجا باید کارهای الهی به صورت صحیح روشن شود، و آن اینست که «فعل الهی، کاری است که از او سرچشمه می‌گیرد»، واو در انجام کار از هیچ مقامی استمداد نمی‌کند، و اگر هم برای انجام کاری اسبابی بر می‌انگیزد، در آن استقلال دارد، مساله استقلال، به معنی پیراستگی از برانگیختن اسباب و وسائل نیست. استقلال این است که فاعل در کار خود (به هر شکلی صورت بگیرد)، نیازی به هیچ موجودی ندارد، خواه کار را بدون اسباب در جهان ایجاد کند، مثلا عصا را ناگهان به اژدها تبدیل کند و یا کارها را با برانگیختن اسباب طبیعی صورت بخشد. برای روشن شدن مطلب مثالی را می‌آوریم:

قرآن، احیا و اماته را فعل خدا می‌داند و می‌فرماید: (و هو الذی یحیی و یمیت) (مؤمنون/۸۰)

«اوست که زندگی می‌بخشد و می‌میراند».

ولی در قرآن، «احیا» را به حضرت مسیح و «اماته» را به فرشتگان نیز نسبت داده است، چنانکه درباره مسیح می‌فرماید:

(و احیی الموتی باذن الله) (آل عمران/۴۹)

«مردگان را به اذن خدا زنده میکنم»

و درباره فرشتگان می‌فرماید:

(حتی اذا جاء احدکم الموت توفته رسلنا و...) (انعام/۶۱)

«تا اینکه چون مرگ آنان رسد، فرستادگان ما آنان را می‌میرانند».

افراد نا وارد، در میان این دو دسته از آیات، به گونه‌ای تناقض می‌بینند، وی سرچشمه این پندار آن است که تصور می‌کنند که احیاء و اماته، بدون قید و شرط، فعل خداست، در حالی که این دو و غیر این دو، در صورتی فعل خدا به شمار می‌روند که فاعل، بدون شرط و بدون استمداد و کمک خواهی، به فعل خود جامه عمل بپوشانند، ولی فاعلانی که همین دو فعل و یا غیر این دو را به اذن و مشیت الهی انجام می‌دهند، کار خدا را صورت نمی‌دهند، بلکه به کار ویژه خود، جامه عمل می‌پوشانند و هر چند به نوعی میتوان آن را نیز کار تسبیبی خدا شمرد.

روی این اساس، باید دید که عقیده مشرکان درباره برخی از کارهای الهی چه بود؟ آنان در مساله باران رسانی و کارگردانی بخشی از جهان آفرینش، و یا لااقل در مسائل مربوط به مغفرت، و گناه بخشی و شفاعت و سعادت آفرینی، درباره بتها، نوعی استقلال قائل بودند و اندیشه تفویض بر آنها حاکم بود از این جهت، در اکثر آیات قرآن که پیرامون شفاعت وارد شده، مساله اذن الهی مطرح گردیده و با تاکید می‌فرماید:

(من ذا الذی یشفع عنده الا باذنه...) (بقره/۲۵۵)

«کیست که نزد او بدون اذن وی شفاعت کند.»

و در آیات گذشته، لفظ (من دوننا) یا (من دون الله) را به کار می‌برد و یادآور می‌شود: کیست که بدون استمداد از خدا،

کسی را کمک کند.
نتیجه اینکه عنصر مقوم و لازم در عبادت، وجود چنین اعتقادی در پرستشگر است و وجود این عنصر به عمل، رنگ عبادت می‌بخشد و منهای آن، نام عبادت نخواهد داشت.
آری گاهی افراد از باب مبالغه به افرادی که نسبت‌به کاری و یا به شخصی و یا مقامی علاقه اکیدی دارند، کلمه پرستش به کار می‌برند و می گویند: مقام پرست، پول پرست، شهوت پرست، دنیا پرست، و این اصطلاح نوعی استعاره است که مجوز آن این است که فکر می کنند: این موضوعات برای آنان سعادت بخش بوده و سرنوشت زندگی و سعادت آنها در گروه اینهاست.
شما با توجه به این تعریف و اصل میتوانید بر بسیاری از مسائل مورد اختلاف میان وهابیان و مسلمانان خاتمه بخشید و داوری کنید که آیا قسمتی از اعمال و کارهای موحدان که از نظر وهابیان «شرک» و پرستش مرده است، واقعا عبادت است‌یا نام دیگری دارد، و برای اینکه از این بحث گسترده، نتایج درخشان و روشنی بگیریم، این ضابطه را بر موارد اختلاف تطبیق و میان آنها داوری می کنیم.
در پرتو ضابطه قرآنی در موارد اختلاف داوری کنیم
بررسی عقیده موحدان به هنگام پرستش خدای واقعی و عقیده مشرکان به هنگام پرستش خدایان پنداری، این مطلب را - روشن کرد که، گروه مشرک بسان موحد به هنگام عبادت، درباره معبودهای خود، اعتقاد خاصی داشتند و آنها را خدای جهان و یا کارگردان عالم آفرینش و یا لااقل، سر رشته‌دار سرنوشت انسانها می‌دانستند و با چنین اعتقادی در برابر آنها خضوع می کردند و به ستایش زبانی و عملی می‌پرداختند. و این ثابت میکند که در تحقق مفهوم عبادت وجود چنین عنصری در پرستشگر لازم است، و در غیر این صورت، لفظ عبادت بر آن، صدق نخواهد کرد - اکنون وقت آن رسیده که با در دست داشتن چنین ضابطه کلی به داوری در موارد مشکوک و مبهم بپردازیم، مواردی که وهابیان آنها را از جزئیات عبادت، و دیگر طوائف اسلامی همه را از مقوله دیگر می‌دانند، ولی پیش از آنکه به تبیین این بخش برسیم، در تایید ضابطه مزبور، یاد آور می‌شویم:
۱ - نه تنها بررسی حالات موحدان و مشرکان، بر لزوم وجود چنین عنصری گواهی می‌دهد، بلکه از آیات قرآن نیز می‌توان بر وجود آن استدلال کرد. قرآن به هنگام فرمان پرستش خدا و نفی پرستش غیر او، روی این تکیه می کند که جز او «اله» (خدا) یی نیست، چنانکه می‌فرماید:
(یا قوم اعبدوا الله ما لکم من اله غیره) (اعراف/۵۹).
«ای قبیله من! خدا را عبادت کنید، برای شما جز او خدایی نیست» (۸).
دقت در معنی این آیه حاکی است که آن کس مستحق و شایسته عبادت است که «اله» باشد، و به اصطلاح بتوان او را خدا نامید و این بتها و معبودهای آنان، سهمی از آن ندارند، و به دیگر سخن، این آیه می‌رساند که عبادت از شؤون «اله» است و آن کس که دارای الوهیت است‌شایسته چنین مقامی هست و چون چنین مقامی در خور شان غیر خدای آفریدگار نیست، غیر او شایسته پرستش نمی‌باشد.
۲ - همچنین برخی از آیات دیگر گواهی می‌دهند که عبادت و پرستش، از شؤون ربوبیت است و تا فردی دارای چنین شان و مقامی نباشد، شایسته عبادت نیست، چنانکه می‌فرماید:
(یا ایها الناس اعبدوا ربکم الذی خلقکم و الذین من قبلکم...) (بقره/۲۱)
«ای مردم، پروردگار خود را که شما و پیشینیان شما را آفریده، بپرستید.»

و اگر بخواهیم شیوه استدلال با این دو آیه را (که یکی، عبادت را از ویژگیهای «الوهیت» و دیگری از ویژگیهای ربوبیت می‌داند) در قالب اصطلاح علمی بریزیم، باید بگوییم که این دو آیه از مصادیق قاعده معروف است که می گوید اگر عنوانی موضوع حکم قرار گرفت، این گواه بر علیت و دخالت آن عنوان در ثبوت حکم است (۹) یعنی این الوهیت و ربوبیت است که انسانها را به پرستش دعوت می کند و چون بتها فاقد این عنوانند، طبعا فاقد چنین شایستگی می‌باشند و کسانی که به نوعی درباره آنان به الوهیت و ربوبیت و لو به صورت محدود، معتقدند، سخت در اشتباهند، زیرا الهی و ربی جز او نیست.

این حقیقت که عبادت از شؤون ربوبیت است، در آیات زیادی آمده است که برخی را یادآور می‌شویم:

(و قال المسح یا بنی اسرائیل اعبدو الله ربی و ربکم) (مائده/۷۲)

«مسیح گفت: ای بنی اسرائیل خدا را که پروردگار من و پروردگار شماست، بپرستید.» (ان هذه امتکم امة واحدة و انا ربکم فاعبدون) (انبیاء/۹۲)

«این، امت‌شماست که امت‌یکپارچه‌ای است و ما پروردگار شما هستیم، پس مرا بپرستید».

(ان الله ربی و ربکم فاعبدوه هذا صراط مستقیم) (آل عمران/۵۱)

«الله، پروردگار من و پروردگار شماست و این راه مستقیم است.»

اگر یک فرد مفسر، با دقتی بیشتر در این نوع از آیات بنگرد؛ضابطه‌ای را که یادآور شویم به روشنی استخراج می کند و آن اینکه در میان تمام ملل، عبادت، از اعتقاد انسانها به الوهیت و ربوبیت افراد سرچشمه می گرفت. چیزی که هست، بت پرستان از روی جهل و نادانی، معبودهای خود را الهه و ارباب می‌خواندند.

۳ - در قسمتی از آیات، اصرار بر این است که شفاعت و مغفرت از آن خداست و هیچ کس بدون اذن او بهره‌ای از آن ندارد. چنانکه می‌فرماید:

(قل لله الشفاعة جمیعا) (زمر/۴۴)

«بگو شفاعت، همگی از آن خداست.»

و نیز می‌فرماید:

(و من یغفر الذنوب الا الله) (آل عمران/۱۳۵)

«کیست جز خدا که گناهان را ببخشد؟»

یکی از اهداف این اصرار آنست که مشرکان فکر می کردند که شفاعت و بخشایشگری که از افعال خداست دربست در اختیار معبودهای آنهاست. و از این جهت آنها را سررشته دار سرنوشت‌خود می‌دانستند و چنین عقیده‌ای آنها را به خضوع و تعظیم وا می‌داشت.

با توجه به این سه فراز از سخن، می‌توان به اصالت آن ضابطه، که از بررسی حالات موحدان و مشرکان به دست آمد، از نظر قرآن نیز به آن پی ببریم، از این بیان نتیجه می گیریم که خضوع و تواضع و فروتنی به صورت لفظی و عملی بر دو قسم است:

۱ - تعظیمی که از اعتقاد ستایشگر به الوهیت و ربوبیت و سرنوشت‌ساز بودن او صورت می گیرد.

۲ - تواضع و فروتنی که برای خود، مبادی و محرکهای دیگری دارد که مربوط به این عناوین سه گانه نیست. مانند مهر پدری و مادری و معلمی و یا داشتن موقعیت اجتماعی و عناوین دیگر.

قسم نخست را عبادت و پرستش و قسم دیگر را تکریم و احترام و تواضع و فروتنی می‌نامند (۱۰).

تحدید منطقی، و داوری در موارد مبهم

۱ – توسل به پیامبران و صالحان

بـا تـوجه به این ضـابطه، اکنون وقت آن رسـیده است که در پرتو آن، موارد اختلاف را از نظر شـرک در عبـادت یـا تکریم و احترام، روشن سازیم، اینک مواردی را یادآور می‌شویم:

توسـل به پیـامبران و صالحان، به صورتهای مختلف انجام می گیرد. گاهی انسان از آنها درخواست دعا می‌نمایـد همچنانکه در حال حیات، در خواست دعا میکرد، و گاهی از آنها در خواست انجام عملی می کنـد و می گوید بچه مرا شـفا ده و گمشده مرا باز گردان. هر دو قسم میتواند به دو صورت انجام بگیرد:

هر گاه متوسل به آنان، معتقد به الوهیت و ربوبیت و یا لااقل سررشـته‌دار بودن آنان باشد (و گمان نمی کنم در میان مسـلمانان چنین فردی پیـدا شود) طبعا عمل آنها عبادت پیامبران بوده و جزء مشـرکان خواهند بود، ولی آنچه که در میان همه متوسـلان، مشهود و چشمگیر است اینست که همگی، آنان را بندگان بر گزیده و انسانهای وارسته‌ای می‌دانند که دعای آنها رد نمی‌شود و با این اعتقاد به آنها متوسل می‌شوند. در این صورت نمی‌توان، عمل آنان را جز توسل به اسباب چیزی نامید.

در اینجـا ممکن است گفته شود که شـفا دادن بیمـار و باز گردانـدن گمشـده، فعل خـداست و در خواست فعل خـدا از غیر از شرک است. در پاسخ آن به گفتاری که در تعریف عبادت یادآور شدیم، باید توجه کرد، زیرا جداسازی فعل خدا از فعل بشر این نیست که کارهایی که سـبب عادی دارند فعل بشـر و کارهائی که علل غیبی دارند فعل خدا باشد، بلکه مقیاس، این اسـت که فاعل در انجام فعل، مسـتقل باشد یا وابسته، و اگر کسی بگوید: ای پیامبر گرامی با قدرت وابسته خود، این دو کار را انجام ده؛گام در دایره شـرک ننهاده، بلکه متوسل به اسباب شده است – حالا آیا پیامبر در جهان برزخ، دارای چنین قدرت وابسته‌ای هست‌یا نه؟ این مساله دیگری است و ارتباط به شرک و توحید ندارد.

اگر او در این حـالت، دارای چنین قـدرتی باشـد، قطعـا درخواست مـا صـحیح بوده و در غیر این صورت، درخواست نادرستی خواهد بود (و نه شرک).

در تبیین حـدود «فعل خدا» و «فعل بشـر» باید بیش از این دقت کرد. در غالب اذهان افراد عادی این است که احیاء و اماته فعل خـداست (ما هم می گوییم فعل خـداست) اما کدام قسم؟ کدام صورت؟ آن قسم و آن صورتی که فاعل در انجام کار وابسـته نباشد و الا غیر خدا اگر وابسته به او باشد و با کمک او، کار احیاء و اماته را انجام می‌دهد، همچنانکه درباره مسیح و فرشتگان مامور قبض ارواح، در گذشـته یادآور شـدیم، این کار بشـری است نه الهی، هر چنـد از نظر دیگر که همه افعال به خـدا منتهی می‌شود فعل تسبیبی خدا نیز به شمار میرود.

۲ – استمداد از پیامبران و صالحان و استغاثه به آنان

اسـتمداد از پیامبران و صالحان و در خواست کمک و نجات در حال حیات آنها و چه پس از رحلت ایشان از این جهان، بسان توسل به آنان به دو صورت میتواند انجام گیرد، کسانی که می گویند «یا رسول الله اغثنا» «یا رسول الله اشفع لنا عند الله» از آنجا که او را بنده بر گزیده و وارسـته می‌دانند، نداها و دعوتها، رنگ عبادت به خود نمی گیرد، زیرا عنصـر عبادت اعتقاد به ربوبیت و الوهیت و لو به صورت پنداری و در دائره محدود و یا اختیار دار بودن سرنوشت استمداد کنندگان است، حالا آنها در حیات برزخی نیز می‌تواننـد مدد برسانند و انسان را نجات دهند یا نه؟ یک بحث صـغروی است که ارتباطی به مساله شـرک و توحید

ندارد.
اگر آیاتی می گوید:
(فلا تدعوا مع الله احدا) (۱۱) یا اینکه می‌فرماید: (له دعوة الحق و الذین یدعون من دونه لا یستجیبون لهم بشیء) (۱۲) این آیات و نظائر آنها، مربوط به دعوت و خواندن مشرکان است که در مقام معبودهای خود، عناصر یاد شده را به همراه داشتند. از این جهت، خدا، در خواست آنان را ممنوع شمرده است، نه هر در خواستی را به گواه اینکه در حال حیات، درخواست‌حاجت، کوچکترین ایرادی ندارد.
گواهی بر اینکه آنها معبودهای خود را مالکان سرنوشت‌خود می‌دانستند، انتقادی است که قرآن از عقیده آنها می کند و می‌فرماید:
(و الذین تدعون من دونه ما یملکون من قطمیر) (فاطر/۱۳)
«کسانی که به جز او می‌خوانید به اندازه رشته باریک میان هسته خرما نیز در قدرت ندارند»
به دیگر سخن، دعوتهای ممنوع در این آیات و آیات مشابه، کنایه از عبادت غیر خداست.
بنابراین، نمی‌توان هر دعوتی را ممنوع و شرک دانست.
گواه روشن بر اینکه بت پرستان، خدایان خود را مالکان شؤون الهی می‌دانستند، همان شعاری بود که به هنگام طواف سر می‌دادند و می گفتند: لبیک لا شریک لک، لبیک، الا شریک لک، تملکه و ما ملک (۱۳).
در اینجا یادآور می‌شویم از مجموع نوشته‌های وهابیان استفاده می‌شود که مرز شرک و توحید امور یاد شده است:
۱ - حیات و ممات.
۲ - قدرت و عجز.
۳ - درخواست اموری که سبب عادی دارند و درخواست امور خارق عادت.
یادآور می‌شویم: تعیین چنین مقیاسهایی، چیزی جز نوعی پیش داوری چیزی نیست.
چگونه می‌شود در خواست دعا از پیامبر که به نص قرآن، امر مطلوب و محبوبی است (۱۴)، در حال حیات، عین توحید و در حال ممات شرک باشد؟!
اگر در حال حیات پیامبر بگوییم: «استغفر لنا» این عین توحید است ولی اگر در حال حیات برزخی بگوییم: «استغفر لنا» این رنگ شرک به خود می گیرد. یک چنین داوری و مرزبندی کاملا بر خلاف عقل و کتاب الهی است.
موت و حیات می‌تواند مرز عقلائی و غیر عقلائی بودن کار باشد، و همچنین قدرت و عجز می‌تواند به کار، رنگ عقلایی یا رنگ خلاف آن بدهد، نه رنگ شرک.
درباره مقیاس سوم یادآور می‌شویم که اگر درخواست کارهای خارج از قلمرو قوانین عادی، رنگ شرک به خود بگیرد باید - نعوذ بالله - سلیمان نبی را در شمار غیر موحدان به شمار آورد، زیرا او از اطرافیان خود خواست که تخت‌بلقیس را از یمن به فلسطین بیاورند. گفت:
(یا ایها الملا ایکم یاتینی بعرشها قبل ان یاتونی مسلمین) (نمل/۳۸)
«گفت ای گروه حاضر کدامیک می‌توانید تخت‌بلقیس را پیش از آنکه از در تسلیم پیش من آیند، برای من بیاورید؟)
و عجیب اینکه دو نفر اعلام آمادگی کردند، یکی گفت: قبل از آنکه مجلس تو به پایان برسد من حاضر می‌کنم. دیگری گفت در یک چشم به هم زدن، و دومی برنده شد و انجام داد (۱۵).

بـا توجه به چنین آیاتی که نظائر آن در قرآن فراوان است، می‌توان گفت که هیچیک از این ضوابط که وهابیان روی آن تکیه می‌کنند، مقیاس شرک و توحید در عبادت نیست. اگر اینها را مقیاس بدانیم، اینها مقیاس مفید و غیر مفید بودن، عقلائی و غیر عقلائی بودن و نظائر اینهاست، نه مقیاس شرک و توحید، و متوسلان به پیامبران و صالحان، آنها را حی و زنده و به فرمان خدا قادر و توانا بسان حیات دنیوی می‌دانند. از این جهت‌به آنها متوسل می‌شوند و اگر در این عقیده، خطا کار باشـند، توسل آنان سودی نخواهد داشت، نه اینکه مشرک باشند.

شمـا با توجه به این ضابطه، می‌توانیـد در بسیاری از موارد که وهابیان تاخت و تاز می‌کننـد و اصـیل‌ترین موحـدان را در پرتو جمود و کم عمقی به شـرک متهم می‌سازنـد، به صورت روشن داوری کنیـد و از خـدا بخواهید که خدا به این گروه، بینایی و روشـنی، درک و آگاهی، پیراسـتگی از تعصب و تقلیـد، آزادگی در فکر و انـدیشه و وارسـتگی از علاقه به مناصب و مقامات عطا فرماید.

پی‌نوشتها

(۱) اهل حدیث مانند احمد بن حنبل و پیرو راه او ابو الحسن اشـعری اتحاد صفات را با ذات به صورت یاد شده تفسیر نموده و نتیجه گرفتنـد که این گروه منکر صـفات خدا هسـتند و چون نمی‌توانند آشـکارا بگویند خدا فاقد علم و قدرت و حیات است، ناچارند در لفافه سخن بگویند، و آن اینکه صفات او عین ذات اوست.

یک چنین داوری درباره قائلان به توحید در صـفات، از بی اطلاعی عمیق سرچشـمه می‌گیرد، تفصیل این مطالب در جلد دوم این کتاب «فرهنگ عقائد و مذاهب اسلامی»، گذشت.

(۲) فتح المجید تالیف عبد الرحمان بن حسن بن محمد بن عبد الوهاب م/۱۲۸۵ ص ۱۲ و ۲۰.

(۳) سیره ابن هشام: ج ۱، ص ۷۹.

(۴) در صـلح حدیبیه آنگاه که تشنگی و بی آبی بر یاران پیامبر چیره شد، سرانجام در پرتو دعای رسول گرامی باران منطقه را فرا گرفت و پیـامبر دسـتور داد که نمازها را در محملها بخواننـد و سـپس فرمود: هر کسـی بگویـد در سایه رحمت و کرم خـدا بـاران ما را فرا گرفت، او به خـدا مؤمن، و هر کس بگویـد در سایه سـتاره، و یا غروب و طلوع سـتاره‌ای باران فرود آمـد، او به سـتاره مؤمن و به من کفر ورزیـده است و در همـان واقعه منافقـان گفتنـد در سـایه سـتاره «مشتری» باران آمـده و از عبارات و سخنان رایج آنان این بود که «مطرنا بنوء کذا»: به سیره حلبی ۳: ۲۵ مراجعه شود.

(۵) و به همین مضمون است آیات ۲۵ لقمان و ۳۸ زمر.

(۶) «العبادهٔ نهایهٔ الخضوع بین یدی من تدرک عظمته و کماله»

(۷) برای آگـاهی از مجموع تعریفهـای نارسـا به المنار، ج ۱ ص ۵۷ و تفسـیر القرآن الکریم، نوشـته شیخ شلتوت، ص ۱۳۷ و العبودیهٔ، ص ۳۸ نگارش ابن تیمیه مراجعه شود.

(۸) مضـمون ایـن آیـه در مـوارد زیـادی، در قرآن وارد شـده اسـت (اعراف/۶۵ - ۷۳، ۸۵، هود/۵۰، ۶۱، ۸۴ - و انبیـاء/۲۵ و مؤمنون/۲۳، ۳۲ و طه/۱۲).

(۹) در اصطلاح علمی می‌گویند: «تعلیق الحکم بالوصف، مشعر بالعلیهٔ».

(۱۰) از نظر علمی نبایـد گفت که اعتقـاد به الـوهیت‌یـا ربوبیت‌یـا سررشـته دار بودن معبود، جزء معنی عبـادت است‌به گونه‌ای دلالت لفظ عبادت، بر این قیود، از قبیل دلالت تضـمنی باشد، بلکه مقصود این است که تعظیم در چنین شـرایطی نام عبادت به

خود می گیرد، و این نوع تعریفها از قبیل «زیادهٔ الحد علی المحدود» است و برای آن در لغت عرب نظائر فراوانی وجود دارد مثلا می گویند «صهیل» صدای اسب است و «زقزقهٔ» صوت گنجشك است. مسلما اسب و گنجشك بودن جزء معنی دو لفظ یاد شده نیست، اما برای تبیین خصوصیت صوت، ناچاریم از چنین الفاظی کمك بگیریم. عین همین مطلب در عبادت نیز حاکم است. درباره تبیین این قسم از تواضع ناچاریم وجود یکی از عناوین سه گانه را مطرح کنیم تا این قسم از تواضع را از قسم دیگر جدا سازیم مثلاـ در تعریف «قوس» می گویند: «نصف الدائرهٔ» و همگی می‌دانیم که در قوس نصف دایره بودن، شرط نیست، ممکن است قوسی بدون دایره محقق شود ولی برای تبیین معنای قوس چاره‌ای جز آوردن «لفظ دایره» نیست.

(۱۱) پس با خدا کسی را مخوانید. (سوره جن/۱۸).

(۱۲) دعوت حق از آن اوست و کسانی که جز او را می‌خوانند، به آنها پاسخی نمی‌دهند. سوره رعد/۱۴.

(۱۳) تکملهٔ السیف الصقیل، ص ۲۸.

(۱۴) سوره نساء/۶۴.

(۱۵) سوره نمل، /۳۹ و ۴۰

کتاب: فرهنگ عقائد و مذاهب اسلامی، ج ۳، ص ۷۳

نویسنده: جعفر سبحانی

معتزله

تاریخچه۱

تاریخ ظهور و مؤسس مذهب معتزله

این مذهب در اوایل قرن دوم هجری توسط و اصل بن عطا (۸۰ – ۱۳۱) پدید آمد، در آن زمان مسئله مرتکبان گناه و حکم دنیوی و اخروی آنان مورد بحث جدی قرار داشت. خوارج آنان را کافر و مشرك دانسته و معتقد بودند اگر بدون توبه از دنیا بروند محکوم به عذاب ابدی خواهند بود، اما اکثریت امت آنان را مؤمن فاسق می‌دانستند، و حسن بصری آنها را منافق می‌دانست.

در چنین شرایطی، و اصل بن عطا که از شاگردان حسن بصری بود، رای جدیدی را ابراز نموده، گفت: ایمان اسم مدح بوده و عبارت است از مجموعه‌ای از خصال و صفات پسندیده، و مرتکبان کبایر فاقد برخی از آن صفاتند، فسق نیز اسم ذم است، لذا فاسقان را نمی‌توان مؤمن نامید. و از طرفی، چون به توحید اقرار داشته و برخی از صفات حمیده را نیز دارا هستند، نمی‌توان آنان را مشرك و کافر نامید. و در نتیجه باید گفت: فسق حد وسط میان ایمان و کفر بوده و مرتکبان کبایر نه مؤمنند و نه کافر، ولی از آنجا که در قیامت، انسانها دو گروه بیش نیستند، گروهی اهل بهشت و گروهی اهل دوزخ،

«فریق فی الجنهٔ و فریق فی السعیر» (۱)

و بهشت نیز جایگاه مؤمنان و صالحان است.

بنابر این اگر فاسقان بدون توبه از دنیا بروند اهل دوزخ و مخلد در آنند، این نظریه به عنوان «منزلهٔ بین المنزلتین» شهرت یافت. (۲)

وجه تسمیه معتزله

دربـاره وجه تسـمیه آنـان به معـتزله گفته شـده است: چون واصـل بن عطـا و پیروان او پس از ابراز این نظریه، از مجلس درس حسن بصـری کناره گرفتنـد، به این نام شـهرت یافتنـد. در این باره وجوه دیگری نیز گفته شـده است که یادآوری آن در اینجا فایده چندانی ندارد. (۳) ولی نکته لازم به ذکر این است که به گفته شیخ مفیـد، لقب اعتزال و معتزله کاملا بی سابقه بوده و قبل از آن، فرد یا گروهی به این اسم خوانده نمی‌شدند. (۴) و حال آنکه مؤلف فرق الشیعهٔ (حسن بن موسی نوبختی از علمای امـامیه در قرن سوم هجری) تصـریح نموده است که لقب معتزله، اولین بـار دربـاره کسانی به کار رفت که پس از قتل عثمان با علی علیه‌السـلام بیعت کردنـد، ولی از صـحنه‌های جنگ کناره‌گیری کرده، بر له یا علیه امام، وارد پیکار نشدنـد و از آن جمله می‌توان عبد الله بن عمر، سـعد بن ابی وقاص، محمد بن مسـلمه انصاری را نام برد. وی سـپس افزوده است: این گروه، اسـلاف معتزلیهای پس از خود به شمار می‌روند. (۵)

جمع میـان این دو قول این است که بگوییم: اعتزال مورد نظر شـیخ مفیـد، اعتزال کلامـی است و چنین اعتزالی قبـل از ظهور و اصل بن عطا، سابقه نداشته است. ولی اعتزال مورد نظر نوبختی، اعتزال سیاسی است که در زمان علی علیه‌السلام پدیدار گشت و با توجه به اینکه و اصل درباره جنگ جمل نیز بر این عقیده بود که یکی از دو گروه بر خطا بودند، (۶)

می‌تـوان گفت: وی علاـوه بر اعـتزال کلاـمی، اعـتزال سیاسـی نیز داشت، و از این نظر، سـخن نوبخـتی دربـاره او و هوادارانش درست‌خواهد بود.

پی‌نوشتها

۱ - شوری - ۷.

۲ - امالی، سید مرتضـی، ج ۱، ص ۱۱۵، شـرح الاصول الخمسـهٔ، قاضـی عبد الجبار، ص ۱۳۸ - ۱۳۹، الفرق بیـن الفرق، عبد القاهر بغدادی، ص ۱۱۸، الملل و النحل، شهرستانی، ج ۱، ص ۴۸.

۳ - ر. ک: ملل و نحل، جعفر سبحانی، ج ۳، ص ۱۵۵ - ۱۶۳.

۴ - اوائل المقالات، طبع دوم، ص ۴۳ - ۴۴.

۵ - فرق الشیعهٔ، ص ۲۴.

۶ - الفرق بین الفرق، ص ۱۱۹، به گفته شهرستانی وی درباره جنگ صفین نیز بر همین عقیده بود. ملل و نحل، ج ۱، ص ۴۹.

کتاب: فرق و مذاهب کلامی، ص ۲۵۳

نویسنده: علی ربانی گلپایگانی

تاریخچه ۲

تحولات تاریخی در مذهب معتزله

مذهب معتزله در طول حیات خود تحولاتی را پشت‌سر گذاشته است که در این درس به اختصار آنها را بررسی می‌کنیم.

الف: عصر امویان

زمامداری اموی، غالبا از عقیده جبر طرفداری می‌کردند و با طرفداران آزادی اراده مخالفت و درگیری داشتند. بدین جهت پیشگامان قدریه را به قتل رساندند، و از آنجا که معتزله نیز در مسئله آزادی اراده، طرفدار نظریه قدریه بودند، باید گفت: آنان در این زمان از شرایط مناسبی برای نشر عقاید خود برخوردار نبودند. و برای آنکه به سرنوشت اسلاف قدری خود گرفتار نشوند، روش ملایمت را برگزیدند.

ولی پس از مرگ هشام، حکومت اموی ثبات و اقتدار سیاسی خود را از دست داد و به بی‌ثباتی و تزلزل گرایید، تا آنجا که طی حدود دو سال (۱۲۵ – ۱۲۷) در سه نوبت دستخوش تغییر و تحول سیاسی شد و سه تن از احکام اموی بر سر کار آمدند، (۱) و در دوران آخرین زمامدار، مروان حمار (۱۲۷ – ۱۳۲) دامنه شورش و اعتراض علیه امویان گسترش یافت و سرانجام حکومت‌بنی امیه به دست عباسیان سقوط کرد. (۲)

در نتیجه شرایط یاد شده، در آخرین فصل تاریخ حکومت امویان، متفکران اسلامی زمینه مناسب را برای فعالیت‌های فکری و فرهنگی فراهم کردند. متکلمان معتزلی نیز به طور کامل از آن بهره گرفته و به نشر افکار و عقاید خود را در نقاط مختلف سرزمین اسلامی پرداختند.

به گفته مؤلف «المنیۀ و الامل»، واصل بن عطا شاگردان بسیاری را تربیت کرد و به نواحی مختلف کشورهای اسلامی اعزام نمود، از آن جمله: عبد الله بن حارث را به مغرب، حفص بن سالم را به خراسان، قاسم را به یمن، ایوب را به جزیره، حسن بن ذکوان را به کوفه، و عثمان طویل را به ارمنستان اعزام کرد. (۳)

رهبری کلام معتزله را در این دوره، پایه گذار آن، یعنی واصل بن عطا بر عهده داشت، وی در سال ۱۳۱ هجری درگذشت. و پس از او تا سال ۱۴۳ عمرو بن عبید، کلام معتزله را رهبری کرد.

ب: عصر عباسیان

کلام معتزله در عهد عباسیان چهار دوره متمایز را پشت‌سر گذاشت:

۱ – دوره قبل از مامون (۱۳۲ – ۱۹۸).

۲ – دوره مامون تا واثق (۱۹۸ – ۲۳۲).

۳ – عهد متوکل و پس از آن (۲۳۲ – ۳۰۰).

۴ – پس از ظهور اشعری.

در اوائل دوره نخست (عصر سفاح و منصور) رابطه معتزله با دستگاه حاکم، نه کاملا قهرآمیز بود و نه مورد حمایت عباسیان. در این ایام معتزله به مقتضای اصل امر به معروف و نهی از منکر، گاهی مظالم هیئت‌حاکم را به آنان گوشزد می‌کردند، ولی از شورش و قیام خودداری می‌نمودند، لذا از خشم عباسیان در امان ماندند.

نقل شده است: عمرو بن عبید، از مظالم منصور انتقاد می‌کرد، منصور به وی گفت: من حاضرم مهر حکومت را در اختیار شما بگذارم و تو و همفکرانت مرا یاری کنید. عمرو در پاسخ او گفت: تو به عدالت رفتار کن تا ما تو را یاری کنیم، هزار مظلمه در دستگاه حکومت تو وجود دارد، برخی از آنها را باز گردان تا بدانیم که تو راست می‌گویی. (۴)

همچنین نقل شده است که منصور عمرو بن عبید را احضار کرد و به او گفت: شنیده‌ام که محمد بن عبد الله بن حسن برای تو نامه‌ای نوشته است، عمرو پاسخ داد: نامه‌ای به دستم رسیده که گویا از محمد بن حسن است، منصور گفت: در پاسخ او چه

نوشتی؟ عمرو گفت: تو می‌دانی که من با قیام مسلحانه علیه حکومت موافق نیستم. (۵)

از این دو گزارش استفاده می‌شود که عمرو، قلبا از سیاست‌های منصور راضـی نبود و او را به سبب ستمهایی که بر مسلمانان روا می‌داشت نکوهش می کرد و در نهی از منکر به همین مرتبه اکتفا می‌ورزیـد و قیام مسلحانه را تجویز نمی کرد، از آنجا که این مقدار مخالفت، دستگاه حاکم را تهدید نمی کرد، منصور نیز با آنان به خالفت‌برنخاست.

در زمان مهـدی عباسـی (۱۶۹ - ۱۵۹) متکلمـان معتزلی از شـرایط خوبی برخوردار بودنـد، زیرا افزایش زنـادقه و فعـالیت‌های الحادی آنان، مهدی را به مبارزه با آنان بر انگیخت و او از متکلمان خواست تا به مقابله با زنادقه قیام کنند. (۶)

ولی در اواخر این دوره (عصـر هارون الرشـید) با آنان مخالفت‌شد، و هارون از مناظرات کلامی - که مورد علاقه شدید معتزله بود - ممانعت کرد، و حتی متکلمان زندانی شدند. (۷)

در این عصـر ترجمه کتب فلسـفی به عربی آغـاز گردیـد و متکلمان معتزلی توانسـتند به تدریـج‌با آرای فلسـفی آشـنا گردنـد، چنانکه علی بن محمـد خراسانی گفته است: منصور اولین خلیفه‌ای است که کتابهای سـریانی، اعجمی و یونانی برای او ترجمه شد. (۸)

دوره اقتدار معتزله

دوره دوم، اوج عزت و اقتـدار معتزله است، زیرا در این دوره از حمـایت کامـل زمامـداران عباسـی برخوردار بودنـد و آرای و عقایـد آنان به صورت عقایـد رسـمی دینی پذیرفته شد و آنان با آزادی کامل به نشـر عقاید خود پرداختند و با توجه به عقیده خـاص آنـان دربـاره امر به معروف و نهی از منکر، با مخالفان خود (اهل حـدیث و حنابله) به شـدت برخورد می کردنـد. «خلق قرآن»، محلی نزاع شدید آنان و خالفانشان بود، و چون سیاست نقش تعیین کننده‌ای در این مخالفتها داشت، نزاع بالا گرفت و از مرز یک جـدال کلامی متداول گذشت و به زد و خورد و حبس و قتل انجامید. از این رو، این دوره از تاریخ کلام اسـلامی را دوره «محنت» می‌نامنـد. از جمله متکلمـان معتزلی که در این دوره در دربـار عباسـی نفوذ بسـیار داشت، احمـد بن ابی دؤاد (۱۶۰ - ۲۴۰) بود. وی احمد بن حنبل را در مساله خلق قرآن، محاکمه کرد و بر او فایق آمد. متن محاکمه به شرح ذیل است:

ابن ابی دؤاد آیا چنین نیست که هر شیء یا قدیم است‌یا حادث؟

ابن حنبل: آری.

آیا قرآن شیء نیست؟

بله.

آیا چنین نیست که فقط خدا قدیم است؟

بله.

پس قرآن حادث است؟

من در این باره سخن نمی گویم. (۹)

بحث پیرامون موضوع محنت و محاکمه قائلان به نظریه قـدم قرآن مجال بیشتری را طلب می کند که در گنجایش بحث کنونی نیست. (۱۰)

تلخ‌ترین دوره معتزله

با مرگ واثق (متوفای ۲۳۲) و به قدرت رسیدن متوکل (۲۳۲ - ۲۴۷)، ستاره اقبال و اقتدار معتزله افول کرد، زیرا وی روشی کاملا- متضاد با سه خلیفه پیش از خود (مامون، معتصم، واثق) در پیش گرفت، بحثهای کلامی را ممنوع کرد، از مخالفان معتزله (اهل حدیث و حنابله)، و نظریه قدم قرآن به شدت حمایت کرد.

سیوطی در این باره گفته است:

«در ذی حجه سال ۱۳۲، پس از واثق مردم با متوکل بیعت کردند. وی به اهل سنت تمایل یافت و آنان را یاری کرد و در سال ۱۳۴ محنت را برداشت و آن را به همه نواحی اعلان کرد. نیز محدثان را به سامرا فرا خواند و تکریم کرد و از آنان خواست تا احادیث مربوط به صفات و رؤیت را نقل کنند، و این عمل توجه و رضایت مردم را به خود جلب کرد.» (۱۱)

خطیب بغدادی نیز گفته است:

«اهل حدیث در مساجد می‌نشستند و علیه معتزله به نقل احادیث می‌پرداختند و آنان را تکفیر می‌کردند. آنگاه که نظر احمد بن حنبل را درباره کسی که قائل به خلق قرآن باشد، پرسیدند، گفت: او کافر است». (۱۲)

مخالفت متوکل با افکار و عقاید معتزله - و در حقیقت‌با عقل گرایی - سنت‌سیئه‌ای بود که حکمای عباسی بعد از وی نیز از آن پیروی کردند. این امر باعث‌شد که ظاهرگرایان با تکیه بر قدرت سیاسی، از رشد و گسترش عقل گرایی جلوگیری کردند و در این راه از حوادث تلخ دوران محنت نیز سود جستند و افکار عمومی را علیه معتزله شوراندند. مخالفت آنان مبتنی بر استدلال عقلی و منطقی نبود. لذا در انظار صاحب خردان مقبولیت چندانی نیافت.

از طرفی، برخی از اساتید کلام معتزلی، به دفاع از عقاید و آرای معتزله پرداختند، از جمله، ابو عثمان جاحظ (متوفای ۲۵۶) متکلم و ادیب معروف معتزلی بود. وی کتابی به نام «فضیلة المعتزلة» تالیف کرد و در آن از مشایخ مکتب خود دفاع کرد. این کتاب افکار اندیشمندان را به خود جلب کرد، اگر چه عده‌ای نیز با آن به خالفت‌برخاستند، که مشهورترین آنان احمد بن یحیی راوندی (متوفای ۳۴۵) بود. وی کتاب «فضیحة المعتزلة» را در رد آن نگاشت، و پس از آن ابو الحسین خیاط (متوفای ۳۱۱) با تالیف کتاب «الانتصار» به دفاع از جاحظ و رد اعتراضات ابن راوندی پرداخت.

بنابر این پس از متوکل، تا پایان قرن سوم، اقتدار معتزله درهم شکست و مخالفان آنان مورد حمایت‌حکام عباسی بودند. اهل حدیث و ظاهرگرایان، روش مجادله و کلام را بدعت دانسته و در مخالفت‌با عقاید معتزله از استدلال عقلی استفاده نمی‌کردند و یگانه حربه آنان استناد به ظواهر و تکفیر مخالفان بود، لذا متکلمان معتزله توانستند در فرصتهایی که به دست می‌آورند با استفاده از جدل و استدلال عقلی از خود دفاع کنند.

معتزله، پس از قرن سوم

در آستانه قرن چهارم هجری، ابو الحسن اشعری - که از شاگردان ابو علی جبایی (متوفای ۳۰۳) معتزلی بود و با روش مجادله و کلام آشنایی کافی داشت - به دنبال مناظره‌ای که میان او و استادش رخ داد و پاسخهای استاد را قانع کننده ندانست، از مکتب معتزله کناره گرفت. او در یک روز جمعه، در مسجد جامع بصره، کناره‌گیری خود را از آراء و عقاید معتزله درباره خلق قرآن، رؤیت‌خدا و خلق افعال اعلان کرد. (۱۳)

اعتزال وی که یکی از پرورش یافتگان برجسته مکتب معتزله بود، ضربه شکننده‌ای بر پیکر این مکتب بود، و از طرفی وی در مخالفت‌با عقاید معتزله، همان روشی را که آنان استفاده می کردند به کار گرفت. طرفداری او از عقاید اهل حدیث که در انظار عامه مقبولیت‌بیشتری داشت، از یک سو، و مجهز گردیدن او به حربه استدلال عقلی و روش کلامی که مورد قبول متفکران بود، از سوی دیگر، نیز مخالفت‌حکام عباسی این عصر با معتزله، اسباب شکست کلامی آنان را فراهم آورد.

این شکست، عقل گرایان معتزلی را به کلی مایوس نکرد و برخی از متفکران سخت کوش آنان همچنان از حریم مکتب خود دفاع می کردند، چنانکه ابو هاشم معتزلی (متوفای ۳۲۱)، ابو القاسم کعبی (متوفای ۳۱۷)، ابو الحسین خیاط (متوفای ۳۱۱) در اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم، و ابو عبد الله بصری (متوفای ۳۶۷) در قرن چهارم، از مشاهیر متکلمان معتزلی‌اند. در اوایل قرن چهارم، ابو بکر احمد بن علی الاخشیدی، (متوفای ۳۲۰ ه) مکتبی در بغداد تاسیس کرد تا پایان قرن چهارم نفوذ داشت. (۱۴) و قاضی عبد الجبار معتزلی (متوفای ۴۱۵) و ابو الحسین بصری (متوفای ۴۳۶) در قرن پنجم از چهره‌های شاخص مکتب اعتزال به شمار می‌روند.

از قاضی عبد الجبار آثار کلامی ارزشمندی برجای مانده که از مشهورترین آنها «شرح الاصول الخمسة»، «المغنی» (۱۵) و «المحیط بالتکلیف» است. از متکلمان برجسته این مکتب در قرن ششم، زمخشری (متوفای ۵۲۸)، و در قرن هفتم، ابن ابی الحدید (متوفای ۶۵۵) شارح معروف نهج البلاغه را می‌توان نام برد، ولی از این پس، این مکتب کلامی به کلی از فعالیت‌باز ایستاد و مکتب اشعری یکه تاز عرصه عقاید و کلام در جهان تسنن گردید.

تجدید حیات معتزله

در قرنهای اخیر، مستشرقان و برخی متفکران اهل سنت، به ویژه دانشمندان مصری، عقاید و آرای معتزله را پذیرفته‌اند، که شیخ محمد عبده از آن جمله است. (۱۶)

در اینجا قسمتی از کلام احمد امین مصری را در وصف معتزله یادآور می‌شویم:

«شکست و مرگ اعتزال و پیروزی محدثان بر آنان، به مصلحت مسلمانان نبود، اگر چه بهتر این بود که معتزله به همان روشی که در عهد منصور داشتند. ادامه می‌دادند و بازیچه حکومت عباسیان نمی‌شدند. در این صورت مخالفت آنان با اهل حدیث نظیر خالفت‌حزب آزادیخواه با حزب محافظه کار، و به نفع مسلمانان بود. ولی با شکست معتزله، مردم تحت اقتدار محدثان و فقیهان همفکر آنان قرار گرفتند و این جریان از عهد متوکل تا چندی قبل ادامه داشت و موجب جمود فکری و توقف علمی مسلمانان گردید، زیرا رسالت دانشمندان چیزی جز حفظ و نقل احادیث - و حداکثر - تفسیر لغوی و حث‌سندی درباره آنها نبود و هیچ گونه نقد عقلی اعمال نمی‌شد، چنانکه اهتمام فقیه جز به نقل آرای فقیهان قبل از خود نبود، و مسعودی چه زیبا گفته است: متوکل مردم را به تسلیم و تقلید دستور داد! آری، جو حاکم بر دانشمندان در زمان متوکل جز تسلیم و تقلید نبود، لذا کتابهایی که در عهد وی درباره فقه، حدیث، تفسیر و حتی ادبیات تالیف شده، یکنواخت است و ابتکار و نوآوری ندارد، و اگر تفاوتی به چشم می‌خورد جز از ناحیه اطناب و ایجاز و بسط و اختصار است.

سلطه و اقتدار محدثان تا حدود هزار سال ادامه یافت، تا اینکه نهضت فکری جدیدی پدید آمد و این نهضت در حقیقت جلوه‌ای از مکتب اعتزال است، زیرا نهضت جدید علمی، مبتنی بر شک و تجربه (یکی از شیوه‌های اعتزال) است، از مظاهر دیگر نهضت علمی جدید، عقل گرایی و آزادیخواهی و مسئول دانستن انسان در برابر افعال خود است، که همگی از اصول

عقاید معتزله به شمار می‌روند.

معتزله خدمت‌شایانی به اسلام کردند، زیرا در عصر عباسیان از یک سو ایرانیان در اداره حکومت نقش فعالی داشتند، و از سوی دیگر یهود و نصاری نیز مقرب دستگاه بوده، در طب و مانند آن به خدمت گرفته می‌شدند، و کار ترجمه نیز به آنان سپرده شده بود. این امر موجب آمیزش بیشتر ایرانیان و یهود و نصاری با مسلمانان گردید و آنان نیز فرصت را مغتنم شمرده، به نشر عقاید دینی خود پرداختند. از این رو، در این عصر، دعوت به ثنویت و برخی تعالیم یهود و نصاری و هند قدیم رواج یافت و گروهی از طرفداران این ادیان تظاهر به اسلام کرده و برخی از آنان آشکارا به نشر عقاید خود می‌پرداختند. بنابر این، مناظره و جدل در عمیق‌ترین مسائل اعتقادی رواج یافت و فقیهان و محدثان از عهده پاسخگویی به شبهات مخالفان و دفاع از عقاید اسلامی بر نمی‌آمدند، زیرا مهارت آنان فقط در نصوص بود و استناد به نصوص دینی در برابر مخالفان اسلام کارساز نبود، یگانه راه مقابله با آنان، استدلال کلامی و عقلی بود، به ویژه آنکه مخالفان با منطق و فلسفه یونان نیز آشنا بودند و در دفاع از عقاید خود از آن بهره می گرفتند.

بنابر این می‌بایست گروهی با مبارزه به آنان برخیزند که عقل را حجت دانسته و به روشهای استدلال عقلی آشنا باشند، و در آن عصر کسی جز معتزله این رسالت را بر دوش نگرفت. آنان به خوبی از عقاید اسلامی دفاع کرده و شبهات مخالفان را پاسخ دادند و گروه بسیاری را به آیین اسلام رهنمون شدند و درباره موضوعات مختلف کلامی، مانند توحید و نبوت - که آن روز مورد بحث‌بود - دست‌به تالیف زدند و خدا می‌داند که اگر معتزله به مصاف کلامی با دشمنان اسلام بر نمی‌خاستند، چه فاجعه تلخی برای مسلمانان پیش می‌آمد. (۱۷)

قدرشناسی و تجلیل احمد امین از معتزله در خور تقدیر، است، ولی داوری وی بر خلاف اصل امانتداری و صداقت در تحقیق است، زیرا ایشان معتزله را یگانه مدافعان عقاید اسلامی در این دوره دانسته است و حال آنکه ائمه طاهرین و شاگردان بلند آوازه آنان، مانند هشام بن حکم، نقش مهمی در مبارزه با بت پرستان و زنادقه ایفا کردند.

پی‌نوشتها

۱ - ولید بن یزید بن عبد الملک، ۲ - یزید بن ولید (یزید بن ناقص)، ۳ - ابراهیم بن ولید. گفته شده است که یزید بن ولید طرفدار نظریه قدر بوده است.

۲ - تاریخ الخلفاء، سیوطی، ص ۲۵۰ - ۲۵۵.

۳ - المنیهٔ و الامل، ابن المرتضی، ص ۱۹.

۴ - ضحی الاسلام، ج ۳، ص ۸۳.

۵ - همان.

۶ - تاریخ تمدن اسلام، جرجی زیدان، ج ۳، ص ۵۵۵.

۷ - طبقات المعتزله، ص ۵۶.

۸ - تاریخ الخلفاء، ص ۳۸۸.

۹ - طبقات المعتزله، ص ۱۷۵.

۱۰ - ر. ک: بحوث فی الملل و النحل، ج ۳، ص ۳۸۰ - ۳۹۶.

۱۱ – تاریخ الخلفاء، ص ۳۴۶.
۱۲ – تاریخ بغداد، ج ۳، ص ۲۸۵.
۱۳ – فهرست ابن ندیم، مقاله پنجم، فن سوم، ص ۲۵۷.
۱۴ – تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ج ۱، ص ۱۳۶.
۱۵ – این کتاب بیست جزء دارد و تاکنون چهارده جزء آن به طبع رسیده است، و در آخرین جزء آن پیرامون مساله امامتبحث کرده و سید مرتضی کتاب معروف شافی را در رد آن نوشته شده است.
۱۶ – توضیح آن در بحث مربوط به مکتب اشعری گذشت.
۱۷ – ضحی الاسلام، ج ۳، ص ۲۰۲ – ۲۰۷.
کتاب: فرق و مذاهب کلامی، ص ۲۶۵
نویسنده: علی ربانی گلپایگانی

عقاید

روش فکری معتزله

روش فکری معتزله

معتزله در بحثهای کلامی و نیز تفسیر آیات قرآن، از عقل و تفکر عقلانی استفاده می‌کردند، و هرگاه نتایج استدلالهای عقلی آنان با ظواهر دینی مخالفت داشت، دست به تأویل ظواهر زده و بدین وسیله میان عقل و دین ایجاد هماهنگی می‌کردند.فیلسوفان اسلامی نیز از همین روش پیروی می‌کنند، که معتزله غالبا از تفکر جدلی بهره می‌گرفتند، ولی فیلسوفان اسلامی از تفکر برهانی.

اقبال لاهوری، در توصیف آنان چنین گفته است:

«در اوایل سده دوم هجری، واصل بن عطاء شاگرد حسن بصری که یکی از علمای نامدار کلام بود، آیین معتزله را که همانا نظام خردگرایی عالم اسلام است، بنیاد نهاد ... حکیمان اعتزالی، با استدلال جدلی دقیقی که از جمله امتیازات آنان نسبت به مسلمین قشری بود، موضوع توحید را طرح کردند ...». (۱)

احمد امین نیز روش آنان را چنین وصف کرده است:

«آنان به سان دیگران به ایمان اجمالی به متشابهات اکتفا نکردند و آیات یک موضوع را که احیانا نوعی اختلاف در آنها به نظر می‌آمد جمع کردند، مانند آیات جبر و اختیار و تجسیم و تنزیه، و به داوری عقل روی آوردند، و در نتیجه در هر مسأله به رأی و نظری دست یافتند، آنگاه به آیاتی که به ظاهر مخالف با آن رأی بود، بازگشته، آنها را تأویل کردند.در نتیجه، تأویل از مهمترین نمودارهای روش متکلمان معتزلی و بارزترین وجه امتیاز روش آنان با سلف بود، و از جمله عوامل مؤثر در گرایش آنان به روش عقلی، درگیری و جدال کلامی آنان با علمای اهل کتاب و بت پرستان بود، زیرا در بحث با آنان استناد به قرآن و حدیث نافع و ناجح نبود، بلکه می‌بایست به قضایای مورد قبول همه عقول بشری استناد کنند و در نتیجه به روش فلسفی (تفکر عقلانی) روی آوردند». (۲)

محقق لاهیجی نیز در تعریف روش معتزله گفته است:

«این جماعت، ترتیب رأی عقلی نموده، آیات و احادیثی که مضمونش به حسب ظاهر موافق آرا و عقول ایشان نمودند، به تأویل آن بر نهج قوانین عقلی مبادرت می کردند». (۳)

در اینکه روش فکری معتزله، عقل گرایی و تأویل است، جای تردید نیست و با مراجعه به متون کلامی و تفسیری آنان، روش مزبور به روشنی مشاهده می‌شود.

پی‌نوشتها

۱ سیر فلسفه در ایران، ص ۴۴.۴۵

۲ ضحی الاسلام، ج ۳، ص ۱۵.۱۷

۳ گوهر مراد، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ص.۴۶

کتاب: فرق و مذاهب کلامی، ص ۲۵۵

نویسنده: علی ربانی گلپایگانی

اصول مذهب معتزله

اصول مذهب معتزله

مذهب معتزله بر پایه پنج اصل استوار است که هر کس به آنها اعتقاد داشته باشد معتزلی خوانده می‌شود.ابو الحسین خیاط (متوفای ۱۳۱ ه) که از مشایخ کلام معتزله است، می گوید:

«الاعتزال قائم علی اصول خمسهٔ عامهٔ، من اعتقد به جمیعا کان معتزلیا و هی: التوحید و العدل و الوعد و الوعید و المنزلهٔ بین المنزلتین و الامر بالمعروف و النهی عن المنکر». (۱)

قاضی عبد الجبار معتزلی (متوفای ۴۱۵ ه) کتابی را بر اساس همین اصول پنجگانه تدوین کرده است که «شرح الاصول الخمسهٔ» نام دارد.

از اصول یاد شده، آنچه جزو مسایل ایمانی و اعتقادی است، اصل توحید و عدل است و سه اصل دیگر در واقع معرف مذهب معتزله است. (۲)

اینک به اختصار به شرح و بررسی اصول یاد شده می‌پردازیم:

۱ اصل توحید

توحید مراتب یا اقسامی دارد که عبارت است از:

الف توحید ذاتی: یعنی ذات خداوند شریک و همتایی ندارد و نیز هیچ گونه ترکیبی در او راه ندارد.بسیط الذات و احدی المعنی است.این دو معنای توحید ذاتی به طور روشن در کلام امام الموحدین علیه السلام بیان گردیده است، چنانکه فرمود:

«هو واحد لیس له فی الاشیاء شبه و انه عز و جل احد المعنی ...» (۳)

ب توحیـد صـفاتی: یعنی صـفات خداوند از نظر مفهوم متعددند، ولی از نظر مصداق و واقعیت عینی، کثرت و تعددی در آنها نیست و همه عین یکدیگر و عین ذاتند.
ج توحیـد افعالی: یعنی همه افعال و آثاری که در گستره آفرینش، اعم از جاندار و بی‌جان، انسان و غیر انسان تحقق می‌یابد به حول و قوه الهی است و مؤثر و فاعلی مستقل، جز خداوند نیست.
د توحید در عبادت: یعنی جز خدای یکتا کسی شایسته پرستش نیست.
از اقسام یاد شده آنچه مورد توجه اکید معتزله قرار گرفته است، توحید صـفاتی است که آنها هرگونه صفت زاید بر ذات را از خداونـد نفی کرده‌انـد.و مخالفان آنان که به صـفات زاید بر ذات اعتقاد دارند «صـفاتیه» نامیده می‌شوند و اشاعره از طرفداران جـدی آننـد.نظریه معتزله در توحید صـفاتی را غالبا به انکار صـفات از ذات و یا نیابت ذات از صـفات معرفی می کنند، که این تفسیر صحیح نیست.و به فرض که برخی از آنان چنین عقیده‌ای داشته‌اند، هرگز از عقاید عمومی معتزله نبوده است.
عبد الکریم شهرستانی آنجا که عقاید عمومی معتزله را نقل کرده است، می گوید آنان معتقدند: «خدا بذاته، عالم، قادر و حی است، نه به واسطه علم، قدرت و حیات که صفات قدیمه و معانی قائم به ذات او هستند.» (۴)
شیخ مفیـد نیز پس از آنکه نظریه امامیه را درباره عینیت صـفات خـدا با ذات او یادآور شـده، می گوید: «اکثریت معتزله همین عقیده را دارند.جز ابو هاشم جبایی که نظریه حال را ابداع کرده است». (۵)
مقصود از حال صفاتی است که نه موجود است و نه «معدوم» وی این نظریه را برای رهایی از مشکل صفات زاید بر ذات ابداع کرده، زیرا مثلا عالمیت در عین اینکه صفت ذاتی خدا است، چون موجود نیست، پس زاید بر ذات نخواهد بود.البته این نظریه نامعقول است، چنانکه در کتب کلام نادرستی آن اثبات شده است.
مؤلفان تاریـخ فلسـفه در جهان اسـلامی نیز این مطلب را یادآور شده‌اند که مقصود معتزله از نفی صـفات، نفی صـفات زاید بر ذات بوده است، نه نفی صفات به طور مطلق. (۶)
لازم به ذکر است که توحید صـفاتی سرانجام به توحید ذاتی باز می گردد و نظریه صفاتیه (قائلان به صفات زاید بر ذات) با هر دو معنـای توحیـد ذاتی (بسـاطت ذات و بی‌همتـایی آن) منافات دارد، چنانکه در اسـتدلالی که از واصل بن عطا نقل گردیـده، نظریه صـفاتیه، مسـتلزم دوگانه پرستی دانسـته شده است. (۷) و در روایـات اهـل بیت علیهم السـلام به منافات نظریه صـفاتیه با معنـای نخست توحیـد ذاتی نیز اشاره شـده است، چنانکه محمـد بن مسـلم از امام باقر علیه السـلام روایت کرده که فرمود: «من صفهٔ القدیم انه واحد احد صمد أحدی المعنی و لیس بمعان کثیرهٔ مختلفهٔ، (۸) از جمله صفات قدیم (خداوند) این است که او یکتا، بی نیاز واحدی المعنی بوده، و معانی (صفات) کثیر و مختلف در او راه ندارد».
از مطالب یاد شـده روشن گردید که دفاع از توحید صـفاتی از ویژگیهای معتزله نبوده، قبل از آنان، ائمه معصوم علیهم السـلام آن را تبیین و تحکیم کرده‌اند و سخنان آنان، الهام بخش متکلمان امامیه و نیز معتزله گردیده است.

۲ اصل عدل

بحث دربـاره توحیـد، چنانکه بیان شـد، مربوط به صـفات ذات خداونـد است، ولی بحث از عـدل، مربوط به صـفت فعل الهی است.در اینکه عدل از صفات جمال الهی است، اختلافی نیست، لیکن سخن در تفسیر معنای عدل است، آیا عدل معیار روشن و ثابتی دارد که ابتـدا عقل آن را یافته، آنگاه بر پایه آن افعال خداونـد را به عـدل توصـیف می‌کند؟ یا چنین معیار ثابت عقلی وجود نداشته و معنای عدل این است که: «آنچه آن خسرو کند شیرین بود»؟

معتزله طرفدار نظر نخست، و اشاعره طرفدار نظر دوم‌اند.توضیح این بحث در بخش ششم خواهد آمد.

۳ وعد و وعید

یکی از مصادیق قاعده لطف، وجوب وعد و وعید است.وفای به وعده نیز عقلا و نقلا واجب است.جهات یاد شده مورد قبول همه طرفداران قاعده حسن و قبح عقلی است، ولی درباره وفای به وعید دو نظریه است: اکثریت معتزله وفای به وعید را نیز واجب می‌دانند و آنان به «وعیدیه» معروفند، و دیگران که قائل به وجوب آن نیستند، به «تفضیلیه» مشهورند.
بنابر این، از نظر «وعیدیه» گنهکارانی که بدون توبه از دنیا بروند، قطعا عذاب خواهند شد، و این نظریه با نظریه «مرجئه» در تضاد کامل است، زیرا آنان به طور قطع به شمول عفو الهی نسبت به گنهکاران حکم کرده‌اند.

۴ المنزلة بین المنزلتین

همان گونه که در آغاز بحث بیان گردید، این اصل مربوط به مرتکبان کبایر است و نظریه «المنزلة بین المنزلتین» اولین نظریه جدیدی بود که معتزله آن را مطرح کردند و به واسطه آن به معتزله نامیده شدند.شیخ مفید، یگانه معرف و مشخص مکتب اعتزال را همین نظریه دانسته و گفته است: هر کس در مسأله منزلتی میان دو منزلت با معتزله هم رأی باشد معتزلی خواهد بود، هر چند در برخی از مسائل با آرای مذاهب دیگر موافق باشد. (۹)
درباره مرتکبان کبایر دو بحث مطرح است:
یکی اینکه مؤمن هستند یا نه؟ که در این باره سه نظریه معروف ابراز گردیده است، اکثریت امت اسلامی آنان را مؤمن و فاسق و اکثریت خوارج آنان را کافر و مشرک می‌دانستند، و معتزله نظریه المنزلة بین المنزلتین را ابراز کردند.
و بحث دیگری درباره وضع اخروی و عقوبت آنان است، که معتزله چنانکه گذشت فعلیت یافتن عذاب را برای گنهکاران حتمی می‌دانند، و علاوه بر این، به جاودانگی و خلود عذاب برای مرتکبان کبایر نیز عقیده دارند.

۵ امر به معروف و نهی از منکر

در اینکه امر به معروف و نهی از منکر از ضروریات دین اسلام است، اختلافی نیست.اختلاف نظر درباره نحوه وجوب و شرایط و مراتب آن است، مثلا خوارج امر به معروف و نهی از منکر را مشروط به هیچ شرطی ندانسته و به وجوب عینی آن معتقد بودند، و حتی شدیدترین مرتبه آن یعنی قیام به سیف و قتل را در هر شرایطی تجویز می‌کردند، ولی معتزله وجوب آن را کفایی و مشروط به شرایطی می‌دانستند و شدیدترین مرتبه آن (قتال) را از شؤون حکومت و وظایف رهبری اسلامی می‌دانستند. (۱۰)
برخی نیز امر به معروف و نهی از منکر را منحصر به قلب و زبان دانسته، هیچ گونه اقدام عملی را تجویز نمی‌کردند، چنانکه گروهی که در ماجرای صفین اعتزال جسته و در جنگ له یا علیه امام علی علیه السلام شرکت نکردند، بر همین عقیده بودند، و اکثر اهل حدیث و در رأس آنان احمد بن حنبل نیز پیرو همین نظریه بودند. (۱۱)
معتزله در اجرای این فریضه دینی، اهتمام بسیار داشتند و به ویژه با زندقه و الحاد، شدیدا مبارزه می‌کردند، چنانکه نقل شده است: آنگاه که واصل از الحاد بشار مطلع گردید، خطبه‌ای ایراد کرد و گفت: آیا کسی نیست که این نابینای ملحد را به قتل برساند؟ سوگند به خدا اگر نه این بود که ترور، سجیه‌ای ناپسند است، کسی را می‌فرستادم تا به طور ناگهانی در منزلش بر او

حمله کند و شکم او را بدرد، آنگاه با همکاری عمرو بن عبید وی را از بصره تبعید کرد. (۱۲)
فریضه امر به معروف و نهی از منکر، در مذهب امامیه نیز جایگاه بلندی دارد که در کتب حدیث، کلام، تفسیر و فقه شیعه درباره آن بحثهای گسترده‌ای انجام شده است. (۱۳)

پی‌نوشتها

۱ الانتصار، ص.۵

۲ آشنایی با علوم اسلامی، ج ۲، ص ۲۵. ۲۴

۳ توحید صدوق، باب ۳، روایت.۳

۴ قالوا هو عالم بذاته، قادر بذاته، حی لا یعلم و قدرهٔ و حیاهٔ هی صفات قدیمهٔ و معان قائمهٔ به.ملل و نحل، ج ۱، ص.۴۴

۵ اوائل المقالات، جلد ۴، از مصنفات شیخ مفید، ص.۵۲

۶ تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، حنا الفا خوری، خلیل الجر، ترجمه عبد المحمد آیتی، ج ۱، ص.۱۱۹

۷ قال: و من اثبت معنی صفهٔ قدیمهٔ فقد اثبت الهین.الملل و النحل، شهرستانی، ج ۱، ص.۴۶

۸ توحید صدوق، باب صفات الذات، روایت.۹

۹ اوائل المقالات، ص.۴۵

۱۰ الکشاف، زمخشری، ص ۳۹۶. ۳۹۸

۱۱ ضحی الاسلام، احمد امین، ج ۳، ص.۶۴

۱۲ همان، ص ۶۶. ۶۷

۱۳ ر.ک: وسائل الشیعه، ج ۱۱، جواهر الکلام، ج ۲۱، تحریر الوسیلهٔ، ج ۲، کشف المراد.

کتاب: فرق و مذاهب کلامی، ص ۲۵۹

نویسنده: علی ربانی گلپایگانی

شخصیت‌های مهم معتزله

مقدمه

مجموع اندیشمندان معتزله را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد:
۱ پیشوایان صاحب نظر
۲ دانشمندان مبین مکتب
گروه نخست، کسانی هستند که در عین اعتقاد به اصول پنجگانه معتزله، خود در برخی از مسائل صاحب نظر بوده و اصل یا اصولی را در مذهب مطرح کرده‌اند.در حالی که گروه دوم، افراد مستعد و با فضیلتی بودند که به تبیین مکتب اعتزال پرداختند، بدون اینکه اصل و یا اصولی را به صورت چشمگیر پی‌ریزی کنند.
ما در این بخش، بیشتر پیشوایان صاحب نظر و به اصطلاح امروز «نظریه پردازان» این مکتب را مطرح می‌کنیم و به گونه‌ای

فشرده، به بیان شرح حال آنان می‌پردازیم.اما بخش دیگر که بیانگر حال دانشمندان معتزله است، از قلمرو بحث ما بیرون بوده و این فرهنگ را یارای گردآوری شرح حال همه آنان نیست و اگر هم مناسبت ایجاب کرد، به طور رهگذر به آنها اشاره کرده و دامن سخن را جمع می کنیم.

پیشوایان صاحب نظر

۱ واصل بن عطا (۸۰ ۱۳۱)

معرفی

کنیه او ابو حذیفه معروف به واصل به عطا، از اعجوبه‌های زمان در امر سخنوری بوده است، با اینکه او حرف «راء» را به درستی نمی‌توانست تلفظ کند، ولی در سخنرانیهای خود کوشش می کرد تا از به کار بردن کلمه بر مشتمل حرف «راء» خودداری کند، مثلاـ او به جای کلمه «بر» که به معنی گندم است، لفظ «قمح» به کار می‌برد و به جای لفظ «مطر» از «غیث» بهره می گرفت و به جای کلمه «بئر» «قلیب» می گفت و چنان سخن می‌راند که احدی نمی‌دانست او صاحب مخرج راء نیست.
و اصل به عطا بنیانگذار مکتب اعتزال، در حقیقت ادامه دهنده مکتب گروه «قدریه» است که قبل از او زندگی می کردند، یعنی آنان که به حریت و آزادی انسان معتقد بودند.او در آغاز دهه اول قرن دوم، به هنگام سؤال از حکم مرتکب کبیره، نظریه «المنزلهٔ بین المنزلتین» را ابراز کرد و از حلقه درس استاد حسن بصری فاصله گرفت و کم کم در فکر او دیگر اصول اعتزال جوانه زد و شاید مجموع یا بخش اعظم اصول خمسه، در آرا و نظری.....او وجود داشت.
یکی از کارهای مهم او این بود که گروهی را برای دعوت به توحید و پیراستگی از تجسیم به اطراف و اکناف جهان فرستاد، مثلاـ «عبد الله بن حارث» را به مغرب و «حوض بن سالم» را به خراسان و «قاسم» را به یمن و «ایوب» را به جزیره و «حسن بن ذاکوان» را به کوفه و «عثمان طویل» را به ارمنستان، اعزام کرد. (۱)
پس از درگذشت او نیز این خط ادامه داشت.
او در تفسیر قرآن برداشتهای ذوقی خاصی دارد که یکی را یادآور می‌شویم:
او می گفت که خدا از بندگان خواسته است، اول او را بشناسند بعدا عمل کنند، سپس بیاموزند و بر گفتار خود به آیات سوره و العصر استدلال می کند و می گوید: جمله «إلا الذین آمنوا» اشاره به «شناخت» جمله «و عملوا الصالحات» ناظر به عمل و جمله «و تواصوا بالحق و تواصوا بالصبر» اشاره به آموزش است. (۲)

سرگذشت شگفت آور واصل با خوارج

همگی می‌دانیم که خوارج در بخشی از زندگی سیاسی خود به قتل و غارت می‌پرداختند و به تعبیر امیر مؤمنان در نهج البلاغه، به صورت دزدان بیابانی در آمده بودند. (۳) روزی واصل بن عطا با گروهی از یارانش از منطقه‌ای عبور می کردند، ناگهان متوجه شدند که خوارج راه را بر آنان بسته‌اند.مرگ را در دو قدمی خود احساس کردند.واصل به یاران خود گفت: پاسخ اینها را به عهده من بگذارید.وقتی با خوارج روبرو شدند، آنان از واصل پرسیدند: تو و یارانت بر چه مذهبی هستید؟ گفت: ما مشرک هستیم و به شما پناه آورده‌ایم که کلام خدا را بشنویم.همگی در پاسخ گفتند: ما به شما امان دادیم.واصل

گفت: پس احکام خدا را به ما بیاموزید.آنان احکام خدا را به آنان بر شمردند و واصل مرتب می‌گفت: من و یارانم پذیرفتیم.در این حالت گفتند: بروید شما برادران ما هستید.واصل گفت: این کافی نیست، باید ما را به محل امنی برسانید، زیرا قرآن می‌فرماید: (و إن أحد من المشرکین استجارک فأجره حتی یسمع کلام الله ثم أبلغه مأمنه) (توبه/۶).

«اگر یکی از مشرکان از تو پناه بخواهد او را پناه بده تا سخن خدا را بشنود، سپس او را به جایگاه امن خود برسان» آنان همه آنها را از آن منطقه، به محل امنی بردند و رها کردند. (۴)

درباره تهجد و زهد واصل سخن گفته‌اند و از ابن ندیم آثار او را چنین یادآور می‌شود:

۱ کتاب اصناف المرجئة.

۲ کتاب التوبة.

۳ کتاب المنزلة بین المنزلتین.

۴ خطبه فاقد لفظ راء، این خطبه در سال ۱۹۵۱ به تحقیق عبد السلام هارون چاپ شده است.

۵ کتاب معانی القرآن.

۶ کتاب الخطب فی التوحید و العدل که بعید نیست خطبه‌های امیر مؤمنان را گرد آورده باشد.

۷ مناظرات او با عمرو بن عبید.

۸ کتاب السبیل إلی معرفة الحق.

۹ کتاب فی الدعوة.

۱۰ کتاب طبقات أهل العلم و الجهل (۵).

۲ عمرو بن عبید (۸۰ ۱۴۳)

معرفی

دومین شخصیت گروه معتزله پس از واصل بن عطا، عمرو بن عبید است.او از اعضای حلقه تدریس حسن بصری بود که بعدها از او جدا شد و به همتای خود واصل بن عطا پیوست و علت آن مناظره‌ای بود که میان آن دو انجام گرفت و سرانجام عمرو به او جذب شد.از مجموع آنچه که ترجمه نگاران درباره او نوشته‌اند، به دست می‌آید که او مرد وعظ و خطابه و تعلیم و تدریس و تا حدی معرض از دنیا بوده است.

گاهی سخنانی گفته‌اند که مصداق واضح غلو می‌باشد.ابن المرتضی از جاحظ نقل می‌کند که «عمرو» چهل سال تمام نماز صبح را با وضوی نماز مغرب خوانده و چهل بار با پای پیاده به مکه رفت، در این مدت شتر خود را در اختیار محصوران از حج قرار می‌داد و همه شب را با یک رکعت نماز و تکرار یک آیه، احیا می‌کرد. (۶)

این نوع اغراق گویی رسم مریدان غالی است که با نقل این افسانه، دیگر فضایل مسلم او را نیز زیر سؤال می‌برند.اشاعره برای اینکه از کاروان اغراق عقب نماند، این نوع غلوها را درباره ابو الحسن اشعری نیز گفته‌اند.تو گویی این دو انسان در این مدت طولانی نه مریض شده، نه سفر کرده، نه گرفتاری پیدا کرده و نه میل به مسائل جنسی داشته‌اند.

سید مرتضی در امالی خود مناظره هشام را با عمرو بن عبید، نقل کرده است.در این مناظره هشام جوان بر پیر مناظر غالب شد، ولی آن پیر، اخلاق اسلامی را رعایت کرده و از هشام خواست که مهلت دهد درباره سؤال او مطالعه کند و هرگز بر او

پرخاش نکرد و یا او را مرتد و خارج از دین قلمداد ننمود.مناظره او با عمرو در بسیاری از کتابها آمده است که ما عصاره آن را یادآور می‌شویم:

هشام وارد بصره شد.او می‌دانست که عمرو بن عبید درباره امامت، نظریه خاصی دارد و آن را مقام انتخابی می‌داند، نه تنصیصی و معتقد است که پیامبر درگذشت و خدا برای امت امامی را تعیین نکرد.وی پس از گفتگویی کوتاه، به عمرو گفت: سؤالی دارم و سؤال خود را چنین آغاز کرد:

هشام: آیا خدا به شما چشم داده است و اگر داده است برای چه داده است؟

عمرو: آری برای آنکه با آن دیدنیها (آسمانها و زمین) را ببینم و از آنها عبرت بگیرم.

هشام: آیا خدا به شما گوش داده است؟ و برای چه؟ عمرو: آری برای آنکه شنیدنیها را بشنوم.

او باقیمانده اعضا را که هر یک حامل حسی است (زبان، بینی و دست) بر شمرد و عمرو نیز به هر یک پاسخی داد که کاملا با آن عضو حامل حس خاص مناسب بود.هشام در پایان گفت: آیا خدا علاوه بر این پنج حس، قلب نیز به شما داده است و اگر داده است چرا؟ گفت: برای اینکه اگر این حواس در آنچه به من گزارش می‌دهند خطا کردند، قلب به اصلاح آن بپردازد.در اینجا هشام به نتیجه مناظره اشاره کرد و گفت: تو راضی نشدی که خدا به تو پنج حس بدهد، مگر اینکه برای آنها پیشوایی معین کند که داور در میان آنها باشد، چگونه راضی شدی که خدا این بشر را بیافریند ولی برای آنان پیشوایی که داور آنان باشد، قرار ندهد و پیامبر گرامی در گذرد در حالی که خدا برای مردم پیشوایی تعیین نکند که در موارد اختلاف، داور آنان باشد؟ اینجا بود که عمرو سربلند کرد و گفت: باید درباره سؤال تو فکر کنم.

نمونه‌ای از دانش تفسیری و کلامی او

درباره تفسیر آیات قرآن و یا مسائل کلامی، چیزهایی از او نقل شده است که بیانگر مرتبه علمی اوست.حالا این پاسخها از خود اوست یا از دیگری چندان روشن نیست.

سید مرتضی در امالی می‌گوید: مردی بر او وارد شد.گفت: اختلاف این دو آیه را چگونه حل می‌کنید: آیه‌ای که می‌گوید: (و لن تستطیعوا أن تعدلوا بین النساء و لو حرصتم) (نساء/۱۲۹) و آیه‌ای که می‌گوید:

(فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی و ثلاث و رباع و إن خفتم أن لا تعدلوا فواحدة) (نساء/۳).

زیرا مفاد آیه اول، عدالت میان زنان متعدد را غیر ممکن می‌داند، در حالی که آیه دوم از امکان آن گزارش می‌دهد و می‌گوید: اگر ترسیدید که نتوانید میان آنان به عدالت رفتار کنید، به یکی اکتفا کنید.

عمرو بن عبید در پاسخ گفت: آیه نخست مربوط به مهر و محبت است که از اختیار انسان خارج بوده و برای خود ملاکات خاصی دارد، ایجاد تساوی در میان آنان از نظر تمایلات قلبی امکان پذیر نیست، در حالی که دومی مربوط به هزینه زندگی و رفتار عادلانه در میان آنان است که کاملا امکان پذیر است. (۷)

یادآور می‌شویم: ریشه این اشکال به ابن أبی العوجا ملحد عصر امام صادق علیه السلام باز می‌گردد.او در بصره این شبهه را منتشر کرد تا نتیجه بگیرد که در قرآن تناقض هست.وقتی هشام بن حکم از اشکال او آگاه شد، برای فراگیری پاسخ، بصره را به عزم مدینه ترک گفت.و به حضور امام صادق رسید و اشکال ابن أبی العوجا را مطرح کرد.امام در پاسخ او همان را گفت که از عمرو بن عبید نقل کردیم.

وقتی هشام به بصره بازگشت و ابن أبی العوجا را از پاسخ آگاه ساخت، وی گفت: این جواب از تو نیست.این پاسخ را شتران

از حجاز آورده‌اند. (۸)
احتمال دارد پاسخ امام صادق به عمرو رسیده باشد، همان طور که احتمال دارد پاسخ ابتکار خود او بوده، در این صورت باید هر دو را از مقوله «توارد خاطرین» نامید.
جاحظ می گوید: مردی با عمرو بن عبید درباره قدر مناظره کرد و گویا آن مرد قدری قائل به جبر بوده و تقدیر الهی را مایه سلب اختیار از بشر می‌دانست.عمرو در پاسخ او گفت: در قرآن آیه‌ای است که شک را از دل شما می‌زداید و آن اینکه خدا می‌فرماید: (فو ربک لنسألنهم أجمعين عما كانوا يعملون) (حجر/۹۲ ۹۳).
«سوگند به خدای تو از آنچه که آنها انجام می‌دهند، سؤال خواهیم کرد»
خدا از آنچه که ما انجام می‌دهیم سؤال می کند، اگر ما فاقد اختیار بودیم و مجریان قضای الهی به شمار می‌رفتیم، باید بگوید از قضا و قدر خود سؤال خواهیم کرد. (۹)
در اینجا یادآور می‌شویم که امام صادق علیه السلام برای شناختن آنچه که مسؤلیت آن بر دوش انسان است و آنچه که مربوط به او نیست، ضابطه‌ای ارائه فرموده است و آن اینکه هر جا فعل انسان قابل ملامت باشد، آن فعل خود انسان است و آنجا که از دایره نکوهش بیرون باشد، آن خارج از قدرت اوست.خدا حق دارد بگوید: چرا کافر شدی ولی نمی گوید چرا بیمار شدی؟ و این گواه بر آن است که افعال انسان بر دو گونه است.در برخی زمام آن در دست انسان و در برخی دیگر محکوم تقدیر است (۱۰).

موضع سیاسی عمرو بن عبید

در سال ۱۲۶ که ولید بن یزید در شام کشته شد، سران معتزله در مکه به حضور امام صادق علیه السلام رسیدند و سخنان زیادی در محضر آن حضرت گفتند.امام فرمود: از میان خود یک نفر را به عنوان سخنگو انتخاب کنید تا من با او سخن بگویم.آنان عمرو بن عبید را برگزیدند.او رو به امام صادق علیه السلام کرد و گفت: اهل شام خلیفه خود را کشتند.خدا برخی از آنان را به دست برخی دیگر نابود کرد و رشته کارشان گسسته شد.ما در کار مسلمین نگریستیم.مردی را برای خلافت برگزیدیم که دارای عقل و مروت است.او محمد بن عبد الله بن الحسن «نفس زکیه» است.می‌خواهیم دور او را بگیریم و با او بیعت کنیم و خواسته‌های خود را (شاید توحید و عدل) به وسیله او آشکار کنیم.آنگاه که سخنان او به آخر رسید، امام با او به صورت گسترده سخن گفت و در پایان افزود: از خدا بپرهیزید.من از پدرم شنیده‌ام، او بهترین مردم روی زمین و آگاهترین آنان به کتاب خدا و سنت و رسول بود که پیامبر فرمود: هر کس که مردم را با شمشیر خود بزند و آنان را به سوی خود بخواند در حالی که در میان مسلمانان داناتر از او هست، گمراه و زورگوست (۱۱).
در اینجا هر چند عمرو بن عبید از نفس زکیه حمایت می کند، ولی آنگاه که بنی عباس از قیام علویان به نفع خود استفاده کردند و شتر خلافت، در خانه آنها خوابید و زمام کار را از دست علویها گرفتند، در این شرایط عمرو بن عبید به گواه اینکه او رابطه بسیار حسنه‌ای با منصور دوانیقی داشت، تغییر موضع داد و به بنی عباس پیوست.
هنگامی که ابو جعفر منصور بر سر قبر او حاضر شد، اشعاری در سوک او سروده که سید مرتضی آنها را در امالی و ابن خلکان در وفیات الاعیان آورده‌اند. (۱۲)

۳ ابو الهذیل العلاف (۱۳۵ ۲۳۵)

معرفی

محمد بن هذیل، معروف به ابو الهذیل علاف سومین شخصیت معتزله در قرن سوم اسلامی است، و در بصره می‌زیست و خانه او در کوی علافان بود.او دانشمند بزرگ معتزله وقت خویش و مربی گروهی به شمار می‌رفت که یکی از آنان ابراهیم نظام است، می گویند: او با زرتشتیان و دو گانه پرستان مناظرات طولانی داشته است و به وسیله او ۳۰۰۰ نفر به آیین اسلام مشرف شده‌اند.مبرد می گوید: من انسانی فصیحتر از ابو الهذیل و جاحظ ندیده‌ام.او در مناظره‌ای مردی زبر دست بود و من در یکی از مناظره‌های او شرکت کردم که در آن به ۳۰۰ شعر استشهاد کرد و در مجلس مأمون، با ۷۰۰ بیت بر گفتار خود استدلال نمود.اینک ما نمونه‌هایی از مناظرات او را نقل می کنیم:

۱ صالح بن عبد القدوس زندیق عصر خویش بود، فرزندش فوت کرد.دوستانش بر او گریستند، وقتی پدرش بر او گریست، ابو الهذیل به او اعتراض کرد که چرا گریه می کنی در حالی که از نظر تو مردم مانند بوته‌هایی هستند که می‌رویند و سپس نابود می‌شوند؟ پدر در پاسخ او گفت: گریه می کنم که او مرد و کتابی از کتابهای من به نام «شکوک» را نخواند و این کتابی است که اگر کسی آن را بخواند، در همه چیز شک می کند.

ابو الهذیل گفت: اگر چنین است، تو نیز در مرگ فرزندت شک کن و فرض کن که او نمرده است.

۲ متکلمی یهودی در عصر وی در بصره به مناظره می‌پرداخت و راه را بر دیگران می‌بست.ابو الهذیل دوران جوانی خود را می گذراند وقتی از جریان آگاه شد، به عموی خود گفت: بیا با من نزد این یهودی برویم تا من با او مناظره نمایم.عمو او را از اقدام به چنین کاری بر حذر داشت.او اصرار کرد که باید بروم، هر دو نفر وارد مجلس او شدند و شنیدند که او نبوت موسی را تقریر می کند و از مردم اقرار می گیرد و اضافه می کند، حالا که نبوت موسی نزد ما و شما مسلم است، باید نبوت مدعیان پس از وی را بررسی کنیم.در این لحظه ابو الهذیل نزد وی می‌رفت و گفت: آیا موسی پیامبر راستگوست یا نه؟ یهودی به تجلیل از پیامبر خویش پرداخت.در این هنگام ابو الهذیل به او گفت: موسایی که از او پرسیدم، اگر به نبوت پیامبر اسلام گواهی داده و او را تصدیق کرده، پیامبر صادق است و اگر به غیر این وصف بوده است، شیطان بوده و من به نبوت او اعتراف نمی کنم.

در این هنگام یهودی گفت: تورات را می‌پذیرید یا نه؟ ابو الهذیل گفت: سخن در تورات همان سخنی است که درباره موسی گفتیم.اگر در بردارنده بشارت به نبوت پیامبر است، حق است و در غیر این صورت به او اقرا نمی کنم.

یهودی خود را در تنگنای عجیبی احساس کرد، زیرا او از اعتراف مسلمانان به نبوت موسی کمک می گرفت تا راه شک را در نبوت خاتم باز کند، وقتی این جوان اعتراف به نبوت موسی را در چهار چوب اقرار به نبوت پیامبر خاتم پذیرفت، هر نوع راه سوء استفاده را به روی او بست، دیگر اعتراف آنان نمی‌تواند نردبان محکومیت باشد.

در این هنگام مناظره یهودی خواست این جوان را بر بدگویی به خویش تحریک کند، تا از این طریق حیثیت از دست رفته را جبران کند.گفت جوان نزدیکتر بیا تا به گوش تو سخنی بگویم.وقتی ابو الهذیل نزدیکتر شد، آهسته در گوش او گفت: مادر تو و کسی که این سخنان را به تو آموخته است، چنین و چنان بود!

ابو الهذیل فهمید که این بدگویی برای تحریک او انجام گرفته تا پرخاش کند و سرانجام، عواطف به سوی مناظره یهودی متوجه شود.لذا فورا گفت: خدا تو را گرامی بدارد و سلامت باشی و از این طریق، نقشه او را نقش بر آب کرد و تفهیم کرد که او به صورت آهسته بر او دعا کرده، به حقانیت آیین او اعتراف کرده است.چیزی نگذشت که بر اثر تحریک ابو الهذیل،

مردم برای دستگیری وی هجوم آوردند، او از بصره گریخت (۱۳).
در اینجا یادآور می‌شویم که این شبهه در عصر عباسیها بالا گرفته و پیوسته می گفتند: شما مسلمانان نبوت موسی را پذیرفته‌اید و ما و شما در این امر مشترکیم و باید نبوت دیگران را مورد بحث و بررسی قرار دهیم.
در مجلس مأمون جاثلیق نصرانی این شبهه را مطرح کرد، او به جای نبوت موسی از نبوت حضرت مسیح سخن می گفت.امام رضا علیه السلام در پاسخ او گفت: من به نبوت عیسایی و کتاب او اعتراف دارم که نبوت پیامبر اسلام را بپذیرد و به نبوت عیسایی که به پیامبری محمد و کتاب او اعتراف نکرده و امتش را به آن بشارت نداده کافرم (۱۴).
بعید نیست که این پاسخ، سینه به سینه در میان مردم گشته و ابو الهذیل آن را از این چشمه جوشان اخذ کرده باشد.چنان که احتمال دارد، از قبیل توارد خاطرین باشد و اگر این مناظره در ایام جوانی ابو الهذیل بوده، قهرا دومی متعین است.
۳ مردی به او گفت: اشکالی برایم پیش آمد.از وقتی وارد شهر بصره شدم کسی را ندیدم که به من پاسخ بگوید.مردی تو را به من معرفی کرد.ابو الهذیل گفت: مشکل تو چیست؟ گفت: اشکال من دو چیز است: یکی آیاتی است که از نظر ادبی، ملحون و غیر صحیح هستند.دومی آیاتی که مضامین آنها با هم متناقضند.ابو الهذیل گفت: پاسخ تو را یکجا بگویم یا آیه به آیه؟ او گفت: یکجا.ابو الهذیل گفت: می‌دانید که قریش افصح عرب بودند و پیامبر در میان آنان به فصاحت معروف بود و می‌دانید که قریش اهل جدل و مناظره بود (۱۵) و هرگز آنان نه به لغت پیامبر ایراد گرفتند و نه به مضامین قرآن.اکنون که چنین است، تو سخن نقادان لغت و استادان مناظره را بگیر، نه قول دیگران.در این موقع مرد گفت: شهادت می‌دهم جز خدای یگانه خدایی نیست و محمد فرستاده اوست! (۱۶)

نگارشها و آثار او

ابن ندیم برای ابو الهذیل تألیفی ذکر نکرده، فقط در باب کتب مؤلفه در متشابه قرآن، یادآور شده است که ابو الهذیل نگارشی در این فن (۱۷) دارد.ابن خلکان تألیفات او را فقط یک کتاب به نام «المیلاس» نام برده که مناظره او با یک مرد مسیحی به نام میلاس بوده است. (۱۸)
ولی ابن المرتضی برای او ۶ کتاب ذکر کرده که همگی در رد مخالفان در علم کلام است و می گوید: به هنگام مرگ، احمد بن أبی دوأد بر او با پنج تکبیر نماز خواند، ولی وقتی هشام بن عمرو فوت کرد، بر او با چهار تکبیر نماز خواند.از ابن أبی دوأد پرسیدند: چرا بر او با پنج تکبیر و بر این با چهار تکبیر نماز گزاردی؟ او در پاسخ گفت: ابو الهذیل شیعه بنی هاشم بود و علی را بر عثمان تفضیل می‌داد (۱۹)، لذا من نماز میت آنان را بر او خواندم.
می گویند: وی علی را بر همه خلفا ترجیح می‌داد.ابن أبی الحدید می گوید: وقتی از او پرسیدند کدام یک از دو نفر ابو بکر و علی بر دیگری برتری دارد، در پاسخ گفت: نبرد علی در جنگ خندق با عمرو بن عبدود، بر همه اعمال مهاجرین و انصار برتری دارد تا چه رسد بر اعمال أبی بکر. (۲۰) در اینجا ما نتیجه می گیریم که تشیع اصطلاحات مختلفی داشته است.یکی از آن اصطلاحات ترجیح دادن علی بر دیگر خلفا بود.هر چند او را خلیفه بلا فصل و منصوص از جانب خدا نداند و أبو الهذیل از همین گروه بود.

تهمتهای ناروا

ابو الهذیل مانند دیگر مشایخ معتزله، آماج تهمتها و نسبتهای ناروای حنابله و أهل حدیث قرار گرفته است.خطیب بغدادی

درباره او می‌گوید: او معتقد بود، حرکات بهشتیان در بهشت پایان پذیر است و طبعا باید معتقد شود که نعمتهای الهی نیز منقطع می‌باشد.در حالی که قرآن می‌فرماید: (اکلها دائم) (رعد ۳۵) و از طرف دیگر به او نسبت می‌دهد که منکر صفات خدا بوده، زیرا می‌گفت: علم و قدرت خدا عین ذات او هستند و خدا را به عنوان علم و قدرت معرفی می‌کرد. (۲۱)
ابو الحسین خیاط در کتاب الانتصار، درباره نسبت اول می‌گوید: آثار و کتابهای ابو الهذیل در دست نیست و هرگز نمی‌توان به نقل دشمن درباره او اعتماد کرد.اما تهمت دوم، حق این است که خطیب و امثال او به مقصود معتزله پی نبرده‌اند، لذا آنان را منکران صفات شمرده‌اند.در حالی که هدف آنان نفی صفات زاید بوده است.به این معنا که وجود باری مرکب از ذات و علم بوده، به گونه‌ای که علم او ورای ذات او باشد.ما تفسیر سخن او را در بخش دوم این فرهنگ عقاید اشاعره) آورده‌ایم.
حق این است که حنابله و اهل حدیث در متهم کردن معتزله به اعمال شنیع حد و مرزی نمی‌شناختند و بسیاری از آنان مصداق آیه: (إن الذین یحبون أن تشیع الفاحشة فی الذین آمنوا لهم عذاب ألیم فی الدنیا و الآخرة و الله یعلم و أنتم لاتعلمون) (نور/۱۹) بودند.

۴ ابراهیم بن سیار معروف به «نظام» (۱۶۰ ۲۳۱ ه)

معرفی

نظام چهارمین شخصیت معتزله است که در مدرسه اعتزال بصره رشد نموده است.ابن ندیم می‌گوید: کنیه او ابو اسحاق و متکلم، شاعر و ادیب بود.گویا ابو نواس با او رابطه خوبی نداشته و این دو بیت یاد شده در زیر را در حق او سروده است:

فقل لمن یدعی فی العلم فلسفة

حفظت شیئا و غابت عنک أشیاء

لا تحظر العفو إن کنت امرء حرجا

فإن خظر که بالدین ازراء! (۲۲)

«به آن کس که ادعای آگاهی از فلسفه دارد، بگو یک چیز را فرا گرفتی و چیزهای بسیاری را فراموش کرده‌ای اگر تو خودت مرد سخت گیری هستی، عفو الهی را ممنوع نشمار، نگو رحمت حق به گنهکارانی که بدون توبه مرده‌اند نخواهد رسید، زیرا چنین منعی دین را خوار و کوچک می‌سازد».
او در این بیت اخیر به عقیده نظام اشاره می‌کند که خدا از گنهکاری که بدون توبه از جهان رفته است، نخواهد گذشت.آنگاه از او انتقاد می‌کند که تو نباید عفو الهی را ممنوع بشماری، زیرا منع عفو، یک نوع اهانت به دین است.
کعبی از او چنین یاد می‌کند: او اهل بصره بود و آرای مخصوصی در علم کلام داشت. (۲۳)
سید مرتضی او را چنین توصیف می‌کند: او در علم کلام برتری خاصی داشت، حاضر جواب، عمیق و دقیق بود.اگر او به آرای ناصواب کشیده شد، به خاطر عمق گرایی او بوده است. (۲۴)
قاضی عبد الجبار او را از شاگردان ابو الهذیل دانسته و می‌گوید: او با آرای استاد خود مخالفت کرد (۲۵).سید مرتضی یادآور می‌شود: پدر نظام او را که نوجوانی بیش نبود، نزد خلیل بن احمد فراهیدی (م ۱۷۰ ه) برد تا به او درس بیاموزد، خلیل او را چنین امتحان کرد.گفت: فرزندم، این جام بلورین را برای من توصیف کن! نظام به او گفت: ستایش کنم یا نکوهش؟ خلیل گفت: ستایش! گفت: «تریک القذی و لا تقبل الأذی و لا تستر ماوراء»، «خاشاک را به تو نشان می‌دهد و آلودگی را به خود

نمی‌پذیرد، پشت سر خود را نمی‌پوشاند».
خلیل گفت: حالا که ستایش کردی، آن را نکوهش کن.او در پاسخ گفت: «سریع کسرها، بطیی جبرها ...»
«زود می‌شکند و به سختی بند می‌پذیرد».
خلیل به درختی که در خانه‌اش بود اشاره کرد و گفت: این درخت خرما را توصیف کن! او گفت: ستایش کنم یا نکوهش؟ گفت: ستایش! در پاسخ گفت: «هی حلو مجتناها، باسق منتهاها، ناضر اعلاها».
«میوه‌اش شیرین، بلند و کشیده و بالای آن سر سبز است».
خلیل گفت: آن را نکوهش کن! او در پاسخ چنین گفت: «صعبهٔ المرتفی بعیدهٔ المجتنی، محفوفهٔ بالأذی». «بالا رفتن از آن دشوار، میوه آن دور از دسترس و بهره گیری از آن همراه با ناراحتی است».
استاد در مقابل این سخنان فصیح و بلیغ نوجوان در شگفت ماند و گفت: «فرزندم ما در دانش آموختن به تو نیازمندتریم تا تو به ما».
شریف مرتضی پس از نقل این داستان می گوید: این سخن بلیغ از نظام، در حد بالایی است و سر بلاغت آن این است که او در توصیف، خواه در نکوهش یا ستایش، به بالاترین چیزی که درباره آن می‌توان گفت، دست یافته است (۲۶).
می گویند: او در حالی که خواندن و نوشتن بلد نبود، قرآن و دیگر کتابهای به اصطلاح آسمانی و قسمتی از فتاوای فقها را حفظ کرده بود.
در اینجا یادآور می‌شویم: استعداد فوق العاده اگر در اختیار استاد واردی قرار گیرد، آن را به طور صحیح رهبری می کند و در غیر این صورت گاهی اتفاق می‌افتد که به انحراف کشیده می‌شود.اگر نظام، آرای ناصحیحی داشته باشد (همچنانکه اشاعره از او نقل می کنند) (۲۷) به خاطر نبوغ رهبری نشده او بوده است البته سخن در این است که او دارای چنین افکاری بوده است یا نه؟
در هر حال ما وظیفه داریم که نسبت به هر مسلمانی خوشبین باشیم، مگر این که به طور صحیح انحراف او ثابت شود.اشاعره او را به انحراف فکری و اخلاقی متهم می کند، ولی قاضی عبد الجبار می گوید: نظام به هنگام قبض روح چنین می گفت: «اللهم ان کنت تعلم إنی لم أقصر فی نصرهٔ توحیدك و لم أعتقد مذهبا إلا ما سنده التوحید، اللهم إن کنت تعلم ذلك فاغفر لی ذنوبی و سهل علی سکرات الموت». (۲۸)
«پروردگارا اگر می‌دانی که من در یاری کردن یکتایی تو کوتاهی نورزیده‌ام و مذهبی را معتقد نشده‌ام مگر اینکه مطابق با توحید باشد، خدایا اگر تو می‌دانی چنین است، گناهان مرا ببخش و سختیهای مرگ را بر من آسان بفرما».
این جملات را گفت و همان دم در گذشت.البته اهل حدیث و اشاعره مطالبی به او نسبت می‌دهند که نزد ما ثابت نیست.
شهرستانی که در میان اشاعره تا حدی نزاهت قلم دارد، آرای سیزده‌گانه‌ای از او نقل کرده که مخصوص خود او بوده است و ما از میان آنها دو نظر را در اینجا می‌آوریم:
۱ نظام می گفت: اجزای عالم به صورت بی نهایت تقسیم می‌شوند و در حقیقت جزء لا یتجزی را باطل می‌دانست.عبد القاهر بغدادی در نقد این نظریه می گوید: لازمه انقسام اجزاء به صورت بی‌نهایت، امتناع احاطه خدا بر همه اجزای عالم خواهد بود، در حالی که قرآن می گوید: (و أحاط بما لدیهم و أحصی کل شیء عددا) (ص/۲۸) (۲۹).
یادآور می‌شویم: بغدادی از حقیقت نظریه نا آگاه بوده، تصور کرده است هر جزئی از اجزای جسم به صورت بالفعل از اجزای بی‌نهایت تشکیل یافته است، در حالی که قائلان به این نظر، انقسام به بی‌نهایت را بالقوه می‌دانند نه بالفعل و می گویند: هر

جزئی را که شما فرض کنید، شرق آن غیر غرب آن است و پشت و روی آن از یکدیگر متمایز است و همین، زمینه امکان انقسام به بی‌نهایت، نه انقسام بالفعل را پدید می‌آورد.
در اینجا نکته دیگری را نیز یادآور می‌شویم: فرض کنیم که قائلان به بطلان جزء لا یتجزی هر جزئی از اجزای عالم را به صورت بی‌نهایت قابل تقسیم می‌دانند، ولی بی‌نهایت بودن اجزا مانع از احاطه خدا به آنها نیست، زیرا وجود حق، وجود نامتناهی است و به خاطر همین صفت نامتناهی، هیچ چیز از جهان، از حیطه وجود او دور نیست. (۳۰).
۲ او معتقد بوده که واقعیت انسان روح اوست و آن جسم لطیفی است که داخل بدن او می‌باشد، آنگاه عبد القاهر بغدادی اشکال کودکانه‌ای متوجه او کرده که انسان از نقل آن شرم می‌کند، مثلا می‌گوید:
اگر واقعیت انسان روح او باشد، در این صورت اگر انسانی را دیدیم، باید بگوییم: او را ندیده‌ایم، زیرا جسد او را دیده‌ایم نه واقعیت او را.
و نیز می‌گوید: بنابر این صحابه، پیامبر را ندیده‌اند، بلکه جسد او را دیده‌اند! یادآور می‌شویم: این تنها نظام نیست که واقعیت انسان را روح او می‌داند، بلکه قرآن نیز این نظریه را تأیید می‌کند آنجا که در پاسخ منکران معاد که پخش اجزای بدن انسان در زمین را دستاویز انکار معاد قرار داده بودند چنین می‌گویند: (قل یتوفاکم ملك الموت الذی و کل بکم ثم إنکم إلی ربکم ترجعون) (سجده/۱۱)
«بگو فرشته مرگ که بر شما گمارده شده شما را می‌گیرد، آنگاه به سوی پروردگار خود باز می‌گردید.»
این آیه حاکی است که واقعیت آدمی همان روح اوست که فرشته مرگ آن را می‌گیرد و هیچگاه در زمین پخش نمی‌شود، آنچه که پخش می‌شود، لباس اوست و پخش آن در جهان مانع از معاد انسان نیست، چون واقعیت او که روح اوست گم نشده بلکه نزد خدا محفوظ است و وارد هر بدنی شود، واقعیت او را تشکیل می‌دهد.

نظام و مذهب «صرفه»

از آرایی که در اعجاز قرآن به نظام نسبت داده‌اند، نظریه صرفه است.خلاصه این نظریه آن است که اعجاز قرآن از نظر فصاحت و بلاغت در حد خارج از توان انسان نیست شاید در زمانهای پیش از اسلام افراد فصیح و بلیغ، توانایی گفتن سخنانی نظیر قرآن را داشته‌اند ولی هر گاه بشر بخواهد نظیر آن را بگوید یعنی از توان خدادادی استفاده کند خدا جلو کار او را می‌گیرد و از آوردن مثل آن باز می‌دارد.
البته نظریه صرفه باطل است، ولی مخالفان او همین نظریه باطل را از او به صورت نادرستی نقل کرده‌اند و گفته‌اند او می‌گوید: قرآن از نظر نظم هم معجزه نیست. (۳۱)
در حالی که او منکر اعجاز نیست، بلکه آوردن مانند آن را أساسا از توان بشر خارج نمی‌داند، ولی در عین حال معتقد است که خداوند، افراد بشر را از آوردن مانند آن جلوگیری می‌کند. (۳۲)
در این مورد شهرستانی نیز به صورت صحیح، مذهب او را نقل کرده است و می‌گوید: قرآن از نظر گزارش امور پنهان از حس، معجزه است ولی خدا انگیزه‌های مردم را از آوردن مثل آن باز داشته است و اگر آنان را رها می‌کرد، از آوردن سوره‌ای از سوره‌های قرآن که در بلاغت و فصاحت و نظم و سیاق همسان او باشد، عاجز نبودند.
نظریه صرفه نظریه باطل و بی اساسی است چیزی که مهم است نقل نظریه نظام به صورت صحیح است نه به صورت باطل و در هر حال، خواه به آن صورت خواه به این صورت نقل گردد، اصل نظریه با نص قرآن کاملا مخالف است.

زیرا قرآن صریحا می گوید: «اگر انس و جن جمع شوند و یکدیگر را کمک کنند، نظیر آن را نمی‌توانند بیاورند.» (۳۳) و ظاهر آیه این است که بشر را توانایی مقابله با آن نیست، نه اینکه توانایی دارند اما خدا توجه و انگیزه کار را از آنان می گیرد.
اگر به راستی بشر را توانایی آوردن سوره‌ای از سوره‌های قرآن بود، باید از فصیحان و بلیغان قبل از اسلام، نمونه‌هایی مثل آن را در دست داشته باشیم، زیرا ممانعت خدا از آوردن مثل آن پس از نزول قرآن بوده نه پیش از بعثت پیامبر اکرم، در حالی که از مجموع سخنانی که از عرب فصیح و بلیغ جاهلی به دست ما رسیده است، چیزی شبیه قرآن دیده نمی‌شود.
از این گذشته، این کار با حکمت خدا سازگار نیست که آنان را به مقابله و معارضه بطلبد، آنگاه به هنگام اعمال قدرت، مانع از انجام گردد.
از این گذشته اگر مسأله مسأله صرف دواعی بود یعنی انگیزه‌ها را در دلها نابود می‌سازد که سراغ ساختن سوره‌ای از سوره‌های قرآن نروند دیگر لازم نبود اعجاز قرآن فصاحت و بلاغت آن باشد، بلکه می‌توانست کلام پست و پایین، معجزه پیامبر گردد آنگاه مردم را به مقابله بطلبد و به هنگام مقابله مانع از آن بشود که کلام به آن ابتذالی بیاورند.

آثار نظام

با اینکه درباره نظام سخن زیاد گفته شده، حتی محمد عبد الهادی معروف به «ابو زیده» کتاب مستقلی درباره آرای نظام نوشته و آن را ابراهیم بن سیار النظام نام نهاده و در سال ۱۳۶۵ ه.ق در قاهره به چاپ رسیده است، با این همه مجموع آثاری که از وی نام می‌برند از چهار کتاب تجاوز نمی‌کند.
۱ التوحید ۲ العالم ۳ الجزء ۴ الرد علی الثنویة

۵ ابو علی الجبائی (۲۳۵ ۳۰۳ه)

معرفی

ابو علی جبائی، محمد بن عبد الوهاب از پیشوایان معتزله در عصر خویش بود.ابن ندیم درباره او می گوید: او از معتزله بصره است و علم کلام را برای آیندگان آسان کرد و سختیهای آن را بر طرف نمود و ریاست متکلمین معتزلی در عصر وی، به او رسید.او از ابو یعقوب شحام علم کلام را آموخته، آنگاه به بغداد رفته و از مجلس أبو الضریر بهره گرفته، سپس خود بر کرسی تدریس نشست و علم و نقل او بر همه آشکار گشت. (۳۴)
ابن خلکان می‌گوید: او یکی از پیشوایان معتزله و خود پیشوایی در علم کلام بود و دانش خود را از ابو یوسف یعقوب بن عبد الله شحام بصری فرا گرفت که خود رئیس معتزله بصره بود و جبایی خود دارای نظریات خاصی در علم کلام است و شیخ ابو الحسن اشعری نزد او علم کلام را فرا گرفته، با او مناظره‌هایی داشته است. (۳۵)
جبایی منسوب به جبا که منطقه‌ای در خوزستان است و میان بصره و اهواز قرار دارد می‌باشد.ابن المرتضی می‌نویسد: او کسی است که علم کلام را آسان کرد و در عین حال فقیهی با تقوا و زاهدی جلیل القدر بود.پس از ابو الهذیل هیچ کس بسان وی مورد اتفاق دانشمندان معتزلی نبود، و او در دوران جوانی به نیرومندی در مناظره معروف بود.
اینک برای نشان دادن پایه استعداد او در دوران نوجوانی، نمونه‌ای از مناظرات او را نقل می کنیم:
جبایی در مجلسی با شخص بزرگی به نام «صقر» روبرو شد که گویا طرفدار مذهب جبر بود و معتقد بود که کارهای خوب و

بد بندگان از آن خداست و او فاعل حقیقی است نه بندگان، جبایی خود را به او نزدیک کرد و گفت:
سؤالی دارم، پاسخ می‌گویی؟ حاضران از جرأت این نوجوان تعجب کردند! وی گفت: بپرس.جبایی گفت: آیا خدا در میان بندگان به عدل رفتار می‌کند؟ گفت: بلی.گفت: آیا به خاطر این کار، او را عادل می‌نامی؟ گفت: بلی.گفت: آیا خدا ظلم هم می‌کند؟ (مقصود ظلمی است که از بندگان سر بزند) گفت: بلی.گفت: به خاطر این فعل او را جائر می‌نامی؟ گفت: نه.گفت: پس او را نباید عادل نیز بنامی.استاد در پاسخ متحیر ماند و چیزی نگفت.مردم از این نوجوان تحقیق کردند.گفتند: او از جباست که بعدها به نام أبو علی جبایی معروف گشت. (۳۶)

البته این مناظره از «یک نوجوان» بسیار ستوده و قابل ستایش است، ولی از نظر واقع گرایی چندان استوار نیست، زیرا مجبره می‌گویند: تمام کارهایی که در جهان از عدل و ظلم انجام می‌گیرد، همه از جانب خداست، زیرا افعال بشر مخلوق او می‌باشد ولی در این حال خدا را عادل می‌نامیم و جائر نمی‌نامیم، زیرا اسامی خدا توقیفی است و تا دلیلی از شرع نباشد، نمی‌توانیم او را به نامی بخوانیم.

ابن المرتضی می‌گوید: آثار بزرگی از ابو علی به جای مانده آنگاه که آثار علمی او را بر شمردند، دیدند او ۱۵۰/۰۰۰ برگ مطلب نوشته و بر جای نهاده است.ابن المرتضی می‌گوید: أبو علی تفسیری را نگاشته و در آن تفسیر تنها از اصم معتزلی نقل می‌کند، مرحوم طبرسی در مجمع البیان آرای ابو علی جبایی را در تفسیر آیات فراوان آورده است.

باز از نگارش ابن المرتضی استفاده می‌شود که او به اهل بیت علاقه‌مند بود، زیرا می‌گوید: او هر گاه از پیامبر صلی الله علیه و آله درباره علی و حسن و حسین و فاطمه حدیث یاد شده را نقل می‌کرد «أنا حرب لمن حاربکم و سلم لمن سالمکم» می‌گفت: من از این بی‌ریشه‌ها در شگفتم که این حدیث را نقل می‌کنند و باز هم به معاویه محبت می‌ورزند.

۶ ابو هاشم جبایی (۲۷۷ ۳۲۱ ه)

معرفی

عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب، فرزند ابی علی جبایی که در سال ۲۷۷ دیده به جهان گشود و در سال ۳۲۱ درگذشت.
خطیب بغدادی می‌گوید: او شیخ معتزله و نویسنده کتابهایی به روش اعتزال است، در پایان عمر در بغداد سکونت گزید. (۳۷)
ابن خلکان می‌نویسد: او خود متکلمی معروف و پدرش از بزرگان معتزله بودند و مقالاتی در مذهب اعتزال دارند و کتابهای کلامی با آرای این پدر و پسر مشحون است و عجیب اینکه او فرزندی داشت به نام ابو علی که فاقد دانش بود.روزی پسر بر «صاحب بن عباد» وارد شد.صاحب به فکر اینکه او نیز از پدر سهمی از علم و دانش به ارث برده است، از جای خود برخاست.او را کنار خود نشاند و به عنوان آزمون مطلبی را از او پرسید.او در پاسخ گفت: «نمی‌دانم نیمی از علم است» صاحب به رسم مطایبه گفت: فرزندم راست گفتی، ولی پدرت با نیمه دیگر پیشرفت کرد! (یعنی با دانش). (۳۸)
قاضی عبد الجبار می‌گوید: او از نظر علم و دانش به پایه‌ای رسید که هیچیک از سران علم کلام به آن پایه نرسیدند.او برای اخذ دانش بسیار حریص و آزمند بود و گاهی پدر از فزونی پرسشهای او متأذی می‌گشت.او تمام ساعات روز پدر را از سؤال و پرسش رها نمی‌کرد، آنگاه که پدر برای استراحت به خوابگاه خود می‌رفت، زودتر در خوابگاه حاضر می‌شد که مبادا پدر قبل از او وارد شود و در را بر روی او ببندد.آنگاه قاضی می‌گوید: کسی که برای اندوختن علم و دانش تا این پایه حریص باشد، از ترقی و تعالی او نباید شگفت زده شد.

او در حالی که متکلم برجسته‌ای بر مذهب اعتزال بود، ولی با والد خود در قسمتی از مسائل اختلاف نظر داشت. (۳۹)

از آرای معروف او قول به «احوال» است که هنوز در هاله‌ای از ابهام باقی است و چندان روشن نیست و می گویند سه چیز جزء «مبهمات» است: احوال ابو هاشم، طفره نظام و کسب اشعری.

ابن ندیم می گوید: ابو هاشم در سال ۳۱۴ وارد بغداد شد (از بصره به بغداد منتقل گشت) او نیز با هوش و زیرک و خوش فهم بود و در سخن گفتن دست توانایی داشت و آثاری از خود به شرح زیر به یادگار گذارد: ۱ الجامع الکبیر ۲ کتاب الأبواب الکبیرهٔ ۳ کتاب الأبواب الصغیرهٔ ۴ الجامع الصغیر ۵ کتاب الإنسان ۶ کتاب العوض ۷ کتاب المسائل العسکریات ۸ النقص علی ارسطاطالیس فی الکون و الفساد ۹ کتاب الطبائع و النقض علی القائلین بها ۱۰ کتاب الاجتهاد. (۴۰)

از سخن خطیب بغدادی استفاده می‌شود که مذهب او در اوایل قرن پنجم در بغداد رواج داشته است و پیروان او را «بهمیشه» می‌نامیده‌اند، او می گوید: بیشتر معتزله عصر ما پیرو او هستند و صاحب بن عباد وزیر آل بویه، معتزله را به سوی او سوق می‌داد. (۴۱)

روز در گذشت او «ابو بکر بن درید» نیز در گذشت و مردم وقتی هر دو جنازه را یک زمان در قبرستان مشاهده کردند گفتند: ادب و کلام مرد و به یاد در گذشت همزمان محمد بن حسن شیبانی و کسائی در ری زاید افتادند که اولی فقیه بود، دومی ادیب و گفتند: فقه و ادب مرد.

۷ قاضی القضاهٔ عبد الجبار بن احمد همدانی (۳۲۴ ۴۱۵ه)

معرفی

او عبد الجبار بن احمد بن عبد الجبار همدانی اسد آبادی ملقب به قاضی القضاهٔ است و این لقب به غیر او اطلاق نمی‌شود.خطیب بغدادی می‌نویسد: او در فروع، از مذهب شافعی پیروی کرده و در اصول از معتزله و دارای مؤلفاتی است و مدتها قاضی شهرستان ری بود و در راه حج وارد بغداد شد و در آنجا به تدریس پرداخت.آنگاه اضافه می کند: در راه سفرم به خراسان پیش از آنکه به ری برسم، قاضی عبد الجبار در گذشته بود و این جریان در سال ۴۱۵ رخ داد. (۴۲)

حاکم جشمی (م ۴۹۴ ه) در کتاب «شرح عیون المسائل» می‌نویسد: او از معتزله بصره و از مروجین مذهب ابی هاشم بود.او نخست نزد أبی اسحاق بن عیاش، آنگاه نزد شیخ ابی عبد الله بصری تلمذ کرد، سپس حاکم اضافه می کند: من سخنی ندارم که بتواند مراتب فضل و دانش او را بیان کند، زیرا او کسی است که کلام را به زبان روشن بیان کرد و درباره آن کتابهایی نوشت که دانشجویان برای فراگیری آن رنج و سفر بر خود هموار می‌سازند و آثار او به شرق و غرب رسید و آن چنان نکات دقیق و ظریفی را بیان کرد که پیش از او کسی به آن کار موفق نگردیده بود.او از عمر طولانی بهره‌مند گشت و در این مدت پیوسته به کار تدریس و املا اشتغال داشت و ریاست مذهب اعتزال در دوره او به وی منتقل گشت و به شیخ معتزله شناخته شد و کتابهای او مورد اعتماد گشت و در سایه این اقبال، کتابهای دیگران منسوخ شد.

او اهل اسد آباد همدان بود، سپس به بصره رفت و در دوران جوانی بر مذهب اشعری بود.وقتی با معتزله نشست و برخاست کرد و به مناظره پرداخت، مذهب اعتزال را برگزید و از ابی اسحاق بن عیاش و ابو عبد الله بصری (۴۳) بهره گرفت و بر اقران خود تقدم جست.

در سال ۳۶۰ ه صاحب بن عباد او را به ری دعوت کرد تا در آنجا تدریس کند و او در آنجا اقامت گزید و در سال ۴۱۵ ه در

همان جا درگذشت.او مدتی شیخین را بر علی علیه السلام تفضیل می‌داد، ولی در آخر عمر از این عقیده برگشت و به تفضیل علی علیه السلام معتقد شد. (۴۴)

اکثر آثار به جای مانده از او املای خود اوست که شاگردانش به نگارش در آورده‌اند.

اینک برخی از آثار مطبوع او را یادآور می‌شویم:

۱ شرح الأصول الخمسهٔ، این کتاب به املای قاضی و نگارش تلامیذ او بوده و جامعترین و در عین حال موجزترین کتاب در شرح عقاید معتزله است اگر این کتاب در اختیار محققین معاصر نبود، در تبیین عقاید معتزله دچار اشکال می‌شدند و ناچار بودند که از نوشته‌های اشاعره و یا دیگر فرق بهره بگیرند.این کتاب را عبد الکریم عثمان در سال ۱۳۸۴ ه.ق تحقیق کرده و در قاهره چاپ شده است.لازم به تذکر است که شاگرد قاضی و نویسنده این کتاب شیعه زیدی بود و در بحث امامت نظریات استاد را نپذیرفت و خود، این بخش را بر محور افکار زیدیه نگاشته است و در حقیقت این بخش از کتاب مربوط به قاضی نیست.

۲ المغنی فی أبواب التوحید و العدل، این کتاب دارای ۲۰ جزء بوده و قرنها بود که از آن اثری در دست نبود.دانشمندان مصری از طریقی آگاه شدند که نسخه خطی این کتاب در یمن هست.لذا هیأت علمی بلند پایه‌ای از طرف دولت مصر مأمور شد که به یمن برود و از این آثار عکس بگیرد.نتیجه این سفر علمی این شد که از ۱۴ جلد موجود آن میکرو فیلم گرفته شد و همگی در قاهره منتشر گشت و هنوز ۶ جلد دیگر آن پیدا نشده است و این ۱۴ جلد عبارتند از: ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۱۱ ۱۲ ۱۳ ۱۴ ۱۵ ۱۶ ۱۷ ۲۰ و این جلد اخیر، مربوط به عقیده امامیه است که به وسیله سید مرتضی نقد شده و به نام «الشافی» چاپ گردیده است و سپس «الشافی» به وسیله شیخ طوسی خلاصه شده و به نام «تلخیص الشافی» به چاپ رسیده است.

۳ المحیط بالتکلیف، این کتاب در مصر به وسیله سید عزمی تحقیق و منتشر گشته است، گویا قاضی املا کرده و حسن بن احمد بن ثنویه نگارش یافته است.

۴ متشابه القرآن که در قاهره به وسیله عدنان محمد زرزور چاپ و منتشر گشته است.

۵ تنزیه القرآن عن المطاعن، در بیروت چاپ و منتشر شده است.

۶ فضل الاعتزال و طبقات المعتزلهٔ، این کتاب در حقیقت اساس طبقات المعتزلهٔ ابن المرتضی است.

فؤاد سید این کتاب را تحقیق و به همین نام منتشر کرد و کتاب ذکر المعتزله کعبی را نیز به آن ضمیمه نمود و به این اکتفا نکرد، بلکه طبقه یازدهم و دوازدهم از مشایخ معتزله را که به قلم حاکم جشمی نگارش یافته بود، بر آن افزود و در حقیقت این کتاب از سه رساله تشکیل یافته و با توجه به طبقات معتزله ابن مرتضی، می‌توان بر تاریخ معتزله از عصر واصل تا عصر ابن المرتضی (م/۸۴۰ ه) واقف گشت.

در فضل قاضی همین بس که سید رضی (م/۴۰۶ ه) نزد او درس خوانده و مذاکرات خویش با استاد را در کتاب مجازات نبویه آورده است.به عنوان نمونه به صفحات ۴۸، ۴۹، ۱۸۰، ۱۸۱ آن کتاب مراجعه کنید.

تا اینجا ما با مشایخ و بنیانگذاران مذهب اعتزال آشنا شدیم.اکنون وقت آن رسیده است که با دیگر دانشمندان آنان از طبقات مختلف آشنا شویم.

این گروه هر چند صاحب آرای جدیدی نبودند، ولی در عین حال در توضیح و تبیین مذهب کوشا بودند.از این جهت ما این فصل را از فصل پیش جدا می‌سازیم.

اگر در فصل گذشته پیرامون بنیانگذاران و پی افکنان مکتب اعتزال سخن گفتیم، در این فصل به ترجمه برخی از دانشمندان

آنـان می‌پردازیم هر چنـد ممکن است در این جـدا سـازی دچـار اشـتباه شویم و در این فصـل به ترجمه بسیار انـدکی از آنان می‌پردازیم.

دانشمندان معتزله

۱ ابو سهل بشر بن معتمر (م/۲۱۰ ه)

ابو سـهل پایه گـذار مکتب اعتزال بغداد بود.ابو القاسم بلخی می گوید: او از اهل بغداد و گاهی گفته می‌شود از اهل کوفه بود و اشعار فراوانی دارد که با آن اشعار، بر دیگر مذاهب احتجاج می‌شود. (۴۵)

قاضـی عبد الجبار می گوید: او رهبر معتزله بغداد بود و قصـیده‌ای دارد که می گویند در حدود ۰۰۰، ۴۰ بیت بود و در حقیقت ملل و نحل را در آن به نظم آورده بود.هارون الرشـید به خاطر علاقه بشـر به اهل بیت، او را زندانی کرد.سـرانجام اشـعاری در زندان نوشت و توجه رشید را جلب کرد و آزاد شد. (۴۶)

ذهبی در لسان المیزان می‌نویسـد: او در سال ۲۱۰ ه درگذشت. (۴۷) اصولا مکتبهای بصـره و بغداد هر دو نسبت به اعتزال وفا دارند، اما معتزله بغداد نسبت به ائمه اهل بیت بیشتر مهر و محبت می‌ورزند.

۲ معمر بن عباد سلمی (م/۲۱۵ ه)

کنیه او ابو عمرو اسـتاد بشـر بن معتمر و هشام بن عمرو و ابو الحسـین مـدائنی بود و در مناظره دست توانایی داشت.قاضـی عبد الجبار می‌نویسد: هارون الرشید هر نوع مجادله در دین را ممنوع ساخت و متکلمان را از هر گونه بحث کردن باز داشت.روزی به وسـیله یکی از پادشاهـان «سـند» نـامه‌ای به او رسـید که در آن نـامه آمـده بود: تو رئیس قومی هستی که از در انصاف وارد نمی‌شونـد و مقلـد دیگراننـد و پیروزی آنهـا به وسـیله شمشـیر است.اگر واقعا بر دین خود اطمینان داری، کسـی را به سوی من اعزام کن تا با او به مناظره بپردازم.اگر تشخیص دادم که آیین تو حق است، با کسانی که با من هستند پیرو تو می‌شوم.

رشـید یکی از قاضـیان بغداد را به سند اعزام کرد.او به حضور ملك رسید.در کنار او یك نفر از سمنی‌ها نشسته بود و گویا او ملـك را به نگـارش نـامه به هارون وادار ساخته بود.ملك سـند قاضـی را به احترام پـذیرفت و در بالای مجلس نشانیـد، به مرد سمنی دستور داد که با او مناظره کند که اینك مناظره او را به صورت فشرده نقل می کنیم.

سمنی: از خدای خود خبر بده، آیا قادر و تواناست یا نه؟

قاضی مسلمان: بله قادر و تواناست.

سمنی: آیا او قادر است مانند خود را خلق کند؟

قاضی: این مسأله مربوط به علم کلام است و بحث درباره آن بدعت است و اساتید ما این علم را تحریم می کنند.

پادشاه: یاران و استادان تو چه کسانی هستند؟

قبل از آنکه قاضـی پاسخ بگوید، سـمنی رو به پادشاه کرد و گفت: من قبلا به تو گفتم که اینها افرادی جاهل و مقلد هسـتند و در سایه شمشیر پیش می‌روند.

در این هنگـام ملك به قاضـی دسـتور داد که به بغـداد برگردد و نامه‌ای نیز به هارون الرشـید نوشت و در آن چنین آورد: باب

مکـاتبه را من گشودم و هنگـام نگارش نامه به آنچه که از شـما برای من نقل می‌کردنـد اطمینان نداشـتم.اکنون در حضور این قاضی که شما فرستادید، برای من یقین شد و جریان مناظره را در نامه شرح داد.

نامه به دست رشید رسـید، سـخت ناراحت شـد و گفت: آیا دین اسـلام کسـی را نـدارد که از آن دفاع کنـد؟ اطرافیان رشـید گفتنـد: چرا مـدافعان، همانهـا هسـتند که آنهـا را از مناظره ممنوع ساختی و گروهی را زنـدانی کردی.هارون گفت: آنان را از زندان بیرون بیاورید.وقتی همگی در محضـر رشـید جمع شدند، رشید سؤال آن سمنی را مطرح کرد و گفت: درباره این سؤال چه می‌گوییـد؟ جوانی در میـان آنـان قبـل از همه پاسـخ داد: آفریـدن مثـل خداونـد محال است، زیرا مخلوق حادث می‌شود و حادث نمی‌توانـد ماننـد قـدیم باشد.پس درست نیست که بگوییم: آیا می‌تواند مثل خود را خلق کند یا نمی‌تواند؟ همچنان که درست نیست بپرسیم: آیا می‌تواند خود را عاجز و ناتوان و جاهل و نادان سازد؟

هـارون الرشـید ذوق زده شـد و گفـت: همیـن جـوان را برای منـاظره بفرسـتیـد.اطرافیان رشـید گفتنـد: اعزام این جـوان صـلاح نیست.ممکن است سؤالات دیگری نیز مطرح کنند.سـرانجام اتفاق نظر پیـدا کردنـد که معمر بن عباد سـلمی را بفرسـتند.هنوز معمر به «سـند» نرسـیده بود که جاسوسان ملک او را از اعزام چنین فردی آگاه ساختند.سـمنی از ترس اینکه مبادا محکوم شود بـه دسـت و پـا افتـاد، زیرا قبلاـ پاسـخ را شـنیده بود.سـرانجام از طریـق عوامـل خـود او را مسـموم کرد و او در سـرزمین غربت درگذشت. (۴۸)

در اینجا بایـد به نکته‌ای اشاره کرد و آن اینکه وقتی جاهلان بر اریکه قـدرت تکیه کننـد و نادانها به عنوان خلیفه پیامبر معرفی شوند، طبعا باید دانشمندان از صحنه کنار بروند.نه تنها معمر و امثال او زندانی شوند، بلکه حجتهای الهی مانند موسی بن جعفر علیه السـلام نیز به امر رشـید زنـدانی شونـد و در آنجا جان به جان آفرین تسـلیم کننـد.اگر این علاقمندان مقام و منصب لاأقل دست پیشوایان معصوم را در تعلیم و تربیت باز می‌گذاشتند، این نوع آبرو ریزیها پیش نمی‌آمد.

معمر از فارغ التحصلان مکتب اعتزال بصره بود.

۳ ثمامهٔ بن اشرس ابو معن نمیری (م/۲۱۳ ه)

او از تربیت یافتگـان مکتب اعتزال بغـداد و نویسـنده بلیغی بود.وقتی مـأمون از فضل او آگاه شـد، او را به وزارت دعوت کرد، ولی او نپذیرفت. (۴۹)

ابو منصور بغـدادی می‌نویسد: او رهبر قدریه یعنی (معتزله) در زمان مأمون و معتصم و واثق بود و او بود که مأمون را به اعتزال دعوت کرد. (۵۰) سـخن ابو منصور با تاریـخ خلفای سه گانه تطبیق نمی‌کند، زیرا مأمون در ۲۱۸ در گذشته و معتصم و واثق، به ترتیب پس از مأمون زمام خلافت را به دست گرفتند.

در این صورت چگونه «ثمامـهٔ» متوفای ۲۱۳ می‌توانـد رهبر معتزله در عصـر این دو خلیفه اخیر باشد، مگر اینکه توجیه شود که شاگردان او پرچمدار اعتزال در عصر معتصم و واثق بودند.

ابن مرتضـی می‌نویسـد: ثمامـهٔ بن اشـرس مکنی به ابو معن نمیری، یگـانه روزگار در علم و ادب بود و در جـدل دست والایی داشت.ابو القاسم بلخی می‌گویـد: ثمامه روزی به مأمون گفت: من مسأله قدر (نسبت افعال انسان به خدا) را در دو کلمه برای شمـا خلاصه می‌کنم و برای انسان ضـعیف چیزی بر آن می‌افزایم، مأمون گفت: مقصود شـما از ضـعیف کیست؟ گفت: یحیی بن اکثم (قاضـی القضاهٔ عصـر مأمون) مأمون گفت: آنچه در این باره داری بگو.گفت: افعال انسان از خوب و بـد از سه حالت بیرون نیست:

۱ همگی از جانب خداست و بشر در آن نقشی ندارد.

۲ هم از جانب آنها و هم از جانب خداست.

۳ فقط از جانب خود انسانهاست.

در صورت نخست مستحق پاداش و کیفر نخواهند بود، زیرا کاری را صورت نداده‌اند.

در صورت دوم باید خدا و بشر هر دو مستحق پاداش و کیفر و یا نکوهش و ستایش شوند و در حالی که خدا بالاتر از آن است که دارای چنین استحقاقی باشد.

طبعا سومی متعین است.از این جهت، کیفر و پاداش و مدح و ذم، متوجه آنهاست.البته نظر ثمامه در اینجا اثبات تفویض بود، بدین معنا که کار بشر از جانب خدا منقطع است و انسان در انجام آن مستقل است.

در اینکه مأمون فرد درس خوانده‌ای بود سخنی نیست، اما او فاقد آن ملکه فلسفی و کلامی بود که برهان ثمامه را تجزیه و تحلیل کند و تفویض را رد کرده و امر بین الأمرین را برگزیند.اگر او همین برهان را بر امام هشتم یا امام جواد علیهما السلام عرضه می‌کرد، آنان به تحلیل بیان او می‌پرداختند و می‌گفتند: حق همان شق دوم است، زیرا نمی‌توان نیاز ممکن را بر واجب در ذات و فعل انکار کرد و بی‌نیازی ممکن در ایجاد از واجب، مستلزم بی نیازی ذات او از ذات واجب خواهد بود.چگونه می‌شود ذات انسان وابسته به واجب باشد، ولی در فعل خود مستقل و پا بر جا باشد.بنابراین، فعل، به هر دو انتساب دارد اما مسؤولیت فعل از آن کسی است که قدرت مطلقه را رنگ آمیزی کرده و آن را در قالب اکل و شرب، صوم و صلاۀ یا ازدواج و زنا در می‌آورد و پاداش و کیفر برای این رنگ‌آمیزیهاست و شکی نیست که این نوع رنگ آمیزی، از آن بنده است.اوست که می‌نوشد و می‌خورد و نماز می‌گزارد و روزه می‌گیرد و ازدواج می‌کند، نه خدا.

و به دیگر سخن، پاداش و کیفر از آن جزء اخیر از علت تامه است و آن بنده خداست.در این مورد اتفاقا چنین مناظره‌ای میان ابو حنیفه و امام موسی بن جعفر علیه السلام در دوران نوجوانی انجام گرفت.علاقمندان به تفصیل مناظره، می‌توانند به مدرک یاد شده در زیر مراجعه کنند. (۵۱)

۴ ابو بکر عبد الرحمن بن کیسان الأصم (م/۲۲۵ ه)

قاضی عبد الجبار می‌گوید: او مرد فصیح و فقیه و با تقوایی بود و از آرای او نفی اعراض است و اشکالی که اصحاب ما بر او گرفته‌اند، اعراض او از امام علی علیه السلام است و به هنگام مناظره با هشام بن حکم گاهی برتری از او و گاهی از هشام بود. (۵۲)

سخن قاضی در اینجا خالی از تعصب نیست، زیرا در تاریخ مناظره کسی بر هشام پیروز نبوده تا چه رسد به ابو بکر أصم.ظاهرا قاضی نتوانسته است پیش از این نرمش نشان دهد.

۵ ابو موسی عیسی بن صبیح المزدار (م/۲۲۶ ه)

از شخصیتهای علمی معتزله عیسی بن صبیح است که به عبادت و زهد نیز اشتهار داشت، می‌گویند: ابو الهذیل مجلس او را دید و در آن شرکت کرد آنگاه که او پیرامون عدل الهی و تفضلش سخن می‌گفت، وقتی لحظه مرگش رسید، تمام اموال خود را به فقیران داد.از تلامیذ معروف او جعفر بن حرب و جعفر بن مبشر است و از نظر طبقه‌بندی، جزء طبقه ششم می‌باشد.

۶ أبو جعفر محمد بن عبد الله اسکافی (م/۲۴۰ ه)

او یکی از متکلمین بغداد است و آثار فراوانی دارد خطیب بغدادی، تاریخ در گذشت او را به نحوی که نگارش یافت ضبط کرده است. (۵۳)

ابن ابی الحدید می‌گوید: شیخ ما ابو جعفر اسکافی از موالیان علی علیه السلام و از کسانی است که او را بر دیگران ترجیح می‌دهند.هر چند قول به تفضیل در میان معتزله بغداد قول معروفی است، ولی ابو جعفر اسکافی در این زمینه سرسخت‌ترین آنان در سخن و عقیده بود نیز اضافه می‌کند: قاضی عبد الجبار او را جزء طبقه هفتم شمرده و او قریب هفتاد کتاب در علم کلام نوشته است. (۵۴)

او نخستین کسی است که کتاب عثمانیه جاحظ را نقض کرد، ولی متأسفانه این کتاب تاکنون به دست ما نرسیده است، ولی محمد هارون مصری که کتاب عثمانیه جاحظ را تحقیق و منتشر کرد، برای اکمال هدف، آنچه را که ابن ابی الحدید از نقض عثمانیه در شرح خود آورده است، یکجا جمع کرد و همراه «عثمانیه» منتشر ساخت.

مقریزی در خطط مصری مطالبی را از لسان او نقل کرده که شایسته مقام علمی او نیست، مثلا نقل کرده است که او می‌گفت: خدا به ظلم بر بندگان یا اطفال و مجانین قادر نیست، به طور مسلم این نوع تهمتها از تعصب تقریزی به اشعری‌گری سرچشمه می‌گیرد.

و از آثار چاپ شده او کتاب «الموازنة و الاعتبار» است که اخیرا به همت محقق آثار اهل بیت آقای محمودی منتشر گردید.

۷ احمد بن أبی دوأد (۱۶۰ ۲۴۰ ه)

او از فارغ التحصیلان مکتب اعتزال بغداد بود و در احیای مذهب اعتزال کوشش فراوانی داشت.او بود که یحیی بن اکثم را با اعتزال آشنا کرد و وی را با مأمون مرتبط ساخت و از این طریق، اعتزال رشد فراوانی کرد.ابن ندیم می‌گوید: فردی کریمتر و شریفتر و سخی‌تر از او در آن زمان وجود نداشت. (۵۵)

اگر ابن ندیم به ثناگویی او پرداخته، در مقابل اهل حدیث مانند ذهبی او را به بدترین وضع ترجمه کرده‌اند که ما از نقل عبارت او خودداری می‌کنیم. (۵۶)

و در عین حال در کتاب «العبر» او را به صورت معتدلتری ترجمه کرده است و می‌گوید: او قاضی القضاة، مردی فصیح و سخنران، شاعر و سخی بود و از سران جهمیه و معتزله به شمار می‌رفت و او کسی است که بر امام اهل سنت احمد بن حنبل شورید و به قتل او فتوا داد و متوکل در سال ۲۳۷ ه بر او خشم گرفت و اموال او را که ۱۶ میلیون درهم بود، مصادره و او را زندانی کرد و سرانجام با بیماری فلج در سال ۲۴۰ ه درگذشت. (۵۷)

اگر ذهبی درباره او تا این حد بی‌مهری می‌کند، نکته آن این است که او رئیس مذهبش احمد بن حنبل را به محاکمه کشید و اینک صورت محاکمه او را که ابن ابی دوأد پیرامون حدوث و قدم قرآن ترتیب داد، در اینجا نقل می‌کنیم.

ابن أبی داود: آیا چنین نیست که هر شیئی یا قدیم است یا حادث و از این دو بیرون نیست؟

احمد بن حنبل: چرا چنین است.

ابن أبی دوأد: آیا قرآن چیزی نیست؟

احمد بن حنبل: چرا چیزی است.

ابن أبی داود: آیا این درست نیست که قدیمی جز خدا وجود ندارد؟

ابن حنبل: چرا درست است.

ابن أبی دوأد: پس بنابراین، قرآن حادث است چون قدیم منحصر به خداست.پس قرآن حادث است.

ابن حنبل: من متکلم نیستم تا با تو مناظره کنم. (۵۸)

این یکی از صور مناظره قاضی با ابن حنبل است و خود می‌رساند که او در مناظره مردی توانا بوده و طرف، بسیار ضعیف و ناتوان بوده است.این و امثال این سبب شده است که حنابله و اشاعره درباره او بدگویی کنند، تا آنجا که بغدادی در کتاب خود درباره وفات او سخنی می‌گوید که به افسانه شبیه‌تر است. (۵۹)

۸ ابو عثمان عمرو بن بحر جاحظ (م/۲۵۵ ه)

قاضی عبد الجبار او را به انسان متفرد در علوم توصیف کرده و می‌گوید: او علاوه بر تبحر در علم کلام، به تاریخ و ادب و فقه آشنایی کامل داشت و در جد و هزل، انسان توانایی بود.او کتابهای در توحید، نبوت، نظم قرآن و حدوث آن و فضایل معتزله نوشته است. (۶۰)

فضایل معتزله که قاضی به آنها اشاره کرده است، ناظر به کتاب «فضیلة المعتزلة» است که ابن الراوندی (۲۴۵ ه) آن را نقد کرده و به نام فضیحة المعتزلة تألیف نمود.سپس ابو الحسین خیاط (۳۱۱ ه) آن را نقد کرد و «الانتصار» نامید و این کتاب برای اولین بار در سال (۱۹۳۵ م) در قاهره منتشر گشت.

هر چند دو کتاب اول در دست نیست، ولی اخیرا یکی از مستشرقان از کتاب «انتصار» عبارات هر دو کتاب را در آورده و تا حدی توانسته است ما را با آن دو کتاب قبلی آشنا سازد.

از آثار ارزنده جاحظ کتاب الحیوان در ۴ جلد و البیان و التبیین در دو جلد و کتاب البخلاء و مجموع الرسائل است و بی ارزشترین کتاب او که حاکی از یک نوع اعوجاج در فکر است، کتاب «العثمانیة» را می‌توان نام برد.البته مستشرقین درباره جاحظ کتابهای فراوانی نوشته‌اند و از مجموع آثار او به دست می‌آید که انسان با هدفی نبوده است.در بی هدفی او همین کافی است که ملازم محمد بن عبد الملك زیات بود که ابن خلکان درباره او چنین می‌گوید: محمد بن عبد الملك مردی قسی القلب و تندخو بود، بر کسی رحم نمی‌کرد و دلش نمی‌سوخت و می‌گفت: ترحم نشانه سست عنصری است.روزی یکی از همسایگان به او نامه نوشته و خود را همسایه او معرفی کرده بود.او در پاسخ نوشت: دیوارهایمان به هم نزدیک است و ترحم از شیوه‌های زنان است.او برای شکنجه دادن مخالفان تنوری ساخته و اطراف آن را میخهای تیزی قرار داده بود.هر گاه بر کسی خشم می‌گرفت، او را در تنور می‌کرد به گونه‌ای که نمی‌توانست حرکت کند، اتفاقا متوکل بر او خشم گرفت و سه روز او را در همان تنور زندانی کرد و در آنجا در گذشت.جسد او را از تنور بیرون کشیدند و به خاك سپردند.چون قبرش را گود نکرده بودند، نیمه شب طعمه سگان شد.

این گوشه‌ای از زندگانی جلیس و همنشین جاحظ است و به تعبیر امیر مؤمنان علیه السلام: «انسان بر دین دوست خود است».

علاقمندان به نقاط ضعف جاحظ، به کتاب وفیات الأعیان مراجعه کنند. (۶۱)

۹ ابو الحسین خیاط (م ۳۱۱ ه)

ابو الحسین خیاط عبد الرحیم ابن محمد، فارغ التحصیل مکتب اعتزال بغداد بود.قاضی عبد الجبار درباره او می‌گوید: او فردی

عالم و فاضل از اصحاب جعفر بن مبشر ثقفی معتزلی بود که در سال (۲۳۴ ه) درگذشته است و از طرفی استاد ابو القاسم بلخی است. (۶۲) و او نقدهای بسیاری بر نوشته‌های ابن راوندی و دیگران دارد و از آثار معروف او کتاب «الانتصار» است که به وسیله آن کتاب «فضیحة المعتزلة» ابن راوندی را نقد کرده است.این کتاب در سال (۱۹۲۵ م) در قاهره چاپ شده است.

ابن المرتضی نقل می‌کند که از او پرسیدند: با فضیلت‌ترین صحابه کیست؟ گفت: امیر مؤمنان علی بن أبی طالب است، زیرا نمونه‌های فضیلت که در میان دیگر صحابه پخش است، در او یک جا جمع می‌باشد.گفته شد: اگر علی علیه السلام چنین است، چرا پیشوایی از آن دیگران شد؟ او در پاسخ گفت: من در این باره چیزی نمی‌دانم، جز اینکه صحابه خلافت را از آن دیگری دانستند و علی نیز خلافت را به آنان تسلیم کرد و ندیدند که علی عمل صحابه را تخطئه کند یا با آن مخالفت نماید.از آنجا فهمیدم که کار آنان صحیح است. (۶۳)

منطق خیاط در پاسخ به سؤال دوم بسیار سست و ناتوان است.اگر علی برترین صحابه بود، تقدیم مفضول بر فاضل کار قبیح و زشتی است حتی آنگاه که بنی اسرائیل به پیشوایی طالوت اعتراض کردند و فقر و ناداری او را بهانه عدم لیاقت او جلوه دادند، خدا به آنان چنین پاسخ گفت: (إن الله اصطفاه علیکم و زاده بسطة فی العلم و الجسم و الله یعطی ملکه من یشاء و الله واسع علیم) (بقره/۲۴۷)

«خدا او را بر شما برگزیده و به او علم فراوان و توان جسمی بیشتری داده است.خدا فرمانروایی را به هر کس بخواهد می‌دهد و خدا گشایش دهنده و داناست.» یعنی به خاطر برتری او در قلمرو علم و قدرت، او را بر شما فرمانروا قرار دادیم.

آنچه که در آخر کلام خود می‌گوید که علی عمل صحابه را پذیرفت، این نیز حاکی از ناآگاهی او از تاریخ خلافت است.علی علیه السلام کرارا به عمل آنان اعتراض کرد و صدای اعتراض خود را از طریق خطبه‌ها و کلمات کوتاه خود به سمع گردانندگان دستگاه خلافت رساند.

سخن ابو الحسین خیاط در این مورد قابل اغماض است و این چیزی است که همه معتزله از آن دم می‌زنند و شرح ابن ابی الحدید، مملو از این گفتارهاست.انتقادی که می‌توان بر کتاب «الانتصار» کرد این است که او نسبتهای ناروا و باطلی را به شیعه داده است که روح تشیع از آن بیزار است، او می‌گوید: «رافضه معتقد است خدایش دارای هیئت و صورت است که گاهی متحرك و گاهی ساکن می‌باشد و پیوسته جا عوض می‌کند.بعد می‌گوید: این عقیده رافضه است، مگر آنان که با معتزله ارتباطی داشتند و توحید را معتقد شدند و رافضه آنان را از خود رانده‌اند.» آنگاه آن عقیده باطل را به هشام بن سالم و مؤمن الطاق و علی بن میثم و هشام بن حکم و سکاك نسبت می‌دهد.

او در قلمرو عقیده، این نوع عقیده زشت را به شیعه نسبت می‌دهد و در قلمرو احکام و عمل می‌گوید: رافضه معتقدند، یک زن را صد مرد می‌تواند در یک روز به عقد خود در آورند و با او نزدیکی کنند.نه استبراء لازم است و نه عده!! (۶۴)

ما درباره این نسبتهای ناروا سخنی نمی‌گوییم، زیرا بی پایه بودن این نسبتها بر اهل تحقیق روشن است.

۱۰ ابو القاسم بلخی کعبی (۲۷۳ ۳۱۷ یا ۳۱۹ ه)

عبد الله بن احمد بن محمود ابو القاسم بلخی معروف به کعبی، از سران معتزله بغداد که در علم کلام از خود آثار فراوانی به یادگار نهاده است.او مدتی در بغداد زیست و آثارش در آنجا منتشر گشت.سپس به بلخ بازگشت و در شعبان ۳۱۹ ه در آنجا در گذشت. (۶۵)

ابن خلکان که خود اشعری است درباره او می‌گوید: او رئیس گروهی از معتزله به نام کعبیه است، آنها می‌گویند که خدا فاقد

اراده است و کارهایش بدون اراده و خواست صادر می‌شود.او از متکلمین بزرگ و دارای آرایی در علم کلام است.او از قبیله بنی کعب بود، ولی در بلخ دیده به جهان گشوده بود، از این جهت او را کعبی و بلخی می گویند. (۶۶)

ابن خلکان به خاطر ناآگاهی از عقاید معتزله چنین نظری را به کعبی نسبت داده است، در حالی که کعبی چنین سخنی را نمی گوید.او هدف بالاتری دارد، مقصود او این است که کار خدا مسبوق به مشیت و اراده حادث نیست، زیرا حدوث اراده در ذات، موجب تغیر و دگرگونی در ذات حق تعالی است و شییء متجدد و متغیر، حادث است و نمی‌تواند قدیم باشد.ولی این مانع از آن نیست که خدا دارای کمال اراده باشد، نه خود اراده حادث را، زیرا اراده از آن نظر کمال است که رمز اختیار و آزادی است و خدا این صفت را به طور کامل دارد.ابن شاکر کسبی در کتاب عیون الأخبار جمله‌ای دارد که همین معنا را روشن می‌سازد. (۶۷)

ابن حجر در ترجمه بلخی می گوید: او کتابهای زیادی به عنوان طعن بر محدثان نوشته است که حاکی از فزونی اطلاعات و تعصب او در مذهب می‌باشد. (۶۸)

نجاشی در ترجمه محمد بن عبد الرحمان به قبه رازی می‌نویسد: ابو الحسین سوسنجردی که از اعاظم علمای شیعه و متکلمین امامیه بود و کتابی در امامت دارد، می گوید: قبر امام هشتم را زیارت نمودم، سپس برای دیدار ابو القاسم به بلخ رفتم و به حضور او رسیدم و کتاب «الانصاف» ابو جعفر بن قبه رازی در امامت همراهم بود.او کتاب الانصاف را مطالعه کرد و نقدی بر آن نوشت و آن را «المسترشد فی الإمامۀ» نامید.من نقد او را همراه خود به شهرستان ری آوردم و به ابن قبه دادم.او نقدی بر نقد نوشت و آن را «المستثبت فی الإمامۀ» نامید و من آن را همراه خود به بلخ آوردم و تسلیم ابو القاسم بلخی کردم.او نقضی بر «المستثبت» نوشت و من آن را به ری آوردم که تسلیم ابن قبه نمایم، وقتی وارد شهر شدم آگاه شدم که او در گذشته است. (۶۹)

تا اینجا با ده نفر از بزرگان معتزله آشنا شدیم که از نظر موقعیت علمی در درجه دوم قرار داشتند و در اینجا دامن قلم را کوتاه می کنیم، زیرا نگارش حیات مجموع دانشمندان معتزله خود به کتاب مستقلی نیازمند است و فقط برای تکمیل مطلب یادی از دو مکتب بغداد و بصره نموده و اسامی گروهی از فارغ التحصیلان هر دو را به صورت اجمال یادآور می‌شویم.

طبقات معتزله

معتزله را می‌توان به دو نوع تقسیم کرد: گاهی از نظر طبقه‌بندی زمانی و گاهی به اعتبار مراکزی که در آنجا تحصیل کرده‌اند.قاضی عبد الجبار آنان را به ده طبقه تقسیم کرده و خود نیز که در سال ۴۱۵ درگذشته است، در آن طبقه و یا در طبقه بعد قرار گرفته است.

حاکم جشمی بیهقی متوفای (۴۹۴ ه) دو طبقه بر آنها افزوده و مجموعا به ۱۴ طبقه رسیده است و ابن المرتضی همه آنها را در کتاب «المنیۀ و الأمل» نقل کرده است.بازگویی این طبقات و شرح حال هر دانشمند معتزلی که در یکی از این طبقات قرار گرفته است، مایه گستردگی سخن و از قلمرو کتاب ما بیرون می‌باشد.از این جهت علاقمندان به دو کتاب یاد شده یعنی «طبقات المعتزلۀ» قاضی عبد الجبار که به ضمیمه کتاب «ذکر المعتزلۀ» تألیف کعبی چاپ و منتشر شده و کتاب «المنیۀ و الأمل» نگارش ابن المرتضی مراجعه کنند.

و اما تقسیم از نظر مرکزی که در آنجا به تحصیل پرداخته‌اند: این تقسیم از دو مرکز فراتر نیست، یکی «بصره» و دیگری

«بغـداد».شـهر نخست زادگاه اعتزال است و واصل بن عطا و عمرو بن عبید و ابو الهذیل علاف و نظام برخاسـته از این مرکزند، ولی در اواخر قرن دوم مرکز دیگری برای معتزله در بغـداد تأسیس شـد و گروهی از فارغ التحصـیلان بصـره به آنجا مهاجرت نمودنـد و نخستین کسـی که این مرکز را تأسیس کرد، بشـر بن معتمر متوفـای (۲۱۰ ه) است.آنگـاه در ایـن مرکز گروهی به تحصـیل پرداخته و طبعا در قسـمتی از مسائل با فارغ التحصیلان بصره اختلاف نظر پیدا کردند.این دو مرکز برای خود اساتید و فارغ التحصـیلانی دارند که هر گروه با ویژگی خاصی از گروه دیگر متمایز است، ولی معمولا بغدادیها به اهل بیت نزدیکتر از بصریها هستند.اینک در اینجا مشایخ و بزرگان هر دو مکتب را فهرست‌وار می‌نگاریم:

مشایخ اعتزال بصره

۱ واصل بن عطا (م ۱۳۱ ه).
۲ عمرو بن عبید (م ۱۴۳ ه).
۳ ابو الهذیل علاف (م ۲۳۵ ه).
۴ ابراهیم بن سیار نظام (م ۲۳۱ ه).
۵ علی الاسوار (م در حدود ۲۰۰ ه).
۶ معمر بن عباد سلمی (م ۲۱۵).
۷ عباد بن سلیمان (م ۲۲۰ ه).
۸ هشام فوطی (م ۲۴۶ ه).
۹ عمرو بن بحر جاحظ (م ۲۵۶ ه).
۱۰ ابو یعقوب شحام (م ۲۳۰ ه).
۱۱ ابو علی جبایی (م ۳۰۳ ه).
۱۲ ابو هاشم جبایی (م ۳۲۱ ه).
۱۳ ابو عبد الله الحسینی بن علی بصری (م ۳۶۷ ه).
۱۴ ابو اسحاق بن عیاش (استاد قاضی).
۱۵ قاضی عبد الجبار (م ۴۱۵ ه).

مشایخ اعتزال بغداد

۱ بشر بن معتمر (م ۲۱۰ ه).
۲ ثمامهٔ بن اشرس (م ۲۳۴ ه).
۳ جعفر بن مبشر (م ۲۳۴ ه).
۴ جعفر بن حرب (م ۲۳۶ ه).
۵ احمد بن أبی دوأد (م ۲۴۰ ه).

۶ محمد اسکافی (م ۲۴۰ ه).

۷ ابو الحسین خیاط (م ۳۱۱).

۸ ابو القاسم بلخی کعبی (م ۳۱۷).

برای آگاهی از نقاط اختلاف میان این دو مکتب، به موارد مختلف از شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید مراجعه کنید.

پی‌نوشتها

۱ احمد بن یحیی المرتضی، المنیۀ و الأمل: ص.۱۹

۲ سید مرتضی، الغرر و الدرر: ج ۱، ص.۱۶۸

۳ نهج البلاغۀ: خطبه.۶۰

۴ سید مرتضی، الغرر و الدرر: ج ۱، ص.۱۶۶

۵ ابن ندیم، فهرست: فن اول از مقاله پنجم/.۲۰۳

۶ ابن المرتضی، المنیۀ و الأمل: ص.۲۲

۷ سید مرتضی، الدرر و الغرر: ج ۱، ص.۱۷۰

۸ بحرانی، البرهان: ج ۱، ص ۴۲۰، حدیث ۲ و.۳

۹ ۱۰ سید مرتضی، ۱۷۶.۱۷۷

۱۱ بحار الأنوار ۴۷:.۲۱۳

۱۲ سید مرتضی، الدرر و الغرر: ج ۱، ص ۱۷۸، ابن خلکان، و فیات الأعیان: ج ۲، ص.۴۶۲

۱۳ سید مرتضی، الدرر و الغرر: ۱/۱۷۸.۱۷۹

۱۴ طبرسی، الاحتجاج: ج ۲، ص.۲۰۲

۱۵ قرآن درباره قریش می‌فرماید: (بل هم قوم خصمون) (زخرف/۵۸) خوارج در مناظرات خود هنگامی که از پاسخ ابن عباس عاجز ماندند، این آیه را برای او خواندند.

۱۶ قاضی عبد الجبار همدانی، طبقات المعتزلۀ: ص.۲۵۴

۱۷ ابن ندیم، الفهرست: فن سوم از مقاله نخست، ص.۳۹

۱۸ ابن خلکان، وفیات الأعیان: ۲۶۶./۴

۱۹ المنیۀ و الأمل: ص.۲۸

۲۰ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغۀ: ج ۱۹، ص.۶۰

۲۱ تاریخ بغداد: ج ۳، ص.۳۶۶

۲۲ ابن ندیم، فن اول از مقاله ششم: ص.۲۰۵

۲۳ فضل الإعتزال و طبقات المعتزلۀ: ص.۷۰

۲۴ فضل الاعتزال و طبقات المعتزلۀ/.۲۶۴

۲۵ سید مرتضی، الدرر و الغرر: ج ۱، ص.۷۸

۲۶ سید مرتضی، امالی مرتضی: ج ۱، ص.۱۸۹

۲۷ عبد القاهر بغدادی، الفرق بین الفرق: ص.۱۳۰

۲۸ قاضی عبد الجبار، فضل الاعتزال: ص ۲۶۴، ابن المرتضی، المنیۀ و الأمل: ص.۲۹

۲۹ الفرق بین الفرق: ص.۱۳۹

۳۰ (و هو معکم أنما کنتم): (حدید/۱۴).

۳۱ بغدادی، الفرق بین الفرق: ص.۱۳۲

۳۲ اشعری، مقالات الإسلامیین: ص.۲۲۵

۳۳ اسراء/۸۸ (قل لئن اجتمعت الإنس و الجن علی أن یأتوا بمثل هذا القرآن لا یأتون بمثله و لو کان بعضهم لبعض ظهیرا).

۳۴ ابن ندیم، الفهرست: فن اول از مقاله پنجم، ص.۲۱۷

۳۵ وفیات الاعیان: ج ۴، ص ۲۶۷ و ما قسمتی از مناظرات او را در بخش دوم این فرهنگ ص ۱۸ (بخش اشاعره) آوردیم.

۳۶ ابن المرتضی، المنیۀ و الأمل: ص.۴۶

۳۷ تاریخ بغداد: ۵۵./۱۱

۳۸ ابن خلکان، و فیات الأعیان: ۱۸۳./۳

۳۹ قاضی عبد الجبار، طبقات المعتزلۀ: ۳۰۴./

۴۰ الفهرست، فن اول از مقاله پنجم: ص.۲۲۲

۴۱ تاریخ بغداد: ۱۱۳./۱۱

۴۲ همان مدرک.

۴۳ هر دو از طبقه دهم از طبقات معتزله هستند.

۴۴ فضل الاعتزال و طبقات المعتزلۀ، مقدمه به قلم فؤاد سید: ص.۱۳۱

۴۵ امالی مرتضی: ج ۱، ص ۱۸۶.۱۸۷

۴۶ قاضی عبد الجبار، فضل الاعتزال: ص.۲۶۵

۴۷ لسان المیزان: ج ۳، ص ۳۶۸، شماره ترجمه:.۱۵۳۹

۴۸ ابن المرتضی، المنیۀ و الأمل: ص ۳۱.۳۳

۴۹ ابن ندیم، الفهرست، فن اول از مقاله پنجم: ص.۲۰۷

۵۰ الفرق بین الفرق: ص.۱۷۲

۵۱ مجلسی، بحار الأنوار: ج.۵

۵۲ فضل الاعتزال: ص.۲۶۷

۵۳ تاریخ بغداد: ۴۱۶./۵

۵۴ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغۀ: ج ۴، ص ۶۳، سخنی را که از قاضی نقل کرده است، در طبقات قاضی که فؤاد سید آن را تحقیق کرده و منتشر ساخته است، موجود نیست و این حاکی از آن است که این نسخه ناقص یا منحرف است.

۵۵ ابن ندیم، الفهرست، فن اول از مقاله پنجم: ص.۲۱۲

۶۵ ذهبی، میزان الاعتدال: ج ۱، ص ۹۷ شماره ترجمه:.۳۷۴

۵۷ العبر فی خبر من غبرا: ۳۳۹ حوادث سال.۲۴۰
۵۸ الفصول المختارة: مطبوع در حاشیه الكامل مبرد.
۵۹ الفرق بین الفرق: ص.۱۷۴
۶۰ فضل الاعتزال: ص.۲۷۵
۶۱ ابن خلكان، وفیات الأعیان: جلد ۳، ص ۴۷۱.۴۷۳
۶۲ فضل الاعتزال: ص ۲۹، اگر او از درس جعفر بن مبشر بهره گرفته باشد، باید از عمر نسبتا طولانی بهره‌مند باشد.
۶۳ ابن المرتضی، المنیة و الأمل: ص ۴۹.۵۰
۶۴ الانتصار: ۸ ۱۴۴،.۸۹
۶۵ خطیب بغدادی، تاریخ بغداد: ج ۹، ص.۳۸۴
۶۶ وفیات الأعیان: ج ۳، ص ۴۵، شماره ترجمه:.۳۳
۶۷ عیون الأخبار: ج ۷، ص ۱۰۶، مخطوط دار الكتب المصریة.
۶۸ لسان المیزان: ج ۳، ص.۲۵۲
۶۹ نجاشی، فهرست: شماره.۱۰۲۳
کتاب: فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی ج ۴ ص ۲۴۵
نویسنده: استاد جعفر سبحانی

اشاعره

پیشوای مذهب اشعریه

معرفی

پیش از این یادآور شدیم که در آغاز قرن چهارم هجری ابو الحسن اشعری در بصره به دفاع از عقاید اهل حدیث و مخالفت‌با آرای معتزله قیام کرد و مکتب کلامی او در جهان تسنن شهرت به سزایی یافت. اینک طی چند درس به بررسی زوایای مختلف آن می‌پردازیم.

۱ - شخصیت و آثار علمی اشعری

ابو الحسن علی بن اسماعیل اشعری به سال ۲۶۰ هجری قمری (آغاز غیبت صغری) در بصره به دنیا آمد، و به سال ۳۲۴ یا ۳۳۰ در بغداد در گذشت. پدرش اسماعیل بن اسحاق، مکنی به «ابی بشر» از طرفداران اهل حدیث‌بود. از این رو، جهت اشعری در کودکی با عقاید اهل حدیث‌خود گرفت، ولی در دوران جوانی به مکتب اعتزال گرایش یافت و تا چهل سالگی آن روش را پیمود، اما بار دیگر به جانبداری از عقاید اهل حدیث قیام کرد. اشپی تا درباره او گفته است:

«اشعری در کودکی متشرع، و در جوانی معتزلی بود، و زندگی او آیینه تمام نمای عجز کودکانه آن یک، و نارسایی و

ناتمامی این یک، محسوب می‌شود». (۱)

هواداران اشعری درباره زهد و عبادت او به مبالغه گویی پرداخته و حکایات افسانه‌ای نقل کرده‌اند. (۲) از مطالعه آثار اشعری به دست می‌آید که وی متفکری خوش استعداد و صاحب قریحه و محققی پرتلاش بود و از نوعی نبوغ نیز بهره داشت. او در جهت رفع تضاد میان عقل گرایی معتزله و ظاهر گرایی اهل حدیث کوشش بسیار کرد. هانری کوربن فرانسوی در این باره گفته است:

«خواه کوشش اشعری را کوشش موفق تلقی کنند یا به علت فقدان قدرت کافی در حل مسائل ما وراء الطبیعهٔ، مساعی وی را با شکست رو به رو بدانند، با این همه، او با پاکدلی کامل در پی آن بود تا مقارنه دو نظرگاه درباره قرآن را از حیث‌حدوث و قدم حفظ کند». (۳)

اشعری در سخنوری و فن مناظره مهارت کامل داشت. مناظره معروف او با ابو علی جبایی و سخنرانی‌های او در مسجد جامع بصره در روزهای جمعه، در موفقیت و شهرت او نقش مؤثری داشت. علاوه بر این به نویسندگی نیز مبادرت ورزید و به نشر عقاید و آرای خود پرداخت. ابن عساکر، اسامی ۹۸ کتاب را که اشعری تا سال ۳۲۰ تالیف کرده، نام برده است، ولی از آثار معروف او و آنچه بر جای مانده چهار کتاب است:

۱ - مقالات الاسلامیین، که از مشهورترین تالیف او و از مصادر معروف در علم ملل و نحل به شمار می‌رود. بر خلاف آنچه در کتاب «تاریخ فلسفه در جهان اسلامی» (۴) آمده است، مقالات الاسلامیین نخستین اثر در نوع خود نیست، زیرا قبل از او سعد بن عبد الله اشعری (متوفای ۳۰۱) کتاب «المقالات و الفرق» و نوبختی کتاب «الآراء و الدیانات» را تالیف کرده بودند.

۲ - استحسان الخوض فی علم الکلام. این کتاب - چنانکه از نامش هویداست - در رد طریقه ظاهرگرایان، که استدلالهای کلامی را بدعت و حرام می‌دانستند، تالیف شده است، و به طور مکرر به صورت جداگانه و نیز در ذیل کتاب «اللمع» طبع گردیده است.

۳ - اللمع فی الرد علی اهل الزیغ و البدع.

۴ - الابانهٔ عن اصول الدیانهٔ. این دو کتاب تفاوتهایی با یکدیگر دارند که مهمترین آنها عبارت است از: اولا در کتاب «اللمع» از روش استدلال عقلی استفاده شده، ولی در کتاب «الابانهٔ» از روش استدلال نقلی پیروی گردیده است، ثانیا کتاب «الابانهٔ» ناظر به عقاید و آرای حنابله و اهل حدیث‌بوده و در دفاع از آنهاست، ولی کتاب «اللمع» در صدد اثبات عقاید خود اشعری است، بدون آنکه به آراء و عقاید اهل حدیث عنایتی داشته باشد.

۲ - علل اعتزال شیخ از مکتب اعتزال

درباره اینکه چرا اشعری از مکتب اعتزال روی برتافت، آرای مختلفی ابراز شده است. از عبارت شهرستانی چنین استفاده می‌شود که مناظرات کلامی او با استادش ابو علی جبایی و ناتوانی وی بر پاسخگویی به اشکالات اشعری موجب کناره‌گیری او شد، چنانکه گفته است:

«معتزله و سلف در هر زمانی درباره صفات اختلاف داشتند. سلف که به «صفاتیه» معروف بودند، در مخالفت‌با معتزله از روش کلامی استفاده نمی‌کردند، و تنها به سخنان اقناعی بسنده نموده و به ظواهر کتاب و سنت تمسک می‌کردند... تا اینکه میان ابو الحسن اشعری و استادش ابو علی جبایی درباره برخی از مسائل حسن و قبح مناظره‌ای رخ داد، و اشعری، جبایی را ملزم کرد.

در نتیجه اشعری از او اعراض کرد و به طریقه سلف روی آورد و با استفاده از روش کلامی به دفاع از مذهب آنان پرداخت». (۵)

هانری کوربن دو مطلب را عامل تغییر جهت اشعری دانسته که عبارت است از:

۱ - روش فکری معتزله، که برای عقل ارزش مطلق قائل است، به محو دین منتهی می گردد، زیرا عقل، بدون قید و شرط جانشین ایمان می‌شود. هر گاه عقل فراتر از مسلمات دینی باشد، پس ایمان به خدا و آنچه از جانب او نازل شده است چه فایده‌ای دارد؟

۲ - از دیدگاه قرآن ایمان به غیب اصل اساسی حیات دینی به شمار می‌رود، و ایمان به غیب فراتر از دلایل عقلی است، بنابر این اتکا به عقل به عنوان دلیل مطلق در قلمرو دینی با اصل ایمان به غیب ناسازگار است. ولی در مکتب اشعری در عین اینکه در قلمرو دلایلی که باید برای عقاید جزمی و اصول دین آورده شود، دلیل عقلی ارزش ویژه‌ای دارد و بر خلاف ظاهرگرایان، توسل به دلیل عقلی بدعت و زندقه به شمار نمی‌رود، با این حال عقل در مقابل ایمان و مسلمات دینی حجت مطلق شناخته نمی‌شود. (۶)

ولی هیچ یک از دو وجه مزبور درباره روش فکری معتزله صحیح نیست، زیرا آنان عقل را برای ظواهر دینی مقدم دانسته‌اند، نه بر مسلمات دینی. و نیز آنان عقل را حجت لازم می‌دانند، نه حجت کافی. اساسی‌ترین پایگاه مکتب اعتزال اصل حسن و قبح عقلی است، و مدعای آنان در این باره ایجاب جزئی است، نه ایجاب کلی.

کوربن در دلیل دوم خود اصل ایمان به غیب را با شناخت‌حقیقت آن با یکدیگر خلط کرده است، آنچه باید به آن ایمان داشت، واقعیت غیب است که بخشی از آن بر پایه عقل مستقل اثبات می گردد، و بخش دیگر آن از طریق شرع، و آنچه فراتر از عقل است، شناخت تمام عیار حقیقت غیب است و به همین دلیل است که درباره معارف بلند توحیدی، توانایی عقل عادی محدود است و باید از هدایت‌های وحی (عقل برتر) استمداد کند.

بنابر این اعتقاد به استقلال در پاره‌ای از معارف با محدودیت توانایی آن و نیازمندی‌اش به هدایت‌های وحی هیچ گونه ناسازگاری وجود ندارد و پنهان ماندن این واقعیت روشن برای محقق واقع اندیشی چون کوربن شگفت‌آور است.

۳ - وجه دیگری که در این باره گفته شده این است که اشعری به انگیزه اصلاح عقاید اهل حدیث‌به مخالفت‌با آرای معتزله که در آن زمان بر اکثریت افکار مسلمانان حکومت داشت، قیام کرد، زیرا این عقاید که در آن روزگار بر اکثریت افکار مسلمانان حکومت می کرد، با افکار انحرافی و شرک‌آمیزی چون تجسیم، تشبیه و جبر آمیخته بود، و اصلاح آنها جز با اعلان انصراف اشعری از مکتب معتزله و اعلان وفاداری به عقاید اهل حدیث امکان پذیر نبود. (۷)

آنچه از ظاهر این توجیه به دست می‌آید این است که اشعری در واقع با عقاید معتزله و روش فکری آنان مخالف نبود، و کناره گیری او از این مکتب صرفا یک ترفند کلامی و به انگیزه مصلحت اندیشی برای مسلمانان بود، تا به این وسیله آنان را از خطر تجسیم و تشبیه برهاند. ولی واقعیت‌های تاریخی با توجیه مزبور سازگار نیست، زیرا:

اولا ـ مجسمه و مشبهه تنها گروهی از اهل حدیث را تشکیل می‌دادند، که گاهی از آنان به «حشویه» تعبیر می‌شود، و عقاید آنان مورد قبول اهل الحدیث نبود، چنانکه ابن خزیمه گفته است:

«انا نثبت لله ما اثبته الله لنفسه و نقر بذلک بالسنتنا و نصدق بذلک بقلوبنا من غیر ان نشبه وجه خالقنا بوجه احد المخلوقین، و عز ربنا عن ان نشبهه بالمخلوقین». (۸)

ما برای خداوند صفتی را که او خود برای خود اثبات نموده، اثبات می کنیم، و به آنها ایمان داشته و بر زبان می‌آوریم، بدون

اینکه وجه خداوند را به وجه یکی از آفریده‌های او تشبیه کنیم.

ثانیا آنچه از مراجعه به کتابها و آرای برجای مانده از اشعری به دست می‌آید، این است که وی حقیقتا با عقاید و مبادی کلام اعتزال مخالفت می‌ورزید، و مخالفت او ظاهری و صوری نبود.

۴ – مؤلفان کتاب تاریخ فلسفه در جهان اسلامی در این باره گفته‌اند: «شاید علت کافی، شکافی بود که در جامعه اسلامی پدید آمده بود، و بیم آن می‌رفت که موجب نابودی دین گردد و اشعری که مردی مسلمان و پرهیزگار بود نمی‌خواست دین خدا و سنت رسول او یکسره فدای عقاید معتزله شود، که پیروی از عقل، ایشان را به ابراز عقایدی وادار ساخته بود که اسلام صحیح بدان اقرار نداشت. نیز نمی‌خواست قربانی محدثین و مشبهه گردد که تنها به ظاهر نص توجه داشتند. نه به روح و حقیقت آن، که دین را به جمود و تحجر سوق می‌داد، بدان گونه که عقل را راضی نمی‌ساخت و احساسات دینی را سیراب نمی‌کرد. اشعری می‌خواست میان روش عقل و اصحاب نص (ظاهرگرایان) راه میانه‌ای را برگزیند، راهی که نجات اسلام و خشنودی اکثریت مسلمانان در آن باشد». (۹)

تحقیق و بررسی

در اینجا باید دو مطلب را از یکدیگر جدا کرد: یکی اینکه چرا اشعری از مکتب معتزله اعتزال جست؟ و دیگر اینکه انگیزه او بر اعلان مخالفت‌با آنان و طرح مکتب جدید چه بود؟

در پاسخ سؤال نخست‌باید گفت: وی عقاید و آرای معتزله را درباره مسائل مختلف کلامی و به ویژه درباره توحید و عدل نادرست می‌دانست. دلایل وی بر نادرستی عقاید معتزله در آثار کلامی وی و نیز در کتب ملل و نحل نقل گردیده است، چنانکه مناظره او با استادش ابو علی جبایی درباره قاعده اصلح مشهور است.

اینکه انگیزه وی بر اعلان مخالفت‌با معتزله چه بود، کاملا روشن نیست، ولی با توجه به آراء و نظریات وی درباره موضوعات کلامی مورد اختلاف میان معتزله و اهل حدیث، و مخالفت وی با هر دو گروه می‌توان حدس زد که وی در صدد ارائه طرحی برای اصلاح عقاید دینی از لغزشهایی که بر پایه عقل گرایی معتزله و ظاهر گرایی اهل حدیث احساس می‌کرد بر آمد و به تعدیل آن دو مبادرت ورزید. بنابر این از وجوه یاد شده درباره انگیزه مخالفت اشعری با معتزله، وجه اخیر، استوارتر از وجوه دیگر است، و اما اینکه آیا اشعری در ایفای این رسالت توفیق یافت‌یا نه، در بحث آینده روشن خواهد شد.

شاید به دلیل همین آرمان اصلاح طلبی بوده است که وی درباره مذاهب فقهی اهل سنت، موضع بی طرفی اتخاذ کرده است، چنانکه برخی او را شافعی پنداشته‌اند و برخی مالکی و برخی حنبلی. گویا وی در این اندیشه بوده است که رضایت مذاهب و فرق مختلف اهل سنت را جلب نماید، چنانکه ابن عساکر از او نقل کرده که گفته است: «همه مجتهد بوده، و بر حقند، در اصول اختلافی ندارند، اختلافشان در فروع است». (۱۰)

پی‌نوشتها

۱ – سیر فلسفه در ایران، اقبال لاهوری، ص ۵۷.

۲ – ر. ك: بحوث فی الملل و النحل، ج ۲، ص ۱۶ – ۱۷.

۳ – تاریخ فلسفه اسلامی، هانری کوربن، ترجمه اسد الله مبشری، ص ۱۶۱ – ۱۶۲.
۴ – ر. ک: تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، حنا الفا خوری، خلیل الجر، ترجمه عبد المحمد آیتی، ج ۱، ص ۱۴۷.
۵ – ملل و نحل، شهرستانی، ج ۱، ص ۳۲.
۶ – تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۵۸.
۷ – بحوث فی الملل و النحل، ج ۲، ص ۲۳.
۸ – التوحید و اثبات صفات الرب، ص ۱۱.
۹ – تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ج ۱، ص ۱۴۶ – ۱۴۷.
۱۰ – همان، ص ۱۴۷.

کتاب: فرق و مذاهب کلامی، ص ۱۷۹
نویسنده: علی ربانی گلپایگانی

تحولات در مذهب اشعری و عقل گرایان

۱ – عکس العمل‌ها در برابر اشعری

دانستیم که ابو الحسن اشعری در آغاز قرن چهارم هجری به مخالفت‌با مکتب معتزله قیام کرد و به تحکیم و نشر آرای کلامی خود پرداخت. وی در اواخر عمر خود مشاهده کرد که عده‌ای شاگرد و پیرو بر او گرد آمده و اندیشه‌های وی را به عنوان پناهگاهی در مقابل قشریگری اهل حدیث و عقل گرایی افراطی معتزله ستایش می‌کنند. بدین جهت می‌توان گفت: مکتب اشعری در زمان حیات بنیانگذار آن شکل گرفت. و از همان روزهای نخست‌با مخالفتهایی رو به رو گردید.
قبل از دیگران، معتزلیان که از تغییر جهت ناگهانی شاگرد قدیم مکتب خود دلتنگ گردیده بودند، به مخالفت‌با او برخاستند. علاوه بر آنان، ظاهر گرایان، و پیشاپیش آنان حنبلیان نیز با تردید و تحیر با وی برخورد کردند و گفتند: این تازه وارد کیست که در عین ادعای کناره گیری از معتزله باز هم جرات ندارد که بی کم و کاست، به نصوص و ظواهر دینی، مانند اهل حدیث استناد کند؟
از سوی دیگر در همان زمان که اشعری در بصره و بغداد به اصلاح عقاید دینی پرداخت، در سمرقند (واقع در مشرق سرزمین اسلامی) نیز ابو منصور ماتریدی (م ۳۳۳) با آرمانی مشابه اشعری ظهور کرد، و شاگردان نزدیک او کوشش مکتب اشعری را به عنوان یک اصلاح ناقص و ناموفق به حساب می‌آورند و مکتب او را به محافظه‌کاری و ابن الوقت‌بودن متهم می‌کردند، و از عقاید ماتریدی به عنوان احیا کننده تسنن کامل دفاع می‌کردند.

۲ – تحولات سیاسی و رسمیت‌یافتن مذهب اشعری

از نظر سیاسی نیز تا زمان به قدرت رسیدن سلجوقیان (حدود نیمه قرن پنجم هجری) مکتب اشعری از موقعیت‌خوبی برخوردار نبود. زیرا قبل از آنان بیش از یک قرن (۳۲۱ – ۴۴۷) آل بویه حکومت می‌کردند. در زمان حکومت آل بویه شرایط مناسبی

برای عقل گرایان به وجود آمد و اشاعره وضـعیت مطلوبی نداشتند، زیرا آنان از یک طرف پیرو مذهب شیعه بودند، که مدافع عقل گرایی است، و از طرف دیگر برخی از آنان اهل فضل و علم و ادب و مـدافع آزاد اندیشـی بودنـد. بـدین جهت در دربار آل بویه مکتب شـیعه و مکتب اعتزال رونق یافت. ابن العمید و همچنین صاحب بن عباد، وزیران دانشـمند آل بویه، هر دو ضـد اشعری بودند. (۱)

با به قدرت رسـیدن سـلجوقیان وضعیت‌به سود اشعریان تغییر کرد و مذهب اشعری در جهان تسنن مقامی ممتاز به دست آورد، زیرا توسـط نظام الملك وزیر سـلجوقی (م ۴۸۵) مقرر شـد که در دو مـدرسه نظامیه بغـداد و نیشابور، تعلیمات بر وفق مـذهب اشـعری باشد. از آن پس مذهب اشـعری، مذهب رسـمی اهل سـنت گردید. اشاعره از این موقعیت اسـتفاده کرده و به مبارزه با فرقه‌های کلامی مخالف خود برخاستند.

مخـالفت آنـان، علاوه بر انگیزه کلامی، انگیزه سیاسـی نیز داشت، زیرا در برخی مـوارد حکـومت‌هـایی که از مخالفـان آنـان حمایت می‌کردند، با حکومت‌های مدافع آنان در ستیز بودند.

هانری کوربن فرانسوی درباره مخالفت غزالی با باطنیان و فیلسوفان گفته است:

«هـدف دشـمنی غزالی با باطنیان و فیلسوفان، در عین حال، خصومت‌با حکومت فاطمی قاهره بود، زیرا آنان حکومت فیلسوفان را حفظ می‌کردند و از اصول عقاید باطنی به نفع خود فایده می‌جستند». (۲)

مؤلفان تاریخ فلسـفه در جهان اسـلامی نیز درباره مخالفت غزالی با باطنیه گفته‌انـد: «خطر باطنیه برای اسـلام سـخت‌تر از خطر زنادقه و مجوس - مثلا - نبود، بلکه اگر خطری داشـتند، پیش از آنکه متوجه اسـلام باشد، متوجه دستگاه خلافت‌بود. جبهه‌ای کـه غزالی در برابر بـاطنیه گشـوده بـود، بیشـتر از جنبـه سیاسـی بـود تـا از جنبـه دینی. ایـن مطلب از آنچه وی در آغـاز کتـاب «المستظهریه» یا «فضایح الباطنیة و فضایل المستظهریه» آورده است، به روشنی استفاده می‌شود». (۳)

۳ - عقل گرایان اشعری

مقدمه

اگر چه با پیروزی ظاهر گرایان بر معتزله ستاره عقل گرایی در جهان تسنن افول کرد، ولی موجب اضمحلال کامل آن نگردید و نه تنها هواداران مکتب اعتزال تا قرنها بعد با استفاده از فرصت‌های مناسب از مکتب خود دفاع کردند، بلکه در میان متکلمان اشـعری نیز چهره‌هـای شـاخص و برجسـته‌ای به چشم می‌خورنـد که تفکر عقلانی را ارج نهاده و در مواردی با عقایـد اشـعری مخالفت ورزیده و یا به اصلاح آن همت گماردند.

الف: خیالی و عبد الحکیم

مؤلفان تاریـخ فلسـفه در جهان اسـلامی در این باره گفته‌اند: «طولی نکشـید که عقاید اشـعریان دسـتخوش تطورات و تحولات شـد، یعنی اشـعریان به عقل گرایش بیشتری یافتنـد، تا آنجا که آن را بر نص ترجیـح دادند، و چنانکه خیالی و عبد الحکیم در حواشـی خود بر «عقایـد نسـفی» گفتنـد: «در مواردی که نص حاکی از چیزی باشد که عقل آن را ممتنع شـمارد، باید به تاویل آن پرداخت چه عقـل بر نقـل مقـدم است. عقـل اصل است و نقل فرع، زیرا نقل موقوف است‌بر اثبات صانع و اثبات عالمیت و

قدرت او. پس در ابطال عقل به وسیله نقل، ابطال اصل است‌به وسیله فرع، و این هم ابطال عقل است و هم ابطال نقل». (۴)

ب: شیخ محمد عبده

در میان متاخرین اشاعره عقل گرایان بسیاری ظاهر شدند که از آن جمله شیخ محمد عبده (متوفای ۱۳۲۳) را می‌توان نام برد. وی از مکتب اشعری پیروی می‌کرد، ولی در مسائل مورد اختلاف میان اشاعره و معتزله، آرا و نظریاتی ابراز کرد که با عقاید اشاعره مخالفت آشکار دارد.

مناسب است نظریه وی درباره مساله حسن و قبح عقلی را - که از مهمترین مسائل مورد اختلاف میان معتزله و اشاعره است - یادآور شویم:

وی در تفسیر آیه «یامرهم بالمعروف و ینهاهم عن المنکر» (۵) گفته است: «معروف آن است که عقل‌های سالم آن را نیکو دانسته و قلبهای پاک به دلیل هماهنگی آن با فطرت و مصلحت، آن را می‌پسندند، و منکر آن است که عقل‌های سالم آن را انکار کرده و قلبهای پاک را از آن متنفر می‌گردند، ولی تفسیر معروف به آنچه شریعت‌به آن امر کرده، و تفسیر منکر به آنچه شریعت از آن نهی کرده است از قبیل تفسیر آب به آب است، و معنای این سخن ما طرفداری مطلق از معتزله و مخالفت‌با اشاعره در مساله حسن و قبح عقلی نیست. ما با بخشی از نظریه آن دو موافق و با بخشی از آن مخالفیم. بر این اساس توانایی عقل را بر درک حسن افعال به کلی انکار نمی‌کنیم (چنانکه اشاعره منکر آنند) ولی چیزی را هم بر خداوند واجب نمی‌دانیم (چنانکه معتزله عقیده دارد)». (۶)

قبول اینکه عقل مستقلا بر درک حسن و قبح برخی از افعال تواناست، مخالفت صریح با مکتب اشعری است، و کسانی که با مساله «وجوب علی الله» مخالفت کرده‌اند، آن را نادرست تفسیر کرده و چنانکه محقق طوسی یادآور شده، مفاد وجوب کلامی را با وجود فقهی خلط کرده‌اند. (۷)

ج: شیخ شلتوت

شیخ شلتوت نیز یکی از متاخرین عقل گرای اهل سنت است. وی در مساله جبر و اختیار نظریه کسب اشعری را در حل معضل جبر کافی ندانسته و گفته است: «تفسیر کسب به تقارن عادی میان فعل و قدرت انسان، بدون آنکه قدرت او در تحقق فعل تاثیری داشته باشد، علاوه بر اینکه با اصطلاح لغوی آن و نیز با اصطلاح قرآنی آن هماهنگ نیست، از عهده تصحیح و توجیه مساله تکلیف و اصل عدل (الهی) و مسئولیت (انسان) بر نمی‌آید، زیرا مقارنت مزبور، نتیجه ایجاد فعل توسط خداوند در ظرف قدرت انسان است، نه مقدور و مخلوق انسان، تا مصحح نسبت فعل به انسان باشد، و فعل همان گونه که با قدرت انسان مقارنت دارد، با سمع و بصر و علم انسان نیز مقارن است.

در این صورت قدرت چه امتیازی دارد که مقارنت فعل با آن موجب نسبت دادن فعل به انسان شناخته می‌شود؟»

وی آنگاه نظریه خود را در این باره ابراز کرده و گفته است:

«نظر من این است که خداوند قدرت و اراده را در انسان عبث و بیهوده نیافریده است، بلکه این دو، مناط تکلیف و جزا، و ملاک انتساب افعال به انسان‌اند، هر گاه انسان طریق خیر یا شر را برگزیند خداوند وی را به طور قهری از ادامه آن باز نمی‌دارد. هر چند انسان و قدرت و اختیار او همگی به مشیت و قدرت خدا و مقهور او هستند، او اگر بخواهد می‌تواند جاذبه خیر را به کلی از او بگیرد، تا شر سراسر ذات او را فرا گیرد، و نیز اگر بخواهد می‌تواند جاذبه بدی را از او سلب نماید تا

خوبی ذات او را احاطه کند، ولی حکمت الهی در مساله تکلیف و آزمایش همان را اقتضا می‌کند که در انسان ترسیم گردیده است» (۸).

پی‌نوشتها

۱ - آشنایی با علوم اسلامی (کلام - عرفان)، مرتضی مطهری، ص ۵۱.

۲ - تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۶۵.

۳ - تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ج ۲، ص ۵۴۲.

۴ - همان، ص ۱۵۴ - ۱۵۵.

۵ - اعراف / ۱۵۶.

۶ - المنار، ج ۹، ص ۲۲۷.

۷ - تلخیص المحصل، ص ۳۴۲، در این باره به کتاب القواعد الکلامیه، تالیف نگارنده، رجوع شود.

۸ - بحوث فی الملل و النحل، ج ۲، ص ۱۵۳، به نقل از تفسیر القرآن الکریم، شیخ شلتوت، ص ۲۴۰ - ۲۴۲.

کتاب: فرق و مذاهب کلامی، ص ۱۹۵

نویسنده: علی ربانی گلپایگانی

عقاید اشاعره

عقاید اشاعره

ابو الحسن اشعری، کلام خود را بر چهار رکن، و هر رکن را بر ده اصل به شرح ....نهاده است:

رکن اول: در ذات الهی اصول دهگانه آن از این قرار است: خداوند وجود دارد، واحد است، قدیم است، جوهر نیست، جسم نیست، عرض نیست، مخصوص به وجهتی یا که در مکانی باشد نیست، ممکن است دیده شود و همیشه باقی است.

رکن دوم: در صفات الهی اصول دهگانه آن از این قرار است: خدا حیّ است، عالم است، قادر است، صاحب اراده است، سمیع است، بصیر است، متکلّم است، محل حوادث نیست، کلامش قدیم است، علم و اراده‌اش ازلی و قدیم است.

رکن سوم: در افعال الهی اصول دهگانه آن از این قرار است: خدا خالق افعال بندگان است، افعال بندگان مکتسب از خود آنهاست، صدور آن افعال را خدا خواسته، خلق و اختراعی که خدا کرده از روی احسان است، برای خدا تکلیف ما لا یطاق مانعی ندارد و جایز است، خداوند می‌تواند مردم بی‌گناه را عذاب کند، خدا پای بند مصالح بندگان خود نیست، واجب آن را گویند که شرع واجب دانسته است، مبعوث شدن انبیاء ممکن است، نبوت محمد (ص) رسول اللّه از معجزات ثابت‌خداوند است.

رکن چهارم سمعیات: اصول آن هم ده است: قیامت، نکیر و منکر، عذاب قبر، میزان و ترازوی عدل، پل صراط، وجود جنت و نار، احکام امامت، فضیلت صحابه به ترتیب خلافت: ابوبکر، عمر، عثمان، علی، شرایط امامت، و در صورت نبودن امام واجد

شرایط، اطاعت از احکام سلطان وقت است.
اشعری گوید که باریتعالی عالم به علم، قادر به قدرت، حی به حیات، مرید به اراده، متکلم به کلام، سمیع به سمع، بصیر به بصر است.
تکلیف ما لایطاق و لو در امری محال بر وی جایز است.
ایمان تصدیق به قلب، و قول به زبان، و عمل به ارکان و فروع شرع است، و هر که قلبا ایمان داشته باشد، و بمیرد مؤمن و ناجی است، و جز به انکار چیزی از احکام شرع از ایمان خارج نمی‌شود.
صاحب گناه کبیره، اگر بدون توبه از این عالم رود حکم او با خداستیا خداوند او را به رحمتخودش می‌آمرزد، یا به شفاعت پیغمبر از گناه او درمی‌گذرد، زیرا در حدیث آمده است که پیغمبر فرمود: «شفاعتی لاهل الکبائر من امتی»، یعنی من از متخودم که مرتکب کبیره شده‌اند شفاعت می‌کنم. یا این که خداوند او را به اندازه جرمش عذاب می‌کند، و سپس او را به بهشت اندر می‌آورد، و جایز نیست مانند کفّار در آتش جاودان بماند.
واجبات شرع همه سمعی هستند، یعنی باید از «قرآن» و «حدیث» از راه گوش به ما رسیده باشد. «عقل» چیزی را واجب نمی‌سازد، و مقتضی تحسین و تقبیح نیست، معرفتخداوند از روی «عقل» حاصل شود، و از راه سمع یعنی «قرآن» و «سنت» واجب گردد، زیرا خدا فرموده است: «و ما کنّا معذبین حتی نبعث رسولا»، یعنی تا ما پیغمبری نفرستیم، کسی را عذاب نخواهیم کرد.
ایمان و طاعتبه توفیق خدای تعالی است، و کفر و معصیتبه خواری و خذلان او است، توفیق خداوند خلق قدرت انسان بر طاعت اوست، و خذلان و خواری، خلق قدرت بر معصیت و نافرمانی از اوست. امام جز به «اتفاق» و «اختیار» امت ثابت نگردد و «نصّ» و «تعیین» صحیح نیست، زیرا اگر «نصّی» بر امامت کسی وجود داشت پنهان نمی‌ماند. (۱) چون نصّی وجود نداشت مسلمانان در سقیفه بنی‌ساعده بر خلافت ابو بکر اتفاق کردند و پس از وی به ترتیب بر خلافت عمر و عثمان و علی (ع) اتفاق نمودند.
اشاعره گویند ما عایشه و طلحه و زبیر را در جنگی که با علی (ع) در بصره کردند به بدی یاد نکنیم، زیرا آنان از خطای خود بازگشته و توبه نمودند و طلحه و زبیر از عشره مبشره بودند زیرا پیغمبر آنان را به در آمدن در بهشت مژده داده بود. گوئیم که معاویه و عمرو عاص بر امام حق طغیان کرده و بر علی (ع) ستم نمودند از این جهت علی (ع) ناچار شد که با ایشان بجنگد. اهل نهروان که خوارج باشند از دین خدا بیرون رفتند و پیغمبر نیز خبر خروج ایشان را داده بود و علی رضی اللّه عنه در جمیع احوالش بر حق بود و در هر کار که کرد از راه راستبیرون نرفت.
اشاعره با این که اعتقاد به تجرّد خدا دارند و او را جسم ندانند، دیدن او را روا شمرده‌اند. آنان گویند: مراد از رؤیتخداوند، نه این است که صورت مرئی در چشم بیننده نقش بندد، و یا خط شعاعی از چشم بیننده بیرون آمده به شیء مرئی متصل گردد، بلکه مراد از دیدن خداوند، حالتی است که پس از حصول علم به او به بیننده دست می‌دهد. بعضی از اشاعره گفته‌اند: معنی رؤیتخداوند آن است که خدا در روز قیامت، مانند ماه شب چهارده بر مؤمنان آشکار خواهد شد، و همگی او را توانند دید.
اشاعره همان «صفاتیه» هستند، و صفاتیه همان سلفی‌های اسلامند، که صفات علم و قدرت و اراده و سمع و بصر و کلام را برای خداوند ازلی دانسته‌اند، و چون معتزله نفی صفات کردند سلفیها را «صفاتیه» خواندند.
اشاعره می‌گفتند که خداوند قادر به قدرت، و عالم به علم وحی و زنده به حیات و دیگر از صفات است، و این معانی قدیم

است، که زائد بر ذات اوست، و قائم به آن می‌باشد.

اشاعره گویند: در عقل چیزی که دلالت‌بر حسن و قبح اشیاء داشته باشد وجود ندارد، بلکه آنچه را که شرع نیکو داند حسن و نیکو، و آنچه را که شرع زشت‌شمارد، قبیح و زشت است، بنابراین تعیین حسن و قبح در اشیاء با شرع است نه با عقل.

اشاعره گویند: اختیار اصلح در مورد بندگان بر خداوند واجب نیست، و اگر چنان می‌بود هرگز کافر و فقیری در این جهان و آن جهان نمی‌آفرید، و همه کار از زشت و زیبا و خیر و شر و کفر و ایمان، به اراده خداوند است.

«جهمیه» یعنی پیروان جهم بن صفوان، که جبری مطلق بودند، اصلا برای انسان اختیاری قایل نبودند. امّا جبریه میانه‌رو که اشاعره باشند، به نوعی اختیار به نام «کسب» قائلند، و گویند اگر آدمی اراده بر کردن کاری کند، خداوند آن فعل را برای او خلق می‌کند، یعنی خداوند افعال را خلق کرده، و آدمی آن را کسب می‌کند. اشعری اراده حق را علت «قریبه» فعل، و اراده عبد را علت «بعیده» آن شمرده است. بر خلاف «معتزله» که قایل به «اختیارند»، و اراده عبد را علت «قریبه» دانسته‌اند و قایل به «تفویض» شده‌اند.

اشعری می‌گفت که قدرت عبد همراه با «فعل» است، و قبل از فعل وجود ندارد، و آن را تاثیری در فعل نمی‌باشد.

از این‌رو برای عبد قدرتی همراه با فعل خلق می‌شود، که با فعل بدون قدرت وجود ندارد، فعلی که با قدرت همراه است کسب گویند، ولی فعلی را که بدون قدرت خداوند است، کسب نخوانند و مؤثری در وجود جز خدای تعالی ندانند. علمای کلام بین «کسب» و «خلق» فرق گذاشته گویند: «کسب» مختص به انسان و «خلق» به معنی ایجاد، مختص به خداوند است.

اشاعره گویند که: افعال انسان تنها به قدرت خدا واقع می‌شود و آدمی را تاثیری در خلق و ایجاد آنها نیست.

الابانهٔ، ابو الحسن اشعری.

تاریخ علم کلام، ج ۱.

دائرهٔ المعارف اسلامیهٔ، ج ۲، ص ۲۱۸، الاشعریه.

شرح العقائد النسفیه.

اللمع فی الرد علی اهل الزیع و البدع.

الملل و النحل، شهرستانی، ج ۱.

پی‌نوشتها

(۱) ولی واقعه نصب علی در غدیر خم و در یوم الدار از روایاتی است که در کتب تاریخ و حدیث فریقین آمده است. رجوع کنید به: سیره ابن هشام، تاریخ طبری، تاریخ ابن اثیر، تاریخ یعقوبی، و مروج الذهب مسعودی، و نیز به کتاب الغدیر که حدیث غدیر و حدیث‌یوم الدار را به طرق متعدده از اهل سنت نقل می‌کند.

کتاب: فرهنگ فرق اسلامی ص ۵۶

نویسنده: دکتر محمدجواد مشکور

نوآوری‌های اشعری

مقدمه

اشعری به ارائه طرحی نوین اقدام کرد که به گونه‌ای تضاد موجود میان عقل گرایی و ظاهر گرایی را برطرف کند. بدین جهت‌با هر یک از آن دو گروه، هم موافق بود و هم مخالف. با عقل گرایان در این جهت که استدلال عقلی در اثبات عقاید دینی، بدعت و حرام نیست، بلکه راجح و پسندیده است، موافقت کرد، و به تالیف رساله «استحسان الخوض فی علم الکلام» مبادرت ورزید. و این در حالی بود که اهل حدیث، علم کلام و استدلال عقلی را بدعت و حرام می‌دانستند.

و از طرفی در تعارض عقل با ظواهر دینی، ظواهر را مقدم داشت، و در نتیجه در بحث صفات ذات و صفات خبریه با عقاید معتزله مخالفت کرد، همان گونه که اصل تحسین و تقبیح عقلی و متفرعات آن را نیز مردود دانست و هیچ واجب عقلی را نپذیرفت، و در این زمینه‌ها با اهل حدیث هماهنگ گردید. و چون نادرست دانستن تاویل و اصرار بر حفظ ظواهر در مواردی با اصل تنزیه و صفات جمال و جلال الهی منافات داشت. با استفاده از استدلال عقلی فرضیه‌های کلامی جدیدی را ابداع کرد، و یا اگر قبل از وی مطرح شده بود، به تحکیم آن پرداخت که این فرضیه‌ها، عقاید و آرای ویژه وی را در علم کلام تشکیل می‌دهد.

الف – صفات ازلی خداوند

در اینکه خداوند به صفاتی چون علم، قدرت، حیات، اراده و نظایر آن وصف می گردد، هیچ گونه اختلافی میان متکلمان نیست، زیرا صفات یاد شده گذشته از این که از صفات کمال‌اند، در آیات بسیاری از قرآن کریم نیز وارد شده است، لیکن بحث در چگونگی تحقق این صفات برای خداست که آیا واقعیت آنها عین ذات الهی است، یا زاید بر ذات؟

اکثریت معتزله صفات ازلی خداوند را عین ذات او می‌دانستند، و برخی از اهل حدیث (مشبهه) به زیادت و مغایرت آنها با ذات معتقد بودند، و شیخ اشعری نیز نظریه زیادت را برگزید، ولی تبصره‌ای را به آن افزود و آن اینکه: این صفات ازلی نه عین ذاتند و نه غیر ذات، اگر چه در واقعیت‌خود قائم به ذات‌اند، چنانکه شهرستانی گفته است:

«قال ابو الحسن: الباری تعالی عالم بعلم، قادر بقدرة، حی بحیاة، مرید بارادة،... قال: و هذه الصفات ازلیة قائمة بذاته تعالی، لا یقال: هی هو، و لا هی غیره، لا هو، و لا، لا غیره».

ابو الحسن اشعری گفت: خدای تعالی به واسطه علم زاید بر ذات عالم، و به واسطه قدرت قادر و به واسطه حیات حی، و به واسطه اراده مرید است، این صفات ازلی و قائم به ذات خداوندند، گفته نمی‌شود که آنها عین ذاتند، و نه غیر ذات. (۱)

درباره تبصره مزبور دو نکته را یادآور می‌شویم:

۱ – این سخن از اندیشه‌های ابتکاری شیخ اشعری نیست، زیرا قبل از وی توسط عبد الله بن کلاب (متوفای ۲۴۰) مطرح شده بود. اشعری در مقالات الاسلامیین نظریه او را چنین بیان کرده است: «نامها و صفتهای خدا در ذات اویند، نه اویند و نه غیر او، به ذات حق پایدارند، اما پایداری صفتها به یکدیگر، روا نباشد». (۲) به نقل اشعری، سلیمان بن جریر زیدی نیز همین سخن را درباره صفات خدا گفته است. (۳)

۲ – هدف اشعری از این سخن این است که اشکال معروف لزوم تعدد قدما را بر قائلان به زیادت صفات پاسخ گوید، زیرا اشکال یاد شده مبتنی بر مغایرت آنها با ذات است، چنانکه ابن خلدون پس از اشاره به طرح اشکال تعدد قدیم از جانب معتزله

بر نظریه زیادت صفات بر ذات گفته است:

«و هو مردود بان الصفات لیست عین الذات و لا غیرها، اشکال یاد شده وارد نیست، زیرا صفات نه عین ذاتند و نه غیر ذات». (۴)

و در نتیجه اشعری راهی وسط را میان مثبتان و نافیان صفات برگزید، بدون آنکه اشکال تعدد قدما متوجه وی گردد.

ولی حق این است که سخن یاد شده پاسخ درستی برای اشکال مزبور نیست، زیرا هرگاه صفات ازلی دارای واقعیت‌بوده و واقعیت آنها عین واقعیت ذات نیست، این سؤال مطرح می‌شود که آیا آنها در هستی خود بی‌نیاز از ذات هستند یا نیازمند به آن؟ در صورت اول تعدد قدما لازم می‌آید، و در صورت دوم، چگونه ممکن است ذات فاقد صفات، موجد آنها باشد؟

ذات نایافته از هستی، بخش

کی تواند که شود هستی بخش؟

ب – صفات خبریه

در قرآن کریم برای خداوند صفاتی مانند: ید، وجه، مجییء، استواء بر عرش و... ذکر شده است، این صفات را صفات خبریه گویند، چنانکه آیات مربوط به آنها را آیات متشابه می‌نامند. معتزله در تفسیر این آیات روش تاویل را برگزیدند. و ظاهرگرایان و قشریون از اهل حدیث (مجسمه و مشبهه) به مفاد ظاهری آنها تمسک کردند. روشی که اشعری برگزید متوسط میان این دو روش بود، زیرا وی تاویل معتزله را نپذیرفت و گفت‌خداوند واقعا صفات مزبور را داراست، ولی بحث درباره چگونگی آنها روا نیست. پس او دارای ید و وجه است، بدون اظهار نظر در چگونگی آن. از این نظریه به عنوان اصل معروف اشعری درباره صفات خداوند یاد می‌شود، یعنی «ایمان داشتن بدون پرسش از چگونگی».

ولی حق این است که اشعری مبتکر این اصل معروف نبود و اهل حدیث و حنابله نیز از همین روش پیروی می‌کردند. شهرستانی پس از اشاره به مخالفت طریقه معتزله با اهل حدیث درباره تفسیر متشابهات قرآن آورده است:

«احمد بن حنبل و داود بن علی اصفهانی و جماعتی از پیشوایان سلف، روش متقدمان اهل حدیث مانند مالک بن انس و مقاتل بن سلیمان را برگزیده و گفتند: ما به آنچه در کتاب و سنت وارد شده است ایمان آورده و از تاویل آن خودداری می‌کنیم، ولی به طور قطع می‌دانیم که خداوند با هیچ یک از مخلوقات خود شباهت ندارد». (۵)

ابن خلدون نیز پس از یادآوری طریقه معتزله و مشبهه در تفسیر آیات متشابه قرآنی و صفات خبریه به قیام اشعری بر ضد آن دو اشاره کرده و گفته است:

«فتوسط بین الطرق و نفی التشبیه و اثبت الصفات المعنویة و قصر التنزیه علی ما قصره علیه السلف». (۶)

اشعری راه وسط میان راهها را اثبات کرد، و در تنزیه به همان اندازه که پیشینیان بسنده کرده بودند، اکتفا کرد.

از این روش، به روش تفویض (در مقابل تاویل) نیز یاد می‌شود، چنانکه شیخ محمد عبده آنجا که طریقه سلف و خلف را در برخورد با آن دسته از نصوص کتاب و سنت که ظاهر آنها با اصل تنزیه منافات دارد بیان کرده، گفته است:

«سلف، از اصل تنزیه بر پایه تفویض دفاع می‌کردند، و خلف، اصل تنزیه را از طریق تاویل حفظ می‌کردند». (۷)

ج – حدوث و قدم کلام الهی

اهل حدیث و حنابله بر قدیم بودن کلام الهی (قرآن) اصرار می‌ورزیدند، و اعتقاد به حادث بودن آن را موجب کفر می‌دانستند، چنانکه احمد بن حنبل گفته است:

«قرآن کلام الهی است و آفریده نیست، هر کس به آفریده بودن آن معتقد باشد، جهمی و کافر است، و اگر کسی در این مساله توقف کند و قرآن را نه حادث بداند و نه قدیم، اندیشه‌ای پلیدتر از قائل به حادث بودن آن دارد». (۸)

در برابر آنان معتزله بر حدوث قرآن اصرار می‌ورزیدند و پافشاری بیش از حد آنان حوادث تلخی را پدید آورد که به دوره «محنة» معروف است.

ابو الحسن اشعری در این نزاع کلامی به دفاع از عقیده اهل حدیث پرداخت، ولی برای کلام الهی دو مرتبه قائل شد: یکی کلام نفسی، و دیگری کلام لفظی، و گفت آنچه قدیم است کلام نفسی است که حقیقت کلام نبوده، بلکه وسیله اظهار و ابراز آن است.

شهرستانی نظریه اشعری را درباره کلام الهی این گونه تقریر کرده است:

«عبارات و الفاظی که توسط فرشتگان بر پیامبران وحی می‌شود، دلیل‌ها و نشانه‌هایی بر کلام ازلی هستند، و دلیل و نشانه، مخلوق و حادث است، ولی مدلول، قدیم و ازلی است، و فرق میان قرائت و مقروء، و تلاوت و متلو، نظیر فرق میان ذکر و مذکور است، که ذکر حادث، ولی مذکور قدیم است. اشعری با این اعمال دقت و نظر با حشویه مخالفت کرد، زیرا آنان حروف و کلمات را قدیم می‌دانستند، ولی حقیقت کلام از نظر اشعری معنایی قائم به نفس است. که غیر از عبارت و لفظ است، عبارت و لفظ دلیل بر آن است. بنابر این از نظر اشعری متکلم کسی است که صفت کلام قائم به اوست و از نظر معتزله کسی است که کلام را ایجاد می‌کند، و در نتیجه اطلاق کلام بر عبارت و لفظ، یا مجازی بوده و یا به اشتراک لفظی است». (۹)

د – خلق افعال و کسب

از مسائل مورد اختلاف میان معتزله و ظاهرگرایان، مساله، «قدر» یا «خلق اعمال» بود. معتزله به انگیزه دفاع از عدل و حکمت‌خداوند، اندیشه قدریگری را برگزیده و افعال اختیاری انسان را از قلمرو اراده و قدر الهی بیرون دانسته، او را خالق افعال خویش می‌شناختند، و در برابر آنان ظاهر گرایان به انگیزه دفاع از عمومیت اراده و قدر الهی و نیز اصل توحید در خالقیت، هر گونه خالقیت را از انسان نفی کرده و افعال او را – اعم از طاعات و معاصی مخلوق خدا می‌دانستند، از این عقیده به «خلق اعمال» یاد می‌شود.

شیخ اشعری آنگاه که از مکتب اعتزال اعلان انصراف داد، حمایت‌خود را از عقیده «خلق اعمال» ابراز کرد و در رساله‌ای که عقاید خود را به عنوان نماینده اهل سنت نگاشت، بر این عقیده تصریح کرده، و گفت:

«ان اعمال العباد مخلوقه لله مقدورة

افعال بندگان مخلوق و مقدور خداوند است».

ولی برای توجیه اصل اختیار و رهایی از پیامدهای نادرست اندیشه جبر، نظریه «کسب» را که قبل از او توسط حسین نجار و ضرار بن عمرو مطرح شده بود، برگزید.

در تفسیر حقیقت «کسب» از طرف اساتید و محققان کلام اشعری آرای مختلفی (۱۰) ابراز گردیده است، ولی معروفترین آنها

این است که کسب عبارت است از مقارنت وجود فعل با قدرت و اراده انسان، بدون آنکه قدرت و اراده او در تحقق آن تاثیری داشته باشد، چنانکه قوشجی گفته است:

«و المراد بکسبه ایاه مقارنته لقدرته و ارادته من غیر ان یکون هناك منه تاثیر او مدخل فی وجوده سوی کونه محلا له،» (۱۱)

مراد از کسب، مقارنت داشتن فعل انسان با قدرت و اراده اوست، بدون این که انسان در پیدایش فعل غیر از اینکه ظرف و محل پیدایش آن است، تاثیر داشته باشد».

نظریه «کسب» نه تنها مورد نقد مخالفان اشاعره قرار گرفته است، بلکه برخی از محققان اشاعره نیز آن را نادرست دانسته و در ردیف آرای مبهم و معما گونه، نظیر حال ابو هاشم و طفره نظام، به شمار آورده‌اند. (۱۲)

احمد امین مصری آن را به عنوان تعبیر جدیدی از نظریه جبر دانسته و گفته است: «و هو - کما تری - لا یقدم فی الموضوع و لا یؤخر، فهو شکل جدید فی التعبیر عن الجبر، (۱۳) این نظریه - همان گونه که می‌بینی - در موضوع جبر هیچ گونه تغییری نداده، بلکه تعبیر جدیدی از آن است».

پی‌نوشتها

۱ - الملل و النحل، ج ۱، ص ۹۵.

۲ - مقالات الاسلامیین، ترجمه محسن مؤیدی، ص ۸۸.

۳ - همان، ص ۴۲.

۴ - مقدمه ابن خلدون، ص ۴۶۴.

۵ - الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۰۳ - ۱۰۴.

۶ - مقدمه ابن خلدون، ص ۴۶۴.

۷ - المنار، ج ۱، ص ۲۵۲.

۸ - کتاب السنهٔ، ص ۴۹.

۹ - الملل و النحل، ج ۱، ص ۶۱.

۱۰ - برای اطلاع از این آرا و نقد و بررسی آنها رجوع شود به: جبر و اختیار، به قلم نگارنده، فصل ۹.

۱۱ - شرح تجرید، قوشجی، ص ۴۴۵.

۱۲ - قضا و قدر، عبد الکریم خطیب، ص ۱۸۵.

۱۳ - ضحی الاسلام، احمد امین، ج ۳، ص ۵۷.

کتاب: فرق و مذاهب کلامی، ص ۱۸۷

نویسنده: علی ربانی گلپایگانی

شخصیت‌ها

شخصیت‌های مهم اشاعره

مقدمه

نام عده‌ای از مشاهیر متکلمان اشعری را – که پس از پیشوای مذهب، در ترویج و تحکیم کلام اشعری نقش مهمی داشته‌اند – با شرح حال کوتاهی از آنان یادآور می‌شویم:

۱ – قاضی ابو بکر باقلانی (متوفای ۴۰۳):

در بصره متولد شد و در بغداد وفات کرد. از قدمای متکلمان اشعری است که سعی بلیغی در ترویج مکتب اشعری داشت، چنانکه ابن خلدون درباره او گفته است:

«رهبری کلام اشعری را عهده‌دار شد، و به تهذیب آن پرداخت، و مقدمات عقلی را که ادله کلامی مبتنی بر آنها بود تاسیس کرد...، ولی به دلیل مشابهت آنها با علوم فلسفی مورد توجه متکلمان (اشعری) قرار نگرفت». (۱)

برای او تالیفات بسیاری نقل کرده‌اند، ولی آنچه مطبوع و موجود است عبارتند از: «اعجاز القرآن»، «تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل»، «الانصاف فی اسباب الخلاف».

۲ – ابو اسحاق اسفراینی (متوفای ۴۱۸):

وی نیز از صاحب نظران بنام اشاعره بوده و در میان متاخرین آنان به لقب «استاد» معروف است، چنانکه باقلانی به لقب «قاضی» شهرت دارد. وی با قاضی عبد الجبار معتزلی معاصر بود و گفتگوی وی با عبد الجبار در حضور صاحب بن عباد معروف است. از آثار معروف و مطبوع وی کتاب «التبصیر فی الدین» است. (۲)

۳ – عبد الملک جوینی معروف به امام الحرمین (متوفای ۴۷۸):

جوینی در نیشابور به دنیا آمد و در همانجا به تحصیل علوم دینی پرداخت و در فقه شافعی و کلام اشعری مجتهد و صاحب نظر گردید. ابن اثیر گفته است: در سال ۴۵۶ وزیر طغرل بیک سلجوقی برخی از فرق مذهبی از جمله اشاعره را دشمن داشت. بدین جهت جوینی خراسان را ترک کرد و رهسپار حجاز شد و مدت چهار سال در مکه و مدینه اقامت گزید و به کار تعلیم و پاسخگویی به سؤالات دینی پرداخت و از این روی به «امام الحرمین» شهرت یافت. آنگاه در عهد نظام الملک به نیشابور بازگشت و در مدرسه نظامیه به تدریس پرداخت.

وی در مساله جبر و اختیار، با نظریه اشعری مخالفت کرده و نظریه اختیار را بر پایه اسباب و علل طولی تحلیل نموده است، بدین جهت‌شهرستانی گفته است:

«وی این نظریه را از حکمای الهی اقتباس نموده و در پوشش کلام بیان کرده است». (۳)

معروف‌ترین آثار کلامی جوینی دو کتاب: «الشامل فی اصول الدین» و «الارشاد فی اصول الدین» است. ابن خلدون درباره جوینی و دو کتاب وی گفته است:

«پس از قاضی ابو بکر باقلانی، امام الحرمین ظاهر شد و کتاب «الشامل» را به طریق اشعری املا کرد و در آن به گستردگی سخن گفت. آنگاه ارشاد را در تلخیص آن نگاشت و مردم او را پیشوای عقاید خود برگزیدند.» (۴)

۴ – امام محمد غزالی (۵) متوفای ۵۰۵):

در سال ۴۵۰ هجری در حوالی طوس به دنیا آمد. برای تحصیل علوم دینی رهسپار نیشابور شد. پس از آشنایی با امام الحرمین، شاگرد او گردید. سپس با نظام الملک ارتباط یافت و به سال ۴۸۴ هجری به استادی دانشگاه نظامیه بغداد منصوب شد، وی در سی و ششمین سال حیات خود دچار بحران فکری و روحی شدیدی شد. بدین جهت کرسی تدریس و محیط خانواده را رها کرد و مدت ده سال به تنهایی در بلاد اسلامی به سیر و سیاحت پرداخت و همه اوقات را به تامل و تفکر و ریاضت روحانی صوفیانه تخصیص داد، و غزالی در این مدت مشهورترین کتابهای خود و مخصوصا «احیاء علوم الدین» را تالیف کرد. در سال ۴۹۹ از عزلت‌بیرون آمد و قصد نیشابور کرد و در نظامیه آنجا به تدریس مشغول شد. (۶)

ولی پس از دو سال بار دیگر تدریس را ترک گفت و در طوس عزلت گزید و در سال ۵۰۵ هجری در زادگاه خود وفات کرد.

غزالی درباره علم کلام دو برخورد کاملا متضاد دارد، زیرا در یک جا اشتغال به آن را به سبب آفاتی که از آن بر می‌خیزد تحریم کرده و جز برای دو گروه تجویز نکرده است: یکی کسی که شبهه‌ای در دلش پدید آمده و با سخنان موعظه‌آمیز و عادی و نیز اخبار منقول از رسول خدا صلی الله علیه و آله زایل نمی‌شود و دیگر کسی که خود گرفتار شبهه دینی نیست، ولی علم کلام را می‌آموزد تا بیماری فرد دیگری را که گرفتار شبهه گردیده است درمان نماید. ولی در جای دیگر آن را ستایش کرده و آموختنش را واجب دانسته و گفته است:

«علم توحید، اشرف و اجل و اکمل علوم است. این علم، ضروری و تحصیل آن همچنانکه صاحب شرع گفته (طلب العلم فریضة علی کل مسلم) بر همه عقلا واجب است». (۷)

جمع میان این دو نظر این است که بگوییم: نظر دوم وی متوجه خود علم کلام است، و نظر نخست او متوجه روش رایج متکلمان در بحثهای کلامی است که مبتنی بر دلایل جدلی بوده و در نتیجه از وصول به معارف توحیدی عاجز است.

۵ – فخر الدین رازی (متوفای ۶۰۶):

یکی از متکلمان معروف اشعری است که افکارش مکتب اشعری را متحول کرد. وی در رشته‌های مختلف علوم عقلی و نقلی، مانند فلسفه، کلام، منطق، اخلاق اصول فقه، فقه، ریاضیات، نجوم، طب و... به تحصیل، تحقیق و تالیف پرداخت، ولی آثار کلامی او نسبت‌به سایر آثارش افزایش چشمگیری دارد که نشانه علاقه و مهارت بیشتر او در این رشته است. برخی از معروفترین آثار کلامی او عبارتند از: ۱ – الاربعین فی اصول الدین، ۲ – اساس التقدیس (تاسیس التقدیس)، ۳ – شرح اسماء الله الحسنی، ۴ – محصل افکار المتقدمین و المتاخرین، که محقق طوسی آن را نقد کرده و به تلخیص المحصل یا نقد المحصل معروف است، ۵ – المطالب العالیه، که مفصل‌ترین اثر کلامی او است.

به گفته ابن خلکان به نقل از کتاب «تحصیل الحق فی تفصیل الفرق»، وی علم کلام را از پدرش ضیاء الدین عمر آموخت، و او شاگرد ابو القاسم سلیمان بن ناصر انصاری بود که علم کلام را نزد امام الحرمین فرا گرفت، و امام الحرمین شاگرد استاد ابو اسحاق اسفرایینی و او شاگرد ابو الحسین باهلی از شاگردان ابو الحسن اشعری بود.

فخر الدین رازی از اصول و مبانی مکتب اشعری پیروی می‌کرد، ولی در استدلالهای خود از منطق و فلسفه استفاده بسیار کرد و از این نظر کلام اشعری را تحول و نیرو بخشید. (۸)

۶ – عبد الکریم شهرستانی (متوفای ۵۴۸):

وی به سال ۴۷۹ در «شهرستان» واقع در خراسان متولد شد و پس از مسافرت به برخی بلاد اسلامی در مولد خود درگذشت. او مؤلف کتاب «الملل و النحل» است. این تالیف از مشهورترین کتب درباره ملل و نحل است. وی نیز از صاحب نظران بنام کلام اشعری است و کتاب «نهایهٔ الاقدام فی علم الکلام» را در این فن تالیف کرده است.

۷ – عضد الدین ایجی (متوفای ۷۵۶ یا ۷۵۷):

در ایج واقع در جنوب اصطهبانات از نواحی شیراز متولد شد و در کرمان در گذشت. از مشاهیر متکلمان اشاعره است. از آثار معروف او یکی «المواقف فی علم الکلام» و دیگری «شرح مختصر الاصول» حاجبی است. میر سید شریف گرگانی بر کتاب مواقف شرح مبسوطی نگاشته که چاپ شده است. شرح مواقف به عنوان مشهورترین و معتبرترین متون کلام اشاعره به شمار می‌رود.

ایجی پیرو مکتب اشعری است، ولی در پاره‌ای از مسائل آرا و دلایل اشاعره را نقد کرده است. چنانکه در بحث صفات باری، دلایل سه گانه اشاعره بر اثبات زیادت صفات بر ذات را ناتمام دانسته، هر چند استدلال نافیان صفات زاید بر ذات را نیز نپذیرفته است. (۹)

۸ – سعد الدین تفتازانی (متوفای ۷۹۱ یا ۷۹۳):

در روستای تفتازان از توابع شهر «نساء» واقع در خراسان به دنیا آمد و در سمرقند وفات کرد. زندگی خود را در راه کسب علم و معرفت و تدریس و تالیف سپری کرد و در فنون مختلف، به ویژه منطق، ادبیات و کلام به مدارج عالی دست‌یافت. کتاب معروف او در کلام «شرح المقاصد» است که از نظر جامعیت در کلام اشعری با «شرح المواقف» جرجانی رقابت می‌کند. دیگر کتاب معروف وی در کلام «شرح العقائد النسفیهٔ» است. برجسته‌ترین اساتید تفتازانی در علم کلام یکی قاضی عضد الدین ایجی و دیگری قطب الدین رازی (متوفای ۷۷۶) معروف به صاحب محاکمات بوده است.

۹ – میر سید شریف گرگانی (متوفای ۸۱۶):

در روستای «تاکو» نزدیکی استرآباد متولد شد، و در شیراز درگذشت. از متکلمان معروف اشعری است و در دقت نظر بر تفتازانی برتری دارد. (۱۰) شرح او بر مواقف ایجی از مشهورترین متون کلام اشعری است. از شاگردان قطب الدین رازی و از اساتید محقق دوانی است، که هر دو از متکلمان شیعی هستند. و قاضی نور الله وی را از متکلمان امامیه دانسته است.

۱۰ – علاء الدین قوشجی (متوفای ۸۷۹):

در ریاضیات، هیئت و کلام صاحب نظر بوده است. شرح او بر تجرید الاعتقاد خواجه نصیر الدین طوسی مشهور است. شرح تجرید قوشجی نیز از جمله مصادر عقاید و آرای اشاعره قلمداد می‌گردد. نامبرده در پاره‌ای از مسائل مورد اختلاف امامیه و اشاعره آرای مصنف را نقد کرده است، ولی در برخی از آنها نیز تنها به شرح بسنده کرده است.

پی‌نوشتها

۱ – مقدمه ابن خلدون، ص ۴۶۵.

۲ – روزی قاضی عبد الجبار نزد صاحب بن عباد رفت، چون ابو اسحاق اسفرایینی را آنجا دید گفت: «سبحان من تنزه عن الفحشاء»، ابو اسحاق در پاسخ گفت: «سبحان من لا یجری فی ملکه الا ما یشاء». (شرح المقاصد، ج ۲، ص ۱۴۵).

۳ – الملل و النحل، ج ۱، ص ۹۹.

۴ – مقدمه ابن خلدون، ص ۴۶۵.

۵ – غزالی به تشدید «زاء» منسوب است‌به غزال به معنای ریسنده پشم، و چون پدر غزالی از رشتن پشم و فروش آن ارتزاق می‌کرد به این نام شهرت یافت. غزالی بدون تشدید «زاء» منسوب است‌به قصبه غزال (زادگاه غزالی). از این رو، غزالی هم به تشدید و هم به تخفیف، نقل شده است.

۶ – ر. ك: تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۲۴۲ – ۲۴۴، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ج ۲، ص ۵۱۸ – ۵۲۱.

۷ – تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ج ۴، ص ۵۴۱.

۸ – برای آگاهی از تاریخ زندگی و حیات علمی فخر رازی به مقدمه کتاب «المباحث المشرقیه» رجوع کنید.

۹ – شرح المواقف، ج ۸، ص ۴۵ – ۴۶.

۱۰ – استاد مطهری در درسهای فلسفه خود به مناسبتی از او یاد کرده و چنین گفته است: «میر سید شریف واقعا مرد محققی بوده است، و عیب کارش شاید این است که اغلب حاشیه نویس است، ولی حواشی خیلی محققانه‌ای دارد». (شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۲۷۴).

کتاب: فرق و مذاهب کلامی، ص ۲۰۱

نویسنده: علی ربانی گلپایگانی

طبقات اشاعره

مقدمه

تا اینجا با پیشوایان بزرگ اشاعره که هر یک در تکمیل این مکتب و رشد و تکامل آن نقشی داشتند، آشنا شدیم. اکنون در اینجا به علمای اشاعره که در حقیقت پیرو این مکتب بوده و استاد آن به شمار می‌رفتند، اشاره می‌کنیم. ابن عساکر آنان را به پنج طبقه تقسیم کرده است و برای هر یک شرح حالی نوشته است، ولی ما تنها به بیان اسم آنان اکتفا ورزیده، و شرح بیشتر را به کتاب ابن عساکر، موکول می‌کنیم. (۱)

طبقه نخست

۱ ابو عبدالله بن مجاهد بصری.

۲ ابوالحسن باهلی بصری

۳ ابوالحسین بندار بن حسین شیرازی صوفی.

۴ ابو محمد طبری معروف به عراقی.

۵ ابوبکر قفال شاشی

۶ ابوسهل صعلوکی نیشابوری.

۷ ابوزید مروزی.

۸ ابو عبدالله بن خفیف شیرازی.

۹ ابوبکر جرجانی، معروف به اسماعیلی.

۱۰ ابوالحسن عبدالعزیز طبری.

۱۱ ابوالحسن علی طبری.

۱۲ ابوجعفر سلمی بغدادی (نقاش)

۱۳ ابو عبدالله اصفهانی.

۱۴ ابو محمد قرشی زهری.

۱۵ ابوبکر بخاری اودنی.

۱۶ ابو منصور بن حمشاد نیشابوری.

۱۷ ابوالحسین بن سمعون بغدادی.

۱۸ ابو عبدالرحمن شروطی جرجانی.

۱۹ ابو علی فقیه سرخسی.

ابن عساکر می‌گوید: «این ۱۹ تن، از شاگردان بلا واسطه شیخ اشعری بوده و از چشمه زلال علم او سیراب شده‌اند و نخستین طبقه از اشاعره به شمار می‌روند:

اما طبقه دوم کسانی هستند که نزد او درس نخوانده‌اند، ولی یاران او را درک کرده و از محضر آنان بهره گرفته‌اند.»

آنگاه اسامی طبقه دوم را با شرح اجمالی آورده که ما تنها فهرست نام آنان را می‌آوریم.

طبقه دوم

مقصود از این طبقه کسانی هستند که محضر شیخ ابوالحسن را درک نکرده و از محضر شاگردان او بهره گرفته‌اند، مانند:

۲۰ ابوسعید بن ابی بکر اسماعیلی جرجانی.

۲۱ ابوالطیب بن ابی سهل صعلوکی نیشابوری.

۲۲ ابوالحسن بن داود مقری دارانی دمشقی.

۲۳ قاضی ابوبکر بن طیب باقلانی

۲۴ ابو علی دقاق نیشابوری، استاد ابوالقاسم قشیری.

۲۵ حاکم نیشابوری (ابو عبدالله بن بیع).

۲۶ ابو نصر بن ابی بکر اسماعیلی جرجانی.

۲۷ ابوبکر ابن فورک اصفهانی.

۲۸ ابو سعد بن أبی عثمان خرگوشی نیشابوری.

۲۹ ابو عمر محمد بن حسین بسطامی.

۳۰ ابوالقاسم بن ابی عمرو بجلی بغدادی.

۳۱ ابوالحسن بن ماشاذه اصفهانی.

۳۲ ابوطالب بن مهتدی هاشمی.

۳۳ ابو معمر بن ابی سعد جرجانی.

۳۴ ابو حازم عبدوی نیشابوری

۳۵ ابو اسحاق اسفراینی.

۳۶ ابو علی بن شاذان بغدادی.

۳۷ حافظ ابونعیم اصفهانی.

۳۸ ابوحامد احمد بن محمد استوائی دلوی

طبقه سوم

طبقه سوم گروهی هستند که از شاگردان بلا واسطه شیخ درس فرا نگرفته و از شاگردان تلامذه او درس آموخته‌اند.

۳۹ ابوالحسن سکری بغدادی.

۴۰ ابو منصور ایوبی نیشابوری.

۴۱ ابو محمد عبدالوهاب بغدادی.

۴۲ ابوالحسن نعیمی بصری.

۴۳ ابو طاهر بن خراشه دمشقی مقری.

۴۴ ابو منصور نیشابوری بغدادی

۴۵ حافظ ابوذر هروی

۴۶ ابوبکر دمشقی معروف به ابن جرمی.

۴۷ ابو محمد جوینی، پدر ابوالمعالی جوینی.

۴۸ ابوالقاسم بن ابن عثمان همدانی بغدادی.

۴۹ ابو جعفر سمنانی، قاضی موصل.

۵۰ ابو حاتم طبری معروف به قزوینی.

۵۱ ابو الحسن رشابن نظیف مقری

۵۲ ابو محمد اصفهانی معروف به ابن لبان.

۵۳ ابوالفتح، سلیم بن ایوب رازی.

۵۴ ابو عبدالله خبازی، مقری نیشابوری.

۵۵ ابوالفضل بن عمروس بغدادی مالکی.

۵۶ ابوالقاسم اسفراینی.

۵۷ حافظ ابوبکر بیهقی.

طبقه چهارم

۵۸ ابوبکر، خطیب بغدادی.

۵۹ استاد ابوالقاسم قشیری نیشابوری.

۶۰ ابو علی بن ابی حریصه همدانی دمشقی.

۶۱ ابوالمظفر اسفراینی.

۶۲ ابواسحاق ابراهیم بن علی شیرازی.

۶۳ ابو المعالی جوینی.

۶۴ ابوالفتح نصر بن ابراهیم مقدسی.

۶۵ ابو عبدالله طبری.

طبقه پنجم

۶۶ ابو المظفر خوافی نیشابوری.

۶۷ ابو الحسن طبری، معروف به کیای هراسی.

۶۸ ابو حامد غزالی، معروف به حجة الاسلام

۶۹ ابوبکر شاشی.

۷۰ ابوالقاسم انصاری نیشابوری.

۷۱ ابونصر بن ابی القاسم قشیری.

۷۲ ابوعلی حسن بن سلیمان اصفهانی.

۷۳ ابوسعید اسعد بن ابی نصر بن فضل عمری.

۷۴ ابو عبدالله، محمد بن احمد بن یحیی بن جنی عثمان دیباجی.

۷۵ قاضی ابوالعباس احمد بن سلامه، معروف به ابن رطبی.

۷۶ ابو عبدالله فراوی نیشابوری.

۷۷ ابوسعد، اسماعیل بن احمد نیشابوری، معروف به کرمانی.

۷۸ ابوالحسن سلمی دمشقی.

۷۹ ابو منصور محمود بن احمد بن عبدالمنعم ماشاذه.

۸۰ ابوالفتوح محمد بن فضل بن محمد بن معتمد اسفراینی.

۸۱ ابوالفتح نصرالله بن محمد بن عبدالقوی مصیصی.

ابن عساکر خود، بخشی از طبقه پنجم را درک کرده و با برخی از آنان معاصر بوده و با برخی دیگر نشست و برخاست داشته است.

تاج الدین سبکی، دو طبقه دیگر را نیز که ابن عساکر آنها را درک نکرده، بر این پنج طبقه افزوده و می‌نویسد:

طبقه ششم

۸۲ امام فخر رازی.

۸۳ سیف الدین آمدی.

۸۴ شیخ الاسلام، عزالدین بن عبدالسلام.

۸۵ ابن حاجب مالکی.

۸۶ شیخ الاسلام، عزالدین حصیری، مولف: «التحصیل و الحاصل».

۸۷ خسرو شاهی. (۲)

طبقه هفتم

۸۸ شیخ الاسلام، تقی الدین ابن دقیق العبد.

۸۹ علاء الدین باجی.

۹۰ تقی الدین سبکی.

۹۱ صفی الدین هندی.

۹۲ صدر الدین مرحل.

۹۳ برادر زاده او شیخ زین الدین.

۹۴ صدر الدین سلمیان عبدالحکم مالکی.

۹۵ شیخ شمس الدین حریری خطیب.

۹۶ شیخ جمال الدین زملکانی.

۹۷ شیخ جمال الدین بن جمله.

۹۸ شیج جمال الدین بن جمیل.

۹۹ شمس الدین سروجی حنفی، معروف به قاضی القضاة.

۱۰۰ قاضی شمس الدین بن حریری حنفی.

۱۰۱ قاضی عضدالدین ایجی شیرازی. (۳)

یادآوری یک نکته

ابن عساکر، برای شیخ ابوالحسن، نوزده شاگرد دست پرورده معرفی کرده، ولی ابن الندیم، در فهرست خود، شیخ اشعری را به عنوان «ابن ابی بشر»، یادآور شده و او را در اعداد «کلابیه» (پیروان اصحاب عبدالله بن محمد بن کلاب القطان)، آورده است و برای او تنها دو پیرو یاد کرده است، یکی «دمیانی» و دوم «حمویه» که از اهل سیراف بوده است، و می‌افزاید و از این دو، برای مناظره با مخالفان کمک می‌گرفت و از این دو، کتابی در دست نیست:

مرور زمان از این شخصیت، یک قهرمان ساخت، و متفکران اهل سنت چون نمی‌توانستند عقاید اهل حدیث را در بست بپذیرند، و از طرفی دستگاه خلافت، روی معتزله حساس بود، سرانجام، مکتب «اشعری» به صورت یک مکتب میانه رو برگزیده شد و مشهور گردید، تا آنجا که در قرن نهم اسلامی، مقریزی، آن را مذهب رسمی جهان اهل سنت معرفی می‌کند که هر کس با اصول آن مخالفت کند خون او ریخته می‌شود. (۴)

ما در این جا دامن سخن را کوتاه نموده، و از خداوند بزرگ خواهانیم که ما را در به پایان رساندن این فرهنگ یاری نماید و

حق را بر خامه ما جاری سازد.

پی‌نوشتها

۱ ابن عساکر، تبیین کذب المفتری، ص.

۲ منسوب به خسرو شاه (یکی از روستا مرو نه خسرو شاه واقع در جنوب تبریز).

۳ سبکی، طبقات الشافعیهٔ، ۳/۳۷۲ .۳۷۳

۴ مقریزی، الخطط، ۲/۳۶۰، چاپ مصر.

کتاب: فرهنگ و عقائد و مذاهب اسلامی، ج ۲، ص ۳۱۴

نویسنده: استاد جعفر سبحانی

طحاویه

تاریخچه فرقه طحاوی

تاریخچه فرقه طحاوی

نهضت اصلاح طلبی در عقاید اهل سنت در قرن چهارم توسط سه شخصیت آغاز شد، که ابو جعفر طحاوی یکی از آنان بود. وی احمد بن محمد بن سلامهٔ الازدی الحجری مکنی به ابو جعفر و ملقب به طحاوی (متوفای ۳۲۱ ه) است. وی در قریه طحا از قرای مصر علیا به دنیا آمد. نویسندگان تراجم ولادت او را سالهای ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۸، ۲۳۹ نقل کرده‌اند.

طحاوی بیشتر به علم حدیث و فقه علاقه داشت و یکی از بزرگترین محدثان و فقهای زمان خویش به شمار می‌رفت. وی در آغاز پیرو مذهب حنفی گردید. در این باره وجوه مختلفی گفته شده که شاید بهترین آنها این است که مذهب ابو حنیفه بیشتر از مذهب شافعی دید انتقادی او را ارضاء می‌کرد. (۱)

او مؤلف آثار مهمی است از جمله:

۱ – شرح معانی الآثار، ۲ – شرح مشکل احادیث رسول الله صلی الله علیه و آله، ۳ – احکام القرآن، ۴ – اختلاف الفقهاء، ۵ – النوادر الفقهیهٔ، ۶ – الشروط الکبیر، ۷ – الشروط الاوسط، ۸ – شرح الجامع الصغیر، ۹ – شرح الجامع الکبیر، ۱۰ – المختصر الصغیر، ۱۱ – المختصر الکبیر، ۱۲ – مناقب ابی حنیفه، ۱۳ – تاریخ الکبیر، ۱۴ – الرد علی کتاب المدلسین، ۱۵ – کتاب الفرائض، ۱۶ – کتاب الوصایا، ۱۷ – حکم اراضی مکه، ۱۸ – کتاب العقیدهٔ. (۲)

طحاوی در علم کلام رساله کوچکی به نام «بیان السنهٔ و الجماعهٔ» تالیف کرد که به عقیدهٔ الطحاویه معروف است، و در مقدمه آن می‌گوید:

«این رساله عقاید اهل سنت و جماعت را طبق آرای ابو حنیفه، ابو یوسف و محمد شیبانی بیان خواهد داشت».

طحاوی بر آن نبود که عقاید ابو حنیفه را توجیه و تبیین کند، یا با طرح ادله نو، مسائل قدیم کلامی را حل و فصل نماید، بلکه غرض او تنها این بود که تلخیصی از آرای ابو حنیفه فراهم آورد و موافقت آن را با نظرات ماثور اهل سنت و جماعت‌بیان کند.

اختلاف میان طحاوی و ماتریـدی - که هر دو از مراجع سرشـناس فقه حنفی بودند - کاملا آشـکار است. طحاوی، که یکی از اصـحاب راستین سـنت و جمـاعت است، موافق بحث عقلی یـا تفکر نظری درباره اصول ایمان نبود، بلکه ترجیـح می‌داد بـدون چون و چرا به آن اصول اعتقاد داشته باشد و آنها را تصدیق کند، در عقاید او به بررسی انتقادی روش، منابع و اسباب معرفت، یـا مبنـای نظـام کلامی او هیـچ اشـاره‌ای نشـده است. بنـابر این می‌توان گفت که نظام تفکر او جزمی است، در حالی که نظام فکری ماتریـدی انتقادی است. روش انتقادی‌ای که در علم حدیث از آن تبعیت می‌کند، در علم کلام به چشم نمی‌خورد. بنابر این در حالی که ماتریـدی و طحاوی هر دو به یک مکتب تعلق دارنـد و با خلوص نیت از آرای اسـتاد خود پیروی می‌کنند، از لحاظ خلق و خوی، وجهه نظر و شیوه تفکر با یکدیگر فرق دارند.

حاصـل آنکه طحاوی مبـدع آیین یا نظام جدیـدی در علم کلام نیست، بلکه با صـدق و امانت، آرای مهم اسـتاد خویش را در مسائل کلامی به زبان خود تلخیص کرده است.

در واقع «طحـاویه» به معنـای مکتب جدیـدی در علم کلام اسـلامی نیست، بلکه بیـان دیگر همان نظام کلامی ابو حنیفه است. اهمیت آرای طحاوی در این است که موقف و وجهه نظر استاد خویش را کاملا روشن می‌کند. وی در برطرف کردن تردیدها و ابهامـات و روشـن کردن موقـف ابـو حنیفـه - به سـان ماتریـدی - نقش به سـزایی داشت. تـاثیر طحـاوی را بر علم کلام، از تفریظات متعددی که درباره عقاید او نوشته شده است می‌توان فهمید. (۳)

پی‌نوشتها

۱ - تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ج ۱، ص ۳۴۷.

۲ - فهرست ابن ندیم، ص ۲۹۲.

۳ - تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، ص ۳۴۹ - ۳۴۸، ۳۶۱ - ۳۶۰.

کتاب: فرق و مذاهب کلامی، ص ۲۴۲

نویسنده: علی ربانی گلپایگانی

عقاید طحاوی

مجموع عقایـد طحاوی توسط خود ابوجعفر طحاوی در کتاب کوچکی در حدود ده صـفحه بنام «عقیدهٔ الطحاویهٔ» جمع آوری شده است، و بعضی از علما معاصر اهل سنت این عقاید را در ضمن ۱۰۵ بند و اصل شماره‌گذاری نمودند. (۱)

بسیاری از علمـای اهل سـنت عقایـد طحاوی را همان عقایـد اهل سـنت و جماعت می‌داننـد و می‌گوینـد که همه علما بر لزوم تبعیت از آنها اتفاق دارند.

بر اساس اکثر نسـخه‌های این کتاب، طحاوی این عقایـد را عقیـده تمام اهل سـنت و جماعتی که به مذهب، ابی‌حنیفه نعمان بن ثابت کوفی و ابی‌یوسف یعقوب بن ابراهیم انصاری و ابی‌عبد الله محمد بن حسن شیبانی هستند، می‌داند.

در اینجا جهت آشنایی بیشتر ترجمه برخی از اصول اعتقادی که در آنجا آمده است بر اساس شماره‌ای که دارد ذکر می‌کنیم.

۱ (۱) خداوند واحد است و شریک ندارد.

۲ (۱۳) صفات خداوند ازلی و ابدی هستند. (۱۴) صفت «خالق» را بعد از خلقت خلق و صفت «باری» را بعد از احداث بریهٔ استفاده نکرد.

۳ (۲۳) همه چیز با تقدیر و مشیت خداوند جریان پیدا می‌کند و هیچ مشیتی برای بندگان نیست مگر آنچه خداوند برایشان بخواهد. پس آنچه خداوند برایشان بخواهد محقق می‌شود و آنچه نخواهد تحقق نمی‌پذیرد.

۴ (۲۴) خداوند بر اساس تفضضل هر که را بخواهد هدایت، نگهداری و گذشت می‌کند و از روی عدل هر که را بخواهد گمراه، بیچاره و گرفتار می‌کند.

۵ (۲۹) محمد بنده برگزیده و پیامبر منتخب و رسول مرضی خداست.

۶ (۳۰) و او آخرین نبی و امام متقیان و سرور رسولان و حبیب پروردگار عالمیان است.

۷ (۳۳) قرآن کلام خداوند است و از او ظاهر شده بدون کیفیت گفتاری، و بر رسولش به وحی فرستاده شده و مؤمنین به حقانیت آن تصدیق دارند و یقین دارند که حقیقتا کلام خداوند است و مثل کلام بشر مخلوق نیست.

۸ (۳۵) اهل بهشت خداوند را می‌بینند بدون اینکه احاطه پیدا کنند، یا کیفیت آن معلوم باشد.

۹ (۳۶) خداوند برتر از داشتن حدود و غایات و ارکان و اعضا و ادوات است و جهات شش گانه بر او احاطه ندارند.

۱۰ (۳۹) معراج حق است و پیغمبر در حال بیداری به آسمان عروج کرد ...

۱۱ (۴۰) حوضی که خداوند پیامبرش را به آن اکرام نمود و برای کمک و فریادرسی به امت قرار داد حقیقت دارد.

۱۲ (۴۱) شفاعت حق است و خداوند برای آنها ذخیره فرموده است.

۱۳ (۵۷) احدی از اهل قبله را به خاطر ارتکاب گناه کافر نمی‌دانیم مگر آن گناه را حلال بداند.

۱۴ (۵۸) قبول نداریم که گناه هیچ ضرری به ایمان وارد نمی‌کند.

۱۵ (۶۹) نماز در پشت سر هر اهل قبله‌ای صحیح است نیکوکار باشد و یا فاجر فرقی ندارد.

۱۶ (۷۲) خروج و قیام بر علیه حاکمان و والیان را جائز نمی‌دانیم و لو اینکه آنها ظلم و جور بکنند، و اطاعت از آنها مثل اطاعت از خداوند واجب است مادامی که امر به معصیت نکنند.

۷ (۸۶) افعال بندگان مخلوق خداوند است و کسب از بندگان است.

زندگینامه طحاوی

زندگینامه طحاوی

ابو جعفر احمد بن محمد بن سلامهٔ بن عبد الملک ازدی منسوب به قبیله معروف قحطانی. «طحاوی»، منسوب به آبادی «طحا» از سرزمین مصر است. وی در سال (۲۳۹ ه) تولد یافت و در سال (۳۲۱ ه) وفات نمود و در قرافه مصر دفن گردید.

او در خانواده علم و دانش پرورش یافت، پدرش از دانشمندان بود و دائیش «اسماعیل بن یحیی مزمن» متوفای (۲۶۴ ه) از برجسته‌ترین اصحاب محمد بن ادریس شافعی در شهرش بوده و مادرش نیز از اهل علم و حدیث بوده است.

طحاوی در میان اهل سنت محدث قوی، فقیهی برجسته و عالم زبردست و نویسنده‌ای توانا است که نزدیک به چهل تألیف به او نسبت می‌دهند که از جمله آنهاست «سنن الشافعی»، «شرح صافی الآثار» و «شرح مشکل الآثار» ...

در بیان موقعیت طحاوی در میان اهل سنت همین بس که علما اهل سنت کتاب عقیدتی او را بنام «بیان عقیدهٔ اهل السنهٔ و الجماعهٔ» نامیدند. (۱)
آقای نجم الدین محمد درکانی نام هشت نفر از علمائی که بر «عقیدهٔ الطحاوی» شرح نوشته‌اند ذکر می‌نماید (۲) و علامه شیخ محمد صالح الفرفور سیزده شرح را برای آن می‌شمارد. (۳)

پی‌نوشتها

۱ ترجمه و اقتباس از مقدمه «العقیدهٔ الطحاویهٔ»، شرح و تعلیق، محمد ناصر الدین الالبانی، به قلم زهیر التاویش.

۲ العقیدهٔ الطحاویهٔ، ص ۱۲ و.۱۳

۳ شرح العقیدهٔ الطحاویهٔ، الاستاذ العلامهٔ الشیخ محمد صالح الفرفور.

ترجمه و اقتباس از «العقیدهٔ الطحاویهٔ»

نویسنده: زهیر التاویش.

ماتریدیه

تاریخچه فرقه ماتریدیه

تاریخچه فرقه ماتریدیه

از روزی که مسائل کلامی در محیط اسلامی به صورت ساده مطرح گردید، در میان مسلمانان دو گروه پدید آمد.
۱ - گروه اهل حدیث که آنان را «حشویه» و «سلفیه» و «حنابله» می‌نامند. این گروه کلیه عقاید خود را از ظواهر آیات، و قسمت اعظم آن را از حدیث می‌گیرند، و برای عقل و خرد ارزشی قائل نمی‌باشند، و اگر در میان این گروه عقایدی مانند تشبیه و تجسیم و جبر و حکومت قضا و قدر بر افعال اختیاری انسان پدید آمد، و یا بر رؤیت‌خدا در روز رستاخیز اصرار می‌ورزند، در اثر احادیثی است که در میان آنان منتشر شد، و غالبا اثر انگشت احبار یهود و راهبان نصاری در آنها دیده می‌شود، تا آنجا که به قدیم بودن کلام خدا (قرآن) قائل شدند، بسان یهودیان که تورات را قدیم و یا مسیحیان که مسیح را ازلی می‌دانند، و آنان نیز قرآن را قدیم و ازلی دانستند.
۲ - گروه معتزله که به عقل و خرد بها و ارزش داده، حدیث و روایتی را که با حکم خرد مخالف باشد، طرد می‌نمایند و عقاید خود را از نصوص قطعی کتاب و سنت و حکم خرد می‌گیرند.
چیزی که بر آنها خرده می‌گیرند این است که به عقل بیش از حد، بها بخشیده‌اند و چه بسا نصوص فراوانی که در شریعت مقدس آمده، به خاطر اندیشه مخالفت آن با عقل، به کنار می‌گذارند.
سالها جنگ و نبرد فکری میان این دو گروه پیوسته برقرار و پیروزی هر گروه بر گروه دیگر، در گرو کمکهای فرمانروایان وقت‌بود که جانب یکی را می‌گرفتند و در تضعیف دیگری می‌کوشیدند، و این نزاع، تا آغاز سال ۳۰۰ هجری به صورتی چشمگیر ادامه داشت، ولی در آغاز قرن چهارم، دو شخصیت در دو قطر و منطقه، سربلند کردند و مکتبی را که در حقیقت

مکتب معتدلی میان اهل حدیث و مکتب معتزله بود، پدید آوردند.
یکی از این دو نفر ابو الحسن اشعری (۲۶۰ – ۳۲۴) است که در عراق از مذهب اعتزال توبه کرد، و خود را یار و یاور احمد بن حنبل معرفی نمود، و در عین حال، در مذهب ابن حنبل تصرفاتی پدید آورد، و به تدریج مذهب رسمی اهل سنت‌شد. همان طور که مذاهب چهارگانه فقهی به تدریج مذهب اهل سنت گردیدند.
دیگری ابو منصور ماتریدی سمرقندی (۲۵۰ – ۳۳۳) که در مشرق جهان اسلام، به جانبداری از اهل حدیث‌برخاست، و درست همان کاری را انجام داد که همتای او «اشعری» انجام داد، و عجیب این که این دو بنیانگذار، در حالی که در یک عصر می‌زیستند و در یک مسیر گام برمی‌داشتند، از کار یکدیگر آگاه نبودند.
منطقه شرق اسلامی در آن روز، مرکز بحثهای کلامی بود، همان طور که بصره زادگاه اشعری نقطه برخورد آرای عقاید مختلف به شمار می‌رفت و افکار بیگانگان به هنگام فتوحات اسلامی، از کشورهای مختلف به صورت افکار وارداتی به جهان اسلام منتقل شده بود.
از نظر فقهی مذهب حنفی در خراسان رواج کامل داشت، در حالی که مردم بصره بیشتر شافعی بودند از این جهت، حنفیها گرایش فراوانی به ماتریدی پیدا کردند، در حالی که شافعیها بیش از همه به اشعری گرویدند، ماتریدی قسمتی از اندیشه‌های کلامی خود را از ابو حنیفه گرفته و از کتاب «فقه اکبر» او که مربوط به عقاید است متاثر می‌باشد، از این جهت پیروان بیشتر ماتریدی در خراسان می‌زیستند و در فقه، حنفی بودند مانند:
۱ – فخر الاسلام محمد بن عبد الکریم بزودی (۴۹۳).
۲ – ابو حفص عمر بن محمد نسفی (۵۷۳).
۳ – سعد الدین تفتازانی (۷۹۱).
۴ – کمال الدین احمد بیاضی (قرن ۱۱).
۵ – کمال الدین محمد بن همام الدین (۸۶۱).
با دقت در تاریخ مکتب ماتریدی، به روشنی ثابت می‌شود که او اندیشه‌های کلامی خود را از ابو حنیفه گرفته، زیرا ابو حنیفه پیش از آنکه به فقه بپردازد، دارای حلقه کلامی بوده. آنگاه که با «حماد بن ابی سلیمان» رابطه برقرار کرد، بحث کلامی را ترک کرد و به فقه پرداخت.
این تنها ماتریدی نیست که عقاید کلامی خود را از ابو حنیفه گرفته، بلکه معاصر او ابو جعفر طحاوی (۳۲۱) مؤلف عقاید طحاویهٔ، اندیشه‌های کلامی خود را از ابو حنیفه گرفته، حتی در آغاز رساله خود می گوید: این رساله عقیده فقهای امت اسلامی است، آنگاه از ابو حنیفه و دو نفر دیگر از تلامیذ معروف او به نامهای: ابو یوسف و محمد بن حسن شیبانی نام می‌برد. (۱)
عبد القاهر بغدادی مؤلف کتاب «الفرق بین الفرق» در کتاب دیگر خود به نام «اصول دین» یادآور می‌شود که ابو حنیفه کتابی به نام «الفقه الاکبر» دارد که در آنجا ردی بر قدریه نگاشته است و در رساله دیگر، قول اهل سنت در مساله‌ای (۲) را تایید کرده است البته رسائل موروث از ابی حنیفه بیش از این دو رساله است که او یادآور شده است.
از آنجا که مسائل کلامی در رساله‌های ابو حنیفه فاقد نظم و انسجام بود، کمال الدین بیاضی، در قرن یازدهم اسلامی به تنظیم این مسائل پرداخت، و کتابی به نام «اشارات المرام من عبارات الامام» نوشت، و در آن کتاب می گوید: من این مسائل را از کتابهای: ۱ – الفقه الاکبر۲ – الرسالهٔ۳ – الفقه الابسط ۴ – کتاب العالم و المتعلم ۵ – الوصیهٔ که همگی از ابو حنیفه به وسیله

مشایخ نقل شده است تنظیم نمودم. (۳)

از مجموع آنچه که یادآور شدیم، روشن می‌شود که ریشه‌های «مکتب ماتریدی» با سند خاصی به ماتریدی و به گونه‌ای به ابو حنیفه می‌رسد و همان طور که خواهیم دید این مکتب، یک منهج معتدل میان اهل حدیث و اعتزال می‌باشد. حتی خواهیم دید که این مکتب، به شیوه تعقل و اعتزال نزدیکتر است تا به مکتب اهل حدیث.

زندگانی ماتریدی

بررسی کتابهای تراجم، این مطلب را قطعی می‌سازد که بنیانگذار این مکتب، در عصر خود معروفیت کامل پیدا نکرد و بعدها نیز ترجمه نگاران به ضبط زندگی او کمتر پرداختند، در حالی که همه تذکره نگاران به بیان زندگی اشعری پرداخته و از او به گونه‌ای یاد کرده‌اند و شاید نکته آن این باشد که «ماتریدی» دور از عاصمه آن روز اسلام یعنی «عراق» زندگی می کرد، در حالی که «اشعری» در عاصمه اسلام به دنیا آمد و در همان جا درگذشت و دوستان و دشمنان او هر یک به گونه‌ای از او یاد کرده‌اند.

ابن ندیم (م ۳۸۸) در فهرست‌خود، از «ماتریدی» یاد ننموده در حالی که ترجمه مختصری از اشعری انجام داده است، کتاب شیخ طحاوی پیشوای حنفیها، در مصر مورد عنایت قرار گرفته و شروح زیادی بر آن نوشته شده است، در حالی که این کار درباره کتابهای «ماتریدی» صورت نپذیرفته است از این جهت می‌بینیم ترجمه نگاران مانند:

۱ - ابن خلکان (۶۸۱) مؤلف «وفیات الاعیان»

۲ - صلاح الدین صفدی (۷۶۴) مؤلف «الوافی بالوفیات»

۳ - ابن شاکر کتبی، (۷۶۴) مؤلف «فوات الوفیات»

۴ - تقی الدین اسلامی (۷۷۴)، مؤلف «الوفیات».

۵ - ابن خلدون (۸۰۸) مؤلف «مقدمه و تاریخ»

۶ - جلال الدین سیوطی (۹۱۱) مؤلف «طبقات المفسرین» و همچنین دیگر نویسندگان از «ماتریدی» نامی نبرده‌اند، در حالی که از افرادی که از نظر علمی کمتر بوده‌اند، نام برده‌اند، حتی کسانی که به ترجمه او پرداخته‌اند، چیز مفصلی یاد نکرده‌اند، و آنچه نگارنده توانسته از لابلای کتابها درباره زندگانی او به دست آورد، همین است که اینجا می‌نگارد.

تاریخ تولد

مترجمان زندگانی «ماتریدی» می گویند وی در سال ۳۳۳ چشم از جهان بست، در حالی که از سال تولد او چیزی گزارش نمی‌کنند، ولی به گونه‌ای می‌توان گفت که او در حدود ۲۴۸ یا ۲۵۰ متولد شده است، زیرا وی از «نصیر بن یحیی بلخی» اخذ حدیث نموده و او در سال ۲۶۸ در گذشته است. اگر او در آن روز ۲۰ سال داشت، طبعا تولد او همان خواهد بود که یادآور شدیم.

زادگاه او

او در منطقه‌ای به نـام «ماتریـد» که یکی از بخشـهای سـمرقند در «مـاوراء النهر» است دیـده به جهـان گشود و سـپس به نامهای «ماتریـدی» سـمرقندی و یا علم الهـدی معروف شـده است و گویا از نظر نسب به «ابو ایوب انصاری» می‌رسـد که میزبان پیامبر گرامی بود. (۴)

تحصیلات او

او در عقاید و کلام و فقه از امام مذهب خود، ابو حنیفه پیروی نموده، و از این افراد نیز درس آموخته است:
۱ - ابو بکر احمد بن اسحاق جوزجانی ۲ - ابو نصر احمد بن العیاض ۳ - نصیر بن یحیی تلمیذ حفص بن سالم پدر مقاتل ۴ - محمد بن مقاتل. (۵)
کلام اهـل سـنت‌سـاخته و پرداخته دو نفر است که یکی حنفی و دیگری شافعی است، حنفی ابو منصور ماتریـدی و شافعی ابو الحسن اشعری است. (۶)
مصلح الـدین قسطلانی می‌گویـد: معروفترین فرد در علم کلام در سـرزمین خراسان و عراق و شام و بیشتر مناطق، ابو الحسـن اشعری است، و در ماوراء النهر ابو منصور ماتریدی است. (۷)
زبیدی می‌گوید: هر گاه اهل سنت گفته شود، مقصود اشاعره و ماتریدیه است. (۸)

شاگردان او

گروهی از شخصیتهای کلامی از او بهره گرفته‌اند که اسامی برخی را می‌آوریم:
۱ - ابو القاسم: اسحاق بن محمد معروف به حکیم سمرقندی (۳۴۰).
۲ - امام ابو اللیث‌بخاری.
۳ - ابو محمد عبد الکریم بن موسی بزدوی.
وی جـد پـدر محمـد بن محمـد بن الحسین بن عبد الکریم بزدوی مؤلف کتاب «اصول الدین» وی در این کتاب می‌گوید: من کتاب توحیـد ابو منصور ماتریـدی سـمرقندی را دیـدم که مطابق مـذهب اهل سنت‌بود. پدرم از جدش عبد الکریم بن موسـی کراماتی از ابو منصور ماتریـدی نقل می‌کرد، و جـد ما مقاصـد کتابهای مشایخ و کتاب توحید و تاویلات (۹) را از ابو منصور ماتریـدی فرا گرفت. چیزی که هست کتاب «توحید» ماتریدی خالی از اغلاق نیست و اگر دور از اغلاق بود، ما به همان کتاب اکتفا می‌کردیم.

آثار ماتریدی

ابو منصور آثـار فراوانی از خود به یادگار نهاده و آنچه الان موجود است، سه کتاب بیش نیست. دو تای از آنها چاپ و منتشـر شده و دیگری به حالت مخطوط باقی مانده است.
۱ - کتاب التوحیـد، این کتاب بزرگترین منبع برای عقاید فرقه ماتریدی است. او در این کتاب در اثبات آرای خود، از کتاب و

سنت و خرد بهره می‌گیرد و گاهی به عقل، برتری بیشتری می‌بخشد. این کتاب در سال ۱۳۹۰ در بیروت در ۴۱۲ صفحه منتشر شده و دکتر فتح الله خلیف به تحقیق نص آن پرداخته است. و همان طوری که بزدوی مؤلف اصول الدین یادآور شده، در تعبیر خالی از اغلاق نیست.

۲ – تاویلات اهل السنهٔ، این کتاب در تفسیر قرآن کریم نگاشته شده و در آن، عقاید اهل سنت و آرای فقهی امام خود ابو حنیفه را مطرح می‌کند، و در حقیقت کتاب عقیدتی و فقهی است. و یک دوره تفسیر قرآن است و جزء اخیر آن، از سوره منافقین، تا آخر قرآن را در بر می‌گیرد. و آن را دکتر «ابراهیم عوضین» به کمک شخصی دیگر در قاهره منتشر نموده است، به هنگام مقایسه، روشن می‌شود که این دو کتاب در مسائل عقیدتی، از نظر مطلب و لفظ کاملا به هم نزدیکند.

۳ – المقالات، محقق کتاب التوحید می‌گوید: نسخه‌ای از آن در کتابخانه‌های اروپا موجود است و اما دیگر آثار او که نام آنها در کتابهای ترجمه آمده، عبارتند از:

۴ – اخذ الشرایع ۵ – الجدل فی اصول الفقه ۶ – بیان و هم المعتزلهٔ ۷ – رد کتاب الاصول الخمسهٔ للباهلی ۸ – رد الامامهٔ لبعض الروافض ۹ – الرد علی اصول القرامطهٔ ۱۰ – رد تهذیب الجدل للکعبی ۱۱ – رد وعید الفساق للکعبی ۱۲ – رد اوائل الادلهٔ للکعبی.

از این کتابها تا کنون اثری به دست نیامده است.

پی‌نوشتها

۱ – رح العقیدهٔ الطحاویهٔ، ص ۲۵، نگارش شیخ عبد الغنی میدانی دمشقی، متوفای ۱۲۹۸.

۲ – مقصود «تقارن قدرت با فعل یا تقدم آن بر فعل» است و ابو حنیفه بسان دیگر اهل سنت گفته است که مقارن با فعل می‌باشد.

۳ – اشارات المرام، ص ۲۱ – ۲۲، این کتاب از مصادر مکتب کلامی ماتریدی است، و قبل از اینها کتابهای خود ماتریدی است‌به نامهای التوحید و التفسیر و پس از این دو، اصول الدین بزدوی است.

۴ – بیاضی: اشارات المرام، ص ۲۳.

۵ – اشارات المرام، ص ۲۳.

۶ – مفتاح السعادهٔ و مصباح السیادهٔ، ج ۲، ص ۲۲ – ۲۳.

۷ – حاشیه کستلی بر شرح العقائد النسفیهٔ که همراه با شرح چاپ شده است، ص ۱۷.

۸ – اتحاف السادهٔ المتقین بشرح اسرار احیاء علوم الدین: ۲/۸ طبع قاهره.

۹ – کتاب «توحید» و «تاویلات اهل السنهٔ» از آثار ابو منصور است که جد پدر بزدوی، آن دو را نزد او خوانده است. به کتاب اصول الدین بزدوی: مراجعه شود.

کتاب: فرهنگ عقائد و مذاهب اسلامی، ج ۴، ص ۵

نویسنده: استاد جعفر سبحانی

عقاید ماتریدی

عقاید ماتریدی

شیخ اشعری و ماتریدی هر دو، در یک عصر به عنوان دفاع از عقیده اهل سنت‌برخاستند و هدف پاسخگویی به نظریات معتزله بود، ولی هرگز نمی‌توانند این دو نفر از نظر فکری یکسان باشند. شیخ اشعری قید اعتزال را زد و مکتب ابن حنبل را پذیرفت و با پذیرفتن عقاید وی نتوانست در مسائل عقیدتی آزادانه فکر کند، لذا ناچار شد بر ظواهر جمود کند، و از ارزش عقل و برهان بکاهد. از این جهت، در عقاید حنابله تصرف بنیادی به عمل نیاورد. در حالی که ابو منصور ماتریدی پیرو امام خود ابو حنیفه است. امامی که در فقه به قیاس و استحسان عمل می‌کند و فقه او رنگ عقلی بیشتری دارد، از این رو این دو فرد نمی‌توانند در اصول تا چه رسد در فروع صد در صد به توافق برسند.

مساله تفاوت این دو مکتب مورد توجه نویسندگان قرار گرفته و افکار و عقاید مختلفی ابراز نموده‌اند که نظریه برخی را منعکس می‌کنیم:

الف - احمد امین مصری می‌گوید: ماتریدی و اشعری در مسائل اساسی با هم به توافق رسیده‌اند و کتابهای فراوانی در شرح مذهب ماتریدی مانند عقاید نسفی و شرح مذهب اشعری مانند «سنوسیه» و «الجوهرة» نوشته شده است. حتی برخی در باره مسائل اختلاف این دو امام، کتابهایی نوشته‌اند و برخی نقاط اختلاف را به چهل مساله رسانده‌اند. آنگاه اضافه می‌کند که فکر اعتزال در مکتب اشعری بیش از مکتب ماتریدی است، زیرا اشعری مدتها از معتزله پیروی می‌کرد و نمونه آن این است که اشعری می‌گوید: معرفة الله پیش از بعثت پیامبران عقلا واجب است، در حالی که «ماتریدی» تنها به وجوب نقلی و شرعی آن قائل است. (۱) گفتار احمد امین، اساس صحیحی ندارد. و او در این داوری به حدس اعتماد نموده است، بلکه رنگ عقلی در مکتب «ماتریدی» بیش از مکتب اشعری است و دو کتاب منتشر شده از آن، به نامهای توحید و تاویلات اهل سنت و همچنین آرای پیروان او، بر خلاف گفتار او گواهی می‌دهد، و عجیب اینکه در مساله معرفة الله جریان بر خلاف گفتار احمد امین است و خود احمد امین در جایی از آن کتاب، عکس آن را نقل کرده است و یادآور شده است که ماتریدیه می‌گوید: اگر خدا پیامبری را بر نیانگیزد، بر مردم لازم است‌خدا و صفات او را بشناسند، و این مساله از ابو حنیفه نقل شده است، ولی مشایخ اشاعره می‌گویند: پیش از بعثت پیامبران چیزی بر انسان واجب نیست. (۲)

۲ - ابو زهره می‌گوید: در طریق ماتریدی عقل از قدرت بیشتری برخوردار است، در حالی که اشاعره به نقل، پای بندترند و در حقیقت مکتب اشعری، مکتبی است میان اعتزال و اهل حدیث و مکتب ماتریدی، مکتبی است میان معتزله و اشاعره. آنگاه می‌گوید: شکی نیست که همگی این چهار فرقه، از اهل ایمان بوده و هر کدام گوشه‌ای از میدان ایمان را گرفته‌اند. گوشه‌ای از آن در دست معتزله، گوشه‌ای دیگر در دست اهل حدیث، و گوشه‌ای در دست ماتریدی و گوشه‌ای دیگر در دست اشاعره. (۳)

این نویسنده مصری (ابو زهره) بیشتر یک انسان مصلح است تا یک انسان ناقد، او تا آنجا که می‌تواند به آرایش و توجیه مکاتب می‌پردازد و کمتر آنها را نقد می‌کند و هر چهار گروه را اهل ایمان می‌داند، در حالی که گروهی از اهل حدیث، راه تشبیه و تجسیم را پیموده و از مسلک جبر پیروی می‌کنند که نتیجه آن، بیهوده بودن تکلیف و بعثت پیامبران است. آیا می‌توان این گروه را اهل ایمان دانست؟

شگفتی دیگر این است که وی میدان ایمان را که این چهار فرقه در آن در حرکتند به چهار قسمت تقسیم کرده و هر ربعی را به یکی از آنها تفویض نموده است اکنون باید از ابو زهره پرسید: جایگاه اهل بیت که قرآن، مودت آنها را بر مسلمانان لازم

کرده (۴) و پیامبر آنها را یکی از دو امانت گرانبها معرفی کرده است (۵) کجاست؟

هر محقق آشنا به زندگی ائمه اهل بیت می‌داند که مسلک اهل بیت‌با هر چهار فرقه مغایر بوده و در عین حال، سر سوزنی از کتاب و سنت و عقل، کنار نبوده‌اند. و در حقیقت، تقسیم ابو زهره تقسیم ناروایی است که به آن دست زده است.

۳ - شیخ محمد زاهد کوثری محقق معاصر، ماتریدیه را به خوبی شناخته و آن را مکتبی میان اشعری و معتزلی معرفی کرده است. ولی می گوید: اختلاف میان این دو مکتب لفظی است (۶).

محمد زاهد کوثری، خود از فرقه ماتریدیه پیروی می کند هر چند به آن تظاهر نمی کند و به نشر آثار این فرقه پرداخته و به حق محقق توانایی است که توانسته است‌با تتبع زاید الوصف، آثار حشویه و اهل الحدیث و وهابیت را نقد کند، ولی در این داوری، دچار عواطف شده و خواسته به تقریب این دو مکتب بپردازد تنها، آگاهی از یک تفاوت میان این دو مکتب، کافی است که این دو را، فرسنگها از هم جدا سازد و آن، مساله حسن و قبح عقلی است که «ماتریدیه» مثبت آن، و اشاعره منکر آن هستند و تنها بر همین اصل مسائل فراوانی از علم کلام، مبتنی است و در هر حال، این دو مکتب با هم اختلافاتی دارند. شیخ بزدوی مؤلف اصول دین که از علمای قرن پنجم اسلامی است، اختلاف این دو مکتب را به سه مساله منحصر می‌سازد. (۷)

کمال الدین بیاضی، مسائل اختلافی دو مکتب را مطرح کرده و آنها را به پنجاه مساله رسانده است. (۸)

عبد الرحیم بن علی معروف به شیخ زاده مسائل اختلافی را به نظم در آورده و به نام نظم الفرائد و جمع الفوائد در سال ۱۳۱۷ ه -. ق در قاهره به طبع رسیده است. ابی عذبة کتابی به نام «الروضة البهیة فیما بین الاشعریة و الماتریدیة» نگاشته و در سال ۱۳۳۲ ه -. ق در حیدر آباد به طبع رسیده است.

عبد الله بن عثمان بن موسی کتابی به نام خلافیات الاشاعرة مع الماتریدیة نوشته که نسخه خطی آن در دار الکتب المصریة، به شماره ۲۴۴۱ موجود است. (۹)

تاج الدین السبکی مؤلف طبقات الشافعیة، قصیده‌ای در مسائل اختلافی میان این دو مکتب دارد که نسخه خطی آن در اسکندریه موجود است. (۱۰)

این نوع نگارشها حاکی از آن است که فاصله این دو مکتب بیش از آن است که «بزدوی» تصور کرده و آن را در سه مساله خلاصه کرده است.

ما برای روشن شدن حقیقت، فشرده‌ای از عقاید ابو منصور ماتریدی را از نظر خوانندگان محترم می گذرانیم.

امتیازات و ویژگیهای دو مکتب

مقدمه

در بیان تفاوت مکتب دو حامی اهل سنت، یعنی اشعری و ماتریدی، به طور فشرده سخن گفتیم. اکنون لازم است نقاط اختلاف هر دو را مشروحا بیان کنیم تا روشن شود، کدام یک از این دو مکتب به عقل گرایی نزدیکتر است:

۱ - معرفت‌خدا قبل از بعثت پیامبران

اشاعره، وجوب معرفت را سمعی می‌دانند و می گویند: پیش از بعثت پیامبران، معرفت‌خدا و صفات او، واجب نیست. آنگاه که

پیامبری آمد و فرمانی آورد و فرمود: (قل انظروا ما ذا فی السماوات و الارض) معرفت‌بر ما واجب می‌شود (۱۱).
مسلما نظر اشعری در این مورد بسیار سست و بی پایه است، تا آنجا که نویسنده مواقف و شارح آن که خود از پیشوایان اشاعره بشمار می‌روند، بر این نظریه انتقاد دارند، ولی شیخ ماتریدی وجوب معرفت را کاملا عقلی دانسته و می گوید:
به حکم عقل، باید وجود خدا و یگانگی و علم و قدرت و کلام و اراده او و حدوث جهان، و گواهی معجزه بر صدق رسول را شناخت. (۱۲)
«ماتریدی» با درایت‌خود، دریافته است که اگر وجوب معرفت و آنچه که در کلام او بر آن عطف شده است از شرع استفاده شود، مستلزم دور است، زیرا هنوز خدا ثابت نشده و با صفات او آشنا نشده‌ایم و نبوت پیامبران مبرهن نگشته، در این صورت چگونه می‌توان وجوب آن را از کلام پیامبر به عنوان یک حکم الزامی استفاده کرد؟

۲ – حسن و قبح عقلی

حسن و قبح عقلی نقش مهمی در مسائل کلامی دارد و مسائل فراوانی بر آن مبتنی است. اشاعره به گمان اینکه اعتراف به استقلال عقل در این زمینه مایه محدودیت مشیت الهی می گردد، به کلی آن را انکار کرده و پیامدهای آنها را پذیرفته‌اند، حتی از نظر آنها سوزاندن کودک بی گناه در دوزخ مانعی ندارد، در حالی که «ماتریدیه» در اینجا دوشادوش معتزله پیش می‌روند.
بیاضی که از شارحان کلام «ماتریدی» در قرن یازدهم است می گوید: ابو منصور ماتریدی حکم عقل را در مساله استحقاق مدح و ثواب و یا استحقاق نکوهش و عقاب می‌پذیرد و از طریق حکم عقل، حکم الهی نیز کشف می‌شود.
آنگاه به تبیین مقصود خود از حکم خود می‌پردازد و می گوید: در اینجا ایجابی از ناحیه عقل در کار نیست (بلکه خرد کاشف یک حقیقت است) سپس می گوید: عقل می گوید: خدا عادل است و محال است جائر و ستمکار باشد، همچنانکه جایز نیست مطیع را معذب سازد.
گفتار ماتریدی درست همان گفتار معتزله است و هرگز معتزله حکم عقل را حاکم بر خدا نمی‌دانند، بلکه آن را کاشف از مشیت الهی می‌اندیشند و می گویند: با توجه به مبادی حکیمانه که در ذات خدا هست، صدور این فعل از او محال است. و یک چنین داوری مایه محدودیت مشیت الهی نیست، بلکه این خود مشیت الهی است که به کمال آزادی، زیبا را انجام می‌دهد و نازیبا را ترک می کند، در حالی که بر هر دو قدرت و توانایی دارد.

۳ – تکلیف به بیش از توانایی

مساله تکلیف به بیش از توانایی یعنی مساله «تکلیف بما لا ـ یطاق» مورد قبول «اشعری» است و او از آیات قرآن بر جواز آن استدلال می کند و می گوید: خدا به ملائکه گفت: «انبئونی باسماء هؤلاء» (بقره آیه ۳۰) «مرا از نامهای این اشیاء خبر دهید». در حالی که فرشتگان قادر بر چنین کاری نبودند. (۱۳) و شارحان مکتب «ماتریدی» آن را جایز نمی‌دانند و بیاضی صریحا می گوید: تکلیف بما لا ـ یطاق به خاطر نبودن قدرت یا شرط فعل محال است. (۱۴) این چیزی است که بیاضی آن را یاد می کند، ولی پایه گذار مکتب یعنی خود ابو منصور در کتاب توحید قائل به تفصیل است. می گوید: هر گاه کسی قدرت خود را از روی تقصیر از دست‌بدهد، می‌توان با نبودن قدرت به او تکلیف کرد، به خلاف کسی که در این راه مرتکب تقصیر نباشد. (۱۵)

گفتار ابو منصور هر چند سست و بی‌پایه است، زیرا حکم عقل قابل تخصیص نیست و هرگز نمی‌توان میان قاصر و مقصر در این مورد فرق گذارد، آری می‌توان آن دو را از نظر مؤاخذه و نکوهش یکسان ندانست، ولی یکسان نبودن در مؤاخذه، غیر از یکسان نبودن در قبح تکلیف است و در هر حال، با همتای خود در این مساله اختلاف نظر دارد.

۴ – افعال خدا در گرو اغراض و غایات است

«اشاعره» می‌گویند: افعال خدا خالی از هر نوع غرض و هدف است، زیرا اگر در گرو اغراض بود، باید او موجود ناقصی باشد که از طریق تحصیل غرض می‌خواهد به کمال برسد. (۱۶)

در حالی که همتای او «ابو منصور» افعال خدا را در گرو مصالح و حکم می‌داند که همگی به بندگان بر می‌گردد.

ما در این بحث وارد نمی‌شویم، ولی به نکته‌ای اشاره می‌کنیم که امام اشاعره از آن غفلت ورزیده است، زیرا باید میان دو غرض فرق گذارد. غرضی که به فاعل بر می‌گردد و غرضی که مربوط به خود فعل است. آنچه مایه استکمال است همان اولی است‌یعنی فاعل کاری برای خود انجام دهد، ولی آنچه که مطرح است، این است، افعال او در گرو مصالح و حکمی است که بندگان از آن بهره می‌گیرند، همان طوری که از لسان مؤمنان واقعی و حقیقت جو چنین نقل می‌کند: (ربنا ما خلقت هذا باطلا) (آل عمران/۱۹۱) و باز می‌فرماید: (و ما خلقنا السماوات و الارض و ما بینهما باطلا×ذلک ظن الذین کفروا فویل للذین کفروا من النار) (ص/۲۷)

«ما آسمان و زمین و آنچه در میان آن دو است را بیهوده نیافریدیم. این گمان گروهی است که کفر ورزیدند، وای بر کافران از آتش دوزخ».

۵ – استطاعت پیش از فعل است، یا همراه آن؟

الهیون اتفاق نظر دارند که قدرت خدا متقدم بر فعل اوست. او قبل از آنکه اشیاء را خلق کند، قادر بوده و این قدرت پیوسته با او همراه است، ولی درباره انسان اختلاف نظر است، اشعری می‌گوید: قدرت انسان بر فعل، مقارن با فعل پیدا می‌شود، نه قبل از آن (۱۷)، ولی «ماتریدی» در مساله میان قدرت به معنی علت ناقصه و قدرت به معنی علت تامه فرق می‌گذارد، اولی را جلوتر از فعل و دومی را همراه با فعل می‌اندیشد. (۱۸)

۶ – قدرت نسبت‌به فعل و ترک یکسان است

قدرت در برابر کلمه ایجاب به کار می‌رود، ایجاب فقط به یک طرف تعلق می‌گیرد، مانند آتش که فاعل موجب به شمار می‌رود و پیوسته متوجه یک سوست و فقط می‌تواند حرارت تولید کند، نه برودت، در حالی که قدرت چیزی است که بر فعل و ترک تعلق می‌گیرد. گاهی برخی از «اشاعره» صلاحیت تعلق قدرت را نسبت‌به هر دو طرف منکر می‌شوند، ولی معتزله و ماتریدیه، معتقدند که بر هر دو طرف تعلق می‌گیرد (۱۹)، ولی تفصیلی که درباره قدرت (همراه با فعل یا متقدم بر او) مطرح کردند، باید همان را نیز در این جا مطرح کنند و آن اینکه، قدرت در حد علت ناقص صلاحیت تعلق به هر دو طرف را دارد، ولی قدرتی که به حد علت تامه برسد و تمام راههای مخالف بسته گردد حالت‌یکسویی پیدا می‌کند، دیگر نمی‌تواند بر ضدین تعلق بگیرد، بلکه بر ضد واحدی تعلق خواهد گرفت.

۷ – افعال بندگان فعل مستقیم خداست

اشـاعره در تفسـیر (هل من خالق غیر الله) راه افراط را در پیش گرفته و همه پدیـده‌ها را صـنع مسـتقیم خـدا می‌داننـد و هر نوع رابطه را میان طبیعت و اثر آن قطعی می‌شـمارند، تو گویی خـدا جانشـین همه علل و معدات طبیعی است. از این جهت پیوسـته در لسان اشاعره، خصوصا میان مشایخ دانشگاه از هر تا چندی پیش، مضمون این شعر رایج‌بود:

و من یقل بالطبع او بالعلة

فذاک کفر عند اهل الملة

هر کس سخن از تاثیر طبیعت و علیت آن بگوید این در نزد اهل اسلام کفر است.

اشاعره درباره افعال خـدا معتقدنـد که فعل انسان اثر مسـتقیم خداست و قدرت انسان در پدید آمدن آن تاثیر ندارد، چیزی که هست هر موقع انسان اراده کند، قدرتی در وجود او پدید می‌آید، اما این قدرت کوچکترین تاثیری در پیدایش فعل ندارد.

اشعری به خاطر جمع میان حصر خالقیت در خدا (هل من خالق غیر الله) و توجیه مسؤولیت‌بشر در مقابل افعال خود، اصطلاحی پدید آورده یا از اصطلاحی پیروی کرده است (۲۰) به نام کسب و می گوید: خالق خداست و بندگان خدا کاسب هستند، بنده فعل خود را پدید نمی‌آورد، بلکه آن را کسب می کند، اما در تفسیر «کسب» آنچنان سـخنان مختلف گفته‌اند که خود کسـب یکی از لغزهای جهان در آمده است و روشن‌ترین معنی آن چیزی است که علاء الدین قوشـچی شارح عقاید اشعری، در شرح «تجریـد» آورده است. او می گویـد: مقصود از کسب این است که قـدرت و اراده انسان با صدور فعل از او مقارن می‌باشد، در حالی که هیچ یک از این دو (اراده و قدرت انسان) در فعل او تاثیر نگذاشته و انسان ظرف فعلی است که خدا آفریننده اوست. (۲۱)

ولی بایـد توجه کرد که اگر قـدرت و اراده انسـان در فعل او تاثیری نـدارد، پس چرا او مسؤول فعل خـدا باشـد و اگر بگویـد: مسؤولیت او به خاطر اراده اوست (که سـبب می‌شود دستی از غیب در آیـد و فعل انجام دهد) نه به خاطر آن است که او انجام داده است، نقل کلام به خود اراده می‌شود، اگر او نیز در اراده خود مؤثر نباشـد در این صورت نبایـد مسؤولیتی متوجه او شود.

در حـالی کـه «ماتریـدی» نقطه مقابـل این سـخن را می گویـد: و او در این مساله از شـیخ مکتب خـود ابـو حنیفه پیروی کرده، می گوید: عبد از آن نظر مسؤول است که قدرت خدا دادی را به نقطه‌ای متوجه می‌سازد، مثلا به جای آنکه در طاعت مصرف کند، در معصیت‌به کار می‌برد. (۲۲)

در حقیقت‌شیخ ماتریدی می گوید: کسب این است که بنده خدا قدرت خدا دادی را در یکی از دو راه، از روی اختیار مصرف کنـد، این همـان قول «عـدلیه» است. خود شـیخ ماتریـدی نیز در کتاب «التوحیـد» به صورت مشـروح این را تبیین کرده است و یـادآور می‌شود: خـدا به مطیعـان، نویـد پاداش داده و گنهکاران را بیم عـذاب داده است هر گاه چنین است، بایـد فعل او به او واقعا منتسب باشد و در آخر کلام می گوید: هر یک از ما می‌داند که او در انجام کار خود مختار است. (۲۳)

۸ – صفات خدا عین ذات اوست

متکلمان اسـلامی اتفاق دارنـد که خـدا دارای اوصافیماننـد علم و قـدرت و حیات است، ولی معتزله و امامیه عقیده دارند که صفات ذاتی او عین ذات اوست و خدا از نظر کمال و جمال به نقطه‌ای رسـیده است که ذات او سراسـر علم و قدرت است، در حالی که اشاعره این صفات را زاید بر ذات دانسته و کسانی را که صفات ذاتی او را عین ذات او می‌دانند، متهم به نفی صفات

کرده است، در حالی که «ماتریدی» بر خلاف شیخ اشعری مساله عینیت را پذیرفته است و با عدلیه در اینجا همگام است. در کتاب عقاید نسفی که بر اساس عقاید ماتریدی نگارش یافته، می‌گوید: اکثر اهل حدیث، می‌گویند: خدا عالم است‌به علم جدا از ذات، ولی بیشتر مشایخ ما از گفتن آن ابا می‌ورزند و این که مبادا تصور شود که خدا ذاتی دارد و برای او علم است. آنگاه می‌گوید: شیخ ابو منصور ماتریدی نیز می‌گفت: «خدا عالم بذاته، حی بذاته، قادر بذاته» سپس می‌گوید: مبادا تصور شود که او می‌خواهد صفات خدا را نفی کند، در حالی که او در کتابهای خود پیوسته صفات ذاتی را با دلایل ثابت می‌کند، ولی در عین حال آن را زاید بر ذات نمی‌داند (۲۴).

۹ – تفسیر صفات خبری

از نقاطی که این دو مکتب در آن با هم اختلاف دارند، تفسیر صفات خبری است که یکی از موارد آن تفسیر آیه (ان الله علی العرش استوی) است. اشعری به پیروی از احمد بن حنبل، استوا را به معنی استقرار گرفته و به روشنی می‌گوید: «ان الله مستو علی العرش الذی فوق السماوات» خدا بر عرشی که بالای آسمانهاست استقرار دارد. آنگاه برای آنکه متهم به تجسیم نشود، چنین می‌گوید: خدا همان طور که گفته است‌بر عرش خود به نحوی که لایق مقام اوست قرار دارد و گواه این مطلب آن است که خدا در آخرین ثلث‌شب، فرود می‌آید و می‌گوید: کیست که مرا بخواند تا او را اجابت کنم؟ (۲۵)

بنابراین، اشعری این نوع از صفات را به همان معنای حرفی بر خدا ثابت می‌داند و هرگز معنی آن را به خدا تفویض و یا تاویل نمی‌کند ولی برای اینکه متهم به تجسیم نشود، با جمله «به نحوی که شایسته اوست» از آن فرار می‌کند، در حالی که ماتریدی در این نوع از صفات خبری که تفسیر حرفی آن، مستلزم تجسیم است، رای دیگر دارد. او در این مساله می‌گوید، باید معانی این نوع صفات به خدا تفویض شود.

اینک ترجمه گفتار او:

«اصل در نزد ما آیه (لیس کمثله شیء) است». خدا از هر نوع شباهت‌به خلق را نفی کرده است و ما ثابت کردیم که خدا در ذات وصف از هر نوع شباهت، پیراسته است، از این جهت‌باید به آیه (الرحمن علی العرش استوی) همین طوری که در قرآن آمده و عقل نیز دلالت دارد، ایمان آورد، ولی ما بر تفسیر آن قاطعانه آگاه نیستیم.

احتمال دارد واقع آن، غیر آن باشد که ما می‌اندیشیم و ما به آنچه که خدا از آن اراده کرده است، ایمان آورده‌ایم. (۲۶)

اگر بخواهیم راه و روشن این دو پیشوای اهل سنت را در صفات خبریه به صورت کوتاه بیان کنیم، باید بگوییم اشعری جزء مثبتین صفات خداست‌به همان ظاهری که در قرآن آمده است، ولی ماتریدی جزء مفوضه است و معانی این آیات را به خدا وا می‌گذارد.

پی‌نوشت‌ها

۱ – ظهر الاسلام، ج ۱ ص ۹۱.

۲ – فجر الاسلام/۹۵.

۳ – تاریخ المذاهب الاسلامیهٔ، ج ۱، ص ۱۹۹.

۴ – (قل لا اسالکم علیه اجرا الا المودهٔ فی القربی) (شوری/۲۳).

۵ – انی تارک فیکم الثقلین، کتاب الله و عترتی.

۶ – مقدمه تبیین کذب المفتری، ص ۱۹.

۷ – اصول دین نگارش بزدوی، /۲۴۲.

۸ – اشارات المرام، ص ۵۳ – ۵۸.

۹ و ۱۰ – به مقدمه کتاب توحید ماتریدی ص ۲۵ مراجعه شود.

۱۱ – شرح مواقف، ج ۱، ص ۱۲۴.

۱۲ – اشارات المرام، فصل الخلافیات، بین ماتریدی و اشعری، ص ۵۳.

۱۳ – اشعری به خاطر سرسپردگی به مکتب احمد بن حنبل، تصور کرده است که امر در این آیه جدی بوده در حالی که امر، امر تعجیزی است، یعنی هدف جلب توجه طرف، به عجز خود می‌باشد.

۱۴ – اشارات المرام، ص ۵۴.

۱۵ – التوحید، ص ۶۶.

۱۶ – المواقف، ص ۳۱.

۱۷ – اللمع، ص ۹۳ – ۹۴.

۱۸ – التوحید، ص ۲۵۶.

۱۹ – ماتریدی: التوحید، ص ۲۶۳، و البیاضی: اشارات المرام ص ۵۵. و برخی از اشاعره این نظر را نیز پذیرفته‌اند.

۲۰ – می‌گویند این اصطلاح مربوط به یکی از معتزله به نام ضرار بن عمرو بوده است.

۲۱ – قوشچی، شرح تجرید، ۴۴۴ – ۴۴۵.

۲۲ – اشارات المرام، ص ۲۴۹.

۲۳ – اصول الدین، ص ۱۰۱.

۲۴ – عقاید نسفی: ۷۶.

۲۵ – الابانهٔ، ص ۸۵، عبارت او چنین است. استوی علی عرشه کما قال... یلیق من غیر طول الاستقرار و یشهد له ما روی عن رسول الله اذا بقی ثلث اللیل ینزل الله تبارک و تعالی، فیقول من ذا الذی یدعونی فاستجیب له.

۲۶ – التوحید، نوشته ماتریدی، ص ۷۴.

کتاب: فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، ج ۴، ص ۱۲

نویسنده: استاد جعفر سبحانی

شخصیت‌های مهم ماتریدی

۱ – ابو الیسر محمد بزدوی (۴۲۱ – ۴۹۳)

مترجمان همان طوری که نسبت‌به ابو منصور قصور ورزیده‌اند، همچنین در ترجمه حال اتباع او نیز کوتاهی نموده‌اند.

یکی از پیروان مکتب، همین ابو الیسر محمد بزدوی است و معرف پایه علمی او کتاب اصول دین اوست و این کتاب را

مستشـرقی به نام دکتر «هانس بیسترلنس» تحقیق کرده و در سال ۱۳۸۳ در قاهره منتشـر شده است. او عقاید ماتریدی را از پدر خود آموخته است و در مواردی در این کتـاب از او نـام می‌برد (۱) همچنانکه از اسـتاد دیگرش به نام «ابو الخطاب» نام می‌برد (۲) و احیانا در اثنای کتاب خود از ابو الحسن اشـعری انتقاد می کند. (۳) و نجم الدین عمر بن محمد النسقی (۴۶۰ – ۵۳۷) که یکی از تلامیذ اوست ترجمه آن را بعدا می‌نگاریم، درباره بزدوی می گوید: ابو الیسر استاد همتایان ما در همه بلاد ماوراء النهر بود، او پیشوای پیشوایان بود و از اطراف و اکناف به او روی می‌آورند و شرق و غرب از مؤلفات او پر شده است. (۴)

آثار علمی شیخ «بزدوی» علاوه بر اصول دین عبارت است از:

۱ – تعلیقه‌ای بر کتاب «الجامع الصغیر» شیبانی،

۲ – الواقعات.

۳ – المبسوط در فروع فقهی (۵)

۲ – نسفی میمون بن محمد (۴۱۸ – ۵۰۸)

میمون بن محمـد بن معبد بن مکحول مکنی به «ابو المعین» و معروف به نسـفی، وی از متکلمان بزرگ فرقه ماتریدی است که مدتی در سمرقند می‌زیست، بعد ساکن بخارا گردید از آثار علمی اوست:

۱ – بحر الکلام (ط).

۲ – تبصـرة الادلة که هنوز مخطوط است و می گویند: ابو حفص نسـفی کتاب عقاید نسـفیه را بر اساس این کتاب نوشته است. (۶)

۳ – عمر بن محمد النسفی (۴۶۰ – ۵۳۷)

وی ابو حفص معروف به نجم الدین نسفی است که در سرزمین «نسف» دیده به جهان گشود و در سمرقند در گذشت و کتاب عقاید نسفیه از آثار اوست و افراد زیادی آن را شرح کرده‌اند. و در کتابهای: الفوائد البهیة فی تراجم الحنفیة نگارش محمد بن عبد الحی، ص ۱۴۹ و الجواهر المضیئة، ج ۱، ص ۳۹۴ و لسان المیزان، ج ۴، ص ۳۲۷ و الاعلام، نگارش خیر الدین زرکلی، ج ۵، ص ۶۰ و ریحانة الادب، نگارش مدرس ج، ۶، ص ۱۷۳ ترجمه او آمده است.

۴ – ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد (۷۹۰ – ۸۶۰)

کمـال الـدین، معروف به ابن الهمـام، متکلم حنفی مؤلف کتاب «المسایرة فی العقائـد المنجیـة فی الآخرة» از آثار اوست و این کتاب به وسـیله محقق مصری، محمد محیی الدین عبد الحمید چاپ و منتشر شده است و نیز کمال الدین ابو شریف شرحی بر آن نوشـته و در مصـر بدون تاریخ چاپ شده است. و از آثار اوست «فتح القدیر» در شرح هدایة در هشت جلد در فقه حنفی و در مصادر پیشین که ترجمه نسفی آمده، شرح زندگانی او نیز وارد شده است.

۵ – البیاضی، کمال الدین احمد بن حسن رومی حنفی

وی از علمای قرن یازدهم است و در خانواده علم و قضا چشم به جهان گشوده و از والد خود و دانشمند دیگری به نام منقاری علم آموخته، در سال ۱۰۷۷، قضـاوت حلب و در سال ۱۰۸۳ قضـاوت مکه را بر عهـده داشت و از آثار اوست، «اشارات المرام من عبارات الامام» که با مقدمه محمد زاهد کوثری و تحقیق یوسف عبد الرزاق، در سال ۱۳۶۸ چاپ و منتشر شده است.

پی‌نوشتها

۱ و ۲ – بزدوی، اصول الدین، ص ۲۸ و ۱۵۶.

۳ – بزدوی: اصول دین، ص ۳۰۱.

۴ – مقدمه اصول دین، به نقل از طبقات حنفیه.

۵ – مقدمه اصول دین نگارش بزدوی/۱ – ۳.

۶ – در کتابهای «الجواهر المضیئة» ۲/۱۸۹ و «الاعلام» خیر الدین زرکلی، ۷/۳۴۱ و «ریحانهٔ الادب» ۶/۱۷۴، ترجمه او آمده است.

کتاب: فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، ج ۴، ص ۲۵

نویسنده: استاد جعفر سبحانی

شیعه (امامیه)

معرفی اجمالی شیعه

معرفی اجمالی شیعه۱

شیعه در لغت‌به معنی پیروان و یاران و تابعان شخص معینی است و چون شیعیان به لایت‌حضرت علی بن ابی‌طالب (ع) و به پیروی از مکتب روحانی آن حضرت اعتقاد داشتند از این جهت ایشان را شیعه علی (ع) یعنی پیروان علی (ع) گفته‌اند، که بعدها در اثر کثرت استعمال مضاف الیه علی (ع) را از آخر آن حذف کردند و معروف به شیعه شدند.

پیش از این که از اختلاف شیعه و مخالفان اموی ایشان بعد از قتل عثمان سخن گوئیم، بهتر است‌به عقب برویم و اختلاف بین بنی‌هاشم و بنی‌عبد شمس را در روزگار جاهلیت جستجو نمائیم.

چنان که می‌دانیم نفوذ و سلطه قریش بر مکّه و خانه کعبه از زمان قصی بن کلاب نیای بزرگ رسول خدا آغاز می‌شود. قصی قبیله قریش را در مکّه و پیرامون کعبه جای داد و برای آنان انجمنی به نام دار الندوه ساخت و منصب کلیدداری و سقایت و رفادت (آب دادن و پذیرایی از زائران) را به عهده گرفت، تا این که نوبت‌به هاشم بن عبد مناف نواده او رسید. هاشم با وجود آن که از برادرش عبد شمس خردسال‌تر بود ولی چون توانگر و بخشنده بود و برادرش عبد شمس غالبا به سفر می‌رفت فرصت آن را یافت که مناصب سقایت و رفادت و کلیدداری کعبه و ولایت‌بر قریش را بخود اختصاص دهد.

برادرش عبد شمس به گمنامی درگذشت، امّا پسر او امیهٔ بن عبد شمس از عموی خود هاشم اطاعت ننمود و دعوی ریاست‌بر قریش کرد. اختلاف در میان آن دو بالا گرفت و کار به داوری کاهنی خزاعی انجامید. وی امیه را محکوم ساخت و حق را به جانب هاشم داد، در نتیجه این داوری امیه ناگزیر شد که مدت ده سال از مکّه تبعید شود و به شام رود. این نخستین دشمنی بین خاندان عبد مناف بود که حاصل آن منتهی به کینه دیرینه و اختلاف بین بنی‌هاشم و بنی‌عبدمناف گردید. این دشمنی تا زمان بعثت رسول خدا ادامه داشت.

به قول مقریزی: هاشم و عبد شمس دو پسر توامان (دوقلو) بودند و عبد شمس پیش از هاشم سر از زهدان مادر درآورد در

حالی که انگشت‌یکی از آن دو به پیشانی دیگری چسبیده بود. برای آن که آن دو بچه توامان را از یکدیگر جدا کنند شمشیر کشیده و انگشت‌یکی را از پیشانی دیگری جدا کردند. از آن روز عرب درباره آنان تطیّر زده و گفتند: جنگ و ستیز در بین فرزندان آن دو تا ابد ادامه دارد.

چون رسول خدا به پیغمبری مبعوث شد، ابو سفیان بن حرب بن امیه بن عبد شمس که در آن هنگام از بزرگان قریش به شمار می‌رفت و پس از درگذشت جناب ابوطالب ریاست آن طایفه را بر عهده داشت تا آن جا که توانست‌با رسول خدا دشمنی ورزید و چون طالع حضرت محمد (ص) را بلند یافت و آینده سیاسی او را درخشان دید، عباس بن عبد المطلب عموی آن حضرت را وسیله قرار داد و به خاطر دنیا و نه دین، قبول اسلام کرد تا بتواند برای خود و فرزندانش در دستگاه محمدی مقام و منصب جدیدی پیدا کند.

گویند: در زمان خلافت عثمان، روزی وی از مسجد به سرای خود می‌شد و بنی امیه در گرد او بودند. ابو سفیان در آمد و گفت: «یا بنی امیه تلقفوها تلقف الکرهٔ فوالذی یحلف به ابوسفیان ما من عذاب و لا حساب و لا جنهٔ و لا نار و لا بعث و لا قیامهٔ.» یعنی: ای بنی امیه (منظور عثمان و خویشاوندان اوست) این پادشاهی را چون گوی در دست گیرید و به یکدیگر دهید، سوگند به کسی که ابوسفیان به او قسم می‌خورد عذاب و حساب و بهشت و دوزخ و آتش و رستاخیز و قیامتی نیست.

چنان که می‌دانیم با حیله‌هایی که بنی‌امیه بکار بردند پس از حضرت علی (ع) خلافت‌به معاویه بن ابوسفیان رسید و امویان بنی عبد شمس انتقام خود را از بنی‌هاشم گرفتند.

هنگامی که معاویه در می‌گذشت‌به پسرش یزید وصیت کرد که بکوشد بنی امیه و آل بنی عبد شمس را بر آل ابوتراب یعنی علی بن ابی‌طالب (ع) مقدم دارد.

زمانی که سر مبارک حضرت حسین بن علی (ع) را به مجلس یزید در دمشق بردند او به سر بی‌تن آن حضرت نگریسته و این ابیات را بخواند:

لیت اشیاخی ببدر شهدوا

وقعهٔ الخزرج من وقع الاسل

لست من عتبهٔ ان لم انتقم

من بنی احمد ما کان فعل

لعبت هاشم بالملک

فلاخبر جاء و لا وحی نزل

کاش بزرگان قریش که در بدر (واقعه خزرج) به شمشیر محمدی شهید شدند در اینجا حاضر بودند (و این سر بی‌تن حسین بن علی هاشمی را می‌دیدند)، من از خاندان عتبه بن ربیعهٔ بن عبد شمس نباشم اگر انتقام آنان را از فرزندان احمد نگیرم. (باید دانست که عتبهٔ بن ربیعهٔ بن عبد شمس از بنی امیه و کفار قریش بود که در سال دوم هجری در جنگ بدر کشته شد.)

هاشم با پادشاهی و ملک بازی کرد حال آن که نه خبری رسیده است و نه وحی نازل شده است.

مقریزی گوید: چون خلافت‌به عثمان بن عفان بن ابوالعاص بن امیه رسید ابو سفیان سخت‌شادمان شد و بر سر قبر حمزهٔ بن عبدالمطلب عموی رسول خدا و نخستین شهید اسلام رفت و پای بر آن کوفت و گفت: «بیهوده با ما جنگیدی و خود را به کشتن دادی، دیدی سرانجام فرمانروایی به بنی امیه رسید!»

همین اختلاف دیرین بین بنی‌هاشم و بنی‌امیه بود که پس از قتل عثمان موجب تجاوز معاویه به ابوسفیان به حق مسلم علی (ع)

در خلافت گردید که به عکس العمل منطقی و حقانی به نام مذهب شیعه انجامید.
حدیث غدیر: بنا بر سیره ابن هشام و تاریخ طبری، در اواخر ذیقعده سال دهم هجری رسول خدا (ص) با زنان و یاران و کسان خود به زیارت کعبه رفت و چون این سفر در آخرین سال زندگی پیامبر (ص) روی داد، آن را «حجهٔ الوداع» خوانده‌اند. حضرت علی (ع) در این هنگام از یک ماموریت جنگی فرا رسیده بود. کسی را به جای خود بر لشکریان گمارد و به رسول خدا (ص) پیوست. لشکریان که با وی از یمن آمده بودند، غیبت آن حضرت را مغتنم داشته و از غنائم جنگی چند دستی جامعه برداشته و بی‌اجازت آن حضرت بر تن کردند.
پس از ادای مراسم حج‌حضرت علی (ع) بازگشت، چون لشکریان را در آن حال دید برآشفت و به گمارده خود گفت: چرا این جامه‌ها را پوشیده‌اند؟
وی گفت: برای آن جامه‌ها را به او پوشانیدم تا آراسته باشند.
حضرت علی (ع) گفت: جامه‌ها را برکنند تا آنها را بین مستحقان واقعی قسمت کنند.
لشکریان او سخت‌برنجیدند و شکایت پیش رسول خدا بردند. پیغمبر برای فرونشاندن این فتنه برخاست و فرمود:
«ایها الناس لا تشکوا علیا فو اللّه انه لا خشن فی ذات اللّه او فی سبیل اللّه من یشکی.»
یعنی ای مردم از علی (ع) شکوه نکنید، به خدا سوگند وی در امری که مربوط به خدا باشد سخت‌گیرتر از آنست که از او گله توان کرد.
پس از مراسم حج رسول خدا با لشکریان خود به مدینه بازگشت و در هجدهم ذیحجه همان سال در راه آبگیری به نام غدیرخم که نزدیک محلی به نام جحفه بود رسید. مسلمانان با رسول خدا (ص) از ستوران خود فرود آمدند تا چندی بیاسایند. در اخبار شیعه آمده که آیه
«یا ایّها الرّسول بلّغ ما انزل الیک من ربّک و ان لّم تفعل فما بلّغت رسالته و اللّه یعصمک من النّاس...» مائده/۶۷.
یعنی ای پیغمبر برسان آنچه را بر تو از رسول پروردگار نازل شده و اگر چنین نکنی پیغام خدایت نرسانیده باشی، خداوند ترا از مردم نگاه می‌دارد، نازل شد.
سپس پیغمبر بر منبری از جهاز شتر بالا رفت و علی را با خود بالا برد و پس از خواندن خطبه‌ای که محدثان عامّه و خاصه آن را خطبه «حجهٔ الوداع» گویند، دست‌حضرت علی (ع) گرفت و فرمود: «من کنت مولاه فهذا علی مولاه اللهم وال من والاه و عاد من عاداه.» یعنی هر که من سرور اویم علی (ع) سرور اوست، خدایا دوست‌بدار دوستش را و دشمن بدار دشمن او را...
همه مورّخان عامه و خاصه این حدیث را نقل کرده‌اند، منتهی مورخان عامه آن را مربوط به نارضایی لشکریان حضرت علی (ع) از او می‌دانند ولی محدّثان خاصّه بنابه آیه
«... الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا...» مائده/۳.
یعنی امروز دین شما را کامل کردم و نعمت‌خود را بر شما تمام نمودم و اسلام را بر شما پسندیدم، حدیث غدیر را دلیل جانشینی علی (ع) می‌دانند. (۱)
مقارن رحلت رسول خدا (ص) هنگامی که علی (ع) و ابن عباس مشغول غسل دادن جسد و کفن و دفن آن حضرت بودند. انصار یا مسلمانان مدینه در زیر سقفی که آن را «سقیفه بنی ساعده» می‌گفتند گردآمدند و خواستار امارت سعد بن عباده خزرجی شدند، سپس ابوبکر و عمر با ابوعبیده جراح و گروهی از مهاجران به «سقیفه» رفتند.
ابوبکر برخاست و گفت: ای انصار همین مهاجران بودند که پیش از شما به دین اسلام درآمدند و برای فرونشاندن اختلاف

این حدیث را از پیغمبر (ص) روایت کرد که فرمود: «الائمهٔ من قریش» یا «الخلیفهٔ من قریش» یعنی امامان و جانشین رسول خدا (ص) باید از قریش باشند.
بر اثر حسن عقیدتی که مهاجر و انصار به رسول خدا (ص) داشتند بدون آن که در صحت و سقم این سخن تحقیقی کرده باشند آن را پذیرفتند و ابوبکر را که پدر زن رسول خدا (ص) بود به خلافت‌برداشتند.
در این هنگام مسلمانان به چهار دسته شده بودند، گروهی کثیر طرفدار بیعت‌با ابوبکر بودند، دسته‌ای از انصار از امارت سعد بن عباده حمایت می‌کردند و عدّه‌ای قلیل از بنی هاشم و انصار طرفدار خلافت علی (ع) بودند و گروه چهارم عثمان و بنی‌امیه بودند که هنوز در امر خلافت تردید داشتند و نمی‌دانستند که به کدام دسته روی آورند.
بنی‌هاشم و چند تن از انصار در خانه علی (ع) و فاطمه (س) جمع شدند و از بیعت‌با ابوبکر خودداری کردند و می‌خواستند علی (ع) را به امامت‌برگزینند.
به قول ابن قتیبه: حضرت علی (ع) به نزد ابوبکر آمد و گفت که: من به این امر از شما سزاوارترم و بر شماست که با من بیعت کنید و در این مورد به من ستم روا داشته‌اید.
ابوبکر گفت: ای علی (ع) تو هیچگاه از خلافت دور نیست...و نوبت تو فرا خواهد رسید.
حضرت علی (ع) از بیم شکاف در بین مسلمانان قصد بیعت داشت ولی حضرت فاطمه (س) او را از این کار مانع می‌شد و تا آن حضرت در حیات بود با ابوبکر بیعت نکرد و پس از رحلت‌حضرت فاطمه (س) برای این که اختلافی در میان مسلمانان روی ندهد با ابوبکر بیعت کرد. (۲)
دلایل امامت علی (ع): شیعه امامیه به روایات متواتر به حدیث غدیر و نص جلی پیغمبر (ص) درباره جانشینی علی (ع) استناد کنند و این آیات را دلیل ولایت آن حضرت دانند:
«انّما ولیّکم اللّه و رسوله و الّذین آمنوا الّذین یقیمون الصلوهٔ و یؤتون الزّکوهٔ و هم راکعون.» مائدهٔ / ۵۵.
«... الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا...» مائدهٔ/۳.
«یا ایّها الرّسول بلّغ ما انزل الیک من ربّک و ان لم تفعل فما بلّغت رسالته و اللّه یعصمک من النّاس...» مائده/۶۷.
«و ان تظاهرا علیه فانّ اللّه هو مولیه و جبریل و صالح المؤمنین...» تحریم / ۴.
دیگر آیه مباهله است:
«... تعالوا ندع ابناءنا و ابناءکم و نسائنا و نسائکم و انفسنا و انفسکم ثمّ نبتهل فنجعل لعنت اللّه علی الکاذبین.» آل عمران / ۶۱.
گویند مقصود همه این آیات ولایت‌حضرت علی بن ابیطالب (ع) است.
همچنین به احادیثی از این قبیل استناد جویند: انت الخلیفهٔ من بعدی و انت وصیّی و قاضی دینی.
انت منّی بمنزلهٔ هارون من موسی الاّ انه لا نبی بعدی.
انا مدینهٔ العلم و علی بابها.
انّ علیا منی و انا منه و هو ولیّ کل مؤمن بعدی، مثل اهل بیتی کمثل سفینهٔ نوح من رکبها نجی و من تخلف عنها غرق.
اهل سنت و جماعت‌بدون این که حق خلافت را از خلفای سه گانه پیش علی (ع) سلب کنند، علی (ع) را مردی صاحب فضیلت و معرفت و از حیث تقوی برتر از دیگر اصحاب می‌دانند. (۳)
اهل سنت و جماعت‌به دنبال نام صحابه رسول خدا (ص) و سه خلیفه اوّل عبارت رضی اللّه عنه، یعنی خداوند از او راضی باشد، ذکر کنند و تنها در مورد حضرت علی بن ابیطالب (ع) از جهت فضل و علوّ مقامی که دارد به مناسبت آن که در

جاهلیت کودک بوده و مانند دیگر اصحاب بت نپرستیده است و روی بر بتان نمالیده از این جهت‌برای وی عبارت کرّم اللّه وجهه یعنی خداوند رویش را درخشان سازد و قدر و منزلتش را بیفزاید بکار برند.

پس از قتل عثمان سرانجام مسلمانان حضرت علی (ع) را به خلافت‌برداشتند و با او بیعت کردند (ذیحجه سال ۳۵ ه.).

حضرت علی (ع) زیربار خلافت نمی‌رفت، ولی او را بدینکار ناگزیر ساختند و مشکلات بسیاری برایش ایجاد کردند.

چنان که می‌دانید پس از مدت کوتاهی حضرت علی (ع) با زبیر و طلحه که در بصره بر او شوریده بودند به جنگ برخاست و چون عایشه در این جنگ با ایشان همراه بود و بر اشتری سوار گشته بود، آن جنگ را «جنگ جمل» گفتند. این جنگ در جمادی الاخر سال ۳۶ هجری به شکست طلحه و زبیر انجامید.

پس از آن معاویه سر به شورش آورد و در محلی به نام «صفین» جنگی بین او و حضرت علی (ع) روی داد (ذیحجه سال ۳۶ ه.)، سرانجام در رمضان سال ۳۷ به داوری عمرو بن عاص و ابو موسی اشعری خاتمه یافت.

سپس خوارج بر او شوریدند و پس از شکستهای پی در پی سرانجام یکی از ایشان به نام عبد الرحمن بن ملجم آن حضرت را در سر نماز در نوزدهم رمضان سال ۴۰ هجری با شمشیر زهرآگین ضربت زد و آن حضرت در ۲۱ همان ماه از آن زخم به شهادت رسید.

پس از رحلت آن حضرت شیعیان کوفه با حسن بن علی (ع) بیعت کرده ولی در عهد خود وفادار نماندند چنان که آن حضرت ناچار شد با معاویه صلح کند و او بدون مصلحت دید و شورای مسلمانان به این امر خطیر، خود را به عنف و زور بر مسند خلافت نشانید و خلافت را در خاندان خود موروثی کرد.

معاویه بر خلاف قرارداد صلحی که با حسن بن علی (ع) بسته بود پس از نشستن بر مسند خلافت، دستور داد علی (ع) را بر سر منابر دشنام دهند و برای توهین به وی او را با کنیه ابوتراب سبّ می‌کردند غافل از این که این کنیه را رسول خدا به آن حضرت داده بود.

در این زمان بنی امیه و معاویه بن ابوسفیان انتقام دو صد ساله خود را از بنی هاشم گرفتند.

معاویه دستور داد: هر کس دوستدار علی (ع) باشد نامش را از دیوان عطا و بیت المال حذف کنند و او را مورد شکنجه و آزار قرار دهند.

از مظالم بنی‌امیه بر شیعه آن بود که چون عبید اللّه بن زیاد بر مسلم بن عقیل ست‌یافت هر که را که گمان می‌کرد از شیعیان و هواخواهان علی (ع) است او را به زندان می‌افکندند چنان که دوازده هزار تن از شیعیان در زندان او بودند.

شهادت حسین (ع): پس از معاویه پسرش یزید خلافت‌یافت. وی جوانی فاسق و فاجر بود و مسلمانان از خلافت آن جوان هوسباز راضی نبودند، از این جهت مردم کوفه که بیشتر شیعه و پیرو علی (ع) بودند در نامه‌هایی به حسین بن علی (ع) نوشته او را از مدینه به کوفه طلب کردند و به آن حضرت وعده یاری دادند.

حضرت پسر عم خود مسلم بن عقیل را برای تحقیق به کوفه فرستاد. مسلم در آغاز پیشرفت زیادی داشت و گروه زیادی با او بیعت کردند، امّا بزودی یزید عبیداللّه را که والی بصره بود به کوفه گسیل داشت. عبیداللّه با حیله و تزویر مسلم بن عقیل و هانی بن عروه حامی او را بکشت.

امام حسین (ع) بر اثر نامه‌هایی که قبلا مسلم به او نوشته بود با اهل و عیال خود از مدینه بیرون آمد و پس از زیارت کعبه به کوفه رهسپار شد و چون آلات و عدتی نداشت‌با هفتاد و دو تن از فرزندان و نزدیکانش به شهادت رسید.

این واقعه غم‌انگیز در نزدیکی بابل قدیم در کربلا (۴) نزدیک رود فرات واقع شد. دهم محرم ۶۱ هجری مطابق با دهم اکتبر

سال ۶۸۰ میلادی و هجدهم مهرماه ۵۸ شمسی. به قول الفخری: «محققا فاجعه‌ای ننگین‌تر از شهادت امام حسین (ع) در اسلام روی نداده است.» این واقعه دردناك موجب عکس العمل مثبتی در تقویت‌شیعه و جاودانی آن مذهب گردید.

بعد از شهادت حضرت حسین بن علی (ع) مردم کوفه سخت اندوهگین شدند و از یاری نکردن به آن حضرت پشیمان شده و توبه کردند و خود را توّابین خواندند و با پیشوایی سلیمان بن صرد خزاعی قیام کردند.

سلیمان بن صرد (۲۸ - ۶۵ ه.) از اصحاب پیغمبر (ص) و علی (ع) بود با یاران خود خلع مروان بن حکم را خواستار شدند. مروان عبید اللّه بن زیاد را به جنگ ایشان فرستاد و با کشته شدن سلیمان شورش کوفیان فرونشست (۶۵ ه.).

بعد از شکست قیام توّابین، مختار بن ابو عبید ثقفی هواخواهان علی (ع) را در کوفه گرد کرد و به خونخواهی برخاست (۶۶ ه.)، سپس قاتلان و کسانی را که در کشتن امام حسین (ع) دست داشتند دستگیر کرده همه را بکشت و سرانجام خود وی در ۶۸ هجری از مصعب بن زبیر شکست‌خورد در مذار میان واسط و بصره به قتل رسید و از لشکریان او قریب هفت هزار تن اسیر شدند که اغلب ایشان ایرانی بودند و همه از دم تیغ لشکر مصعب گذشتند.

مختار برای پیشرفت کار خود نخست‌شیعیان را دعوت به پیشوایی علی بن حسین (ع) (زین العابدین) و سپس محمد بن حنفیه برادر امام حسن (ع) و امام حسین (ع) نمود و پیروان او را «حنفیه» یا «کیسانیه» گویند. کیسانیه.

معرفی اجمالی شیعه۲

بزرگترین قیام پس از شهادت حسین بن علی (ع)، قیام زید بن علی بن الحسین بود. وی در سال ۱۲۲ هجری بر عامل عبد الملك بن مروان در کوفه خروج کرد و در آن واقعه به شهادت رسید. زیدیه.

زیدیه بر خلاف امامیه که قائل به «نص جلی» درباره خلافت‌حضرت علی (ع) هستند، قایل به «نص خفی» شدند و گفتند: نصی را که پیغمبر (ص) درباره علی (ع) کرد «نص خفی» یا تعیین پنهان است و آن حضرت بنابر مصالحی راز امام علی (ع) را به بعضی از پیروانش فرموده است، از این جهت‌بر خلاف شیعه امامیه، خلافت ابوبکر و عمر و عثمان را شرعی دانند.

بعد از زید فرزندان و نوادگان او یکی پس از دیگری بر علیه امویان قیام کردند تا تنی چند از ایشان به گیلان و مازندران گریخته و در پناه کوههای بلند آن سرزمین حکومتهایی برای خود تشکیل دادند که آنان را علویان گیلان و طبرستان خوانند.

شیعه جعفری: تا زمان حضرت امام محمد باقر (ع) و فرزند ارجمند او امام جعفر صادق (ع)، شیعیان بیشتر جنبه سیاسی (۵) داشت و پیروان خلافت‌حضرت علی (ع) و فرزندانش را شیعیان علی (ع) می‌گفتند، ولی از زمان این امامین همامین شیعه جنبه مذهبی پیدا کرد و در مقابل سنت و جماعت قرار گرفت.

در مجلس درس آن دو امام بسیاری از روات حدیث و بزرگان تلمذ می‌کردند و بر اثر درك محضر آن دو امام چهارصد رساله در شرایع اسلام نگاشته شد که آنها را «اصول اربعمائه» یعنی ریشه‌های چهارصد گانه نامیدند.

از آن زمان تا سال ۳۰۰ هجری که تقریبا دویست‌سال باشد، شیعیانی که از ائمه دور و یا بواسطه غیبت صغری از امام غایب مهجور بودند به این چهارصد رساله که هر کدام محتوی بابی از ابواب «فقه شیعه» بود عمل می‌کردند.

به قول شیخ مفید (در گذشته در ۴۱۳ ه.)، محدثان امامیه از زمان حضرت علی (ع) تا عهد امام حسن عسگری (ع)، چهارصد کتاب تالیف کرده بود و آنها را «اصول» می‌خواندند تا این که در حدود سال ۳۰۰ هجری، ثقهٔ الاسلام محمد بن یعقوب کلینی (در گذشته در ۳۲۸ ه.) بر مسند فقاهت نشست و با کمال دقت در مدت بیست‌سال توانست آن چهارصد رساله اصل را

جمع نموده و در پنج مجلد یکی در اصول و سه در فروع دین و یکی مواعظ تبویت نماید و هر یک را در چند کتاب و چند باب ترتیب دهد و آن را «الکافی» نام نهاد. جمله اخبار کافی بالغ بر ۱۶۱۹۹ حدیث است و جمله کتب آن سی و دو جلد است.

پس از کلینی، ابو جعفر محمد بن علی بن بابویه قمی (در گذشته در سال ۳۸۱ ه.) معروف به شیخ صدوق بر اساس همان رسائل چهارصد گانه کتب «من لا یحضره الفقیه» را تالیف کرد که جمله اخبار آن بالغ بر ۵۹۶۳ حدیث است.

پس از شیخ صدوق به فاصله چند سال شیخ ابو جعفر محمد بن حسن طوسی (۳۸۵ - ۴۶۰ ه.) ظهور کرد و بر اساس همین اصول چهارصد گانه دو کتاب معروف «الاستبصار فی ما اختلف من الاخبار» و «تهذیب الاحکام» را تالیف کرد.

شیعه در مسائل اختلافی فقهی خود بر اساس حدیث «خذ ما خالف العامهٔ و فیه الرشاد» حدیث و رایی را که بر خلاف عامه یعنی اهل سنت و جماعت‌باشد اختیار (۶) کرده‌اند و از این جهت موجودیت و شخصیتی در برابر آن طایفه برای خویش ایجاد نموده‌اند.

فقه جعفری منسوب به ششمین امام شیعه حضرت امام جعفر صادق (ع) است. چون روزگار زندگی آن حضرت مصادف آخرین دوره بنی امیه و اوایل بنی عباس بود و به سبب اختلاف، کمتر مزاحم «شیعه امامیه» می‌شدند، مضافا بر این که عمر امام جعفر صادق (ع) از دیگر ائمه طولانی‌تر بود و آن حضرت موفق شد نظم و ترتیبی به شیعه بدهد و فقه شیعه را ترتیب دهد.

بیشتر احادیث فقهی شیعه از آن حضرت روایت‌شده و بدین جهت فقه شیعه را فقه جعفری گفته‌اند و مذهب شیعه را مذهب «جعفری» نام نهادند. جعفریه.

در امر نکاح «زیدیه» بیش از چهار زن مانند دیگر اهل سنت و جماعت اختیار نمی‌کنند ولی شیعه امامیه بر اساس ازدواج «متعه» به شرط استطاعت مالی و جسمی هر قدر که بخواهند می‌توانند زن اختیار کنند.

یکی از اعتقادات اکثر شیعه انتظار ظهور مهدی آل محمد (ص) است. هر کدام از فرق شیعه بنا به اختلافاتی که میان خود دارند آخرین امام فرقه خود را مهدی دانند که در آخر الزمان ظهور کرده و گیتی را پس از پر شدن از ظلم و جور پر از عدل و داد می‌فرماید.

غیر از فرق بسیار کم اهمیتی که در شیعه وجود دارد چهار فرقه از میان آن فرق مهمترند و عبارتند از: زیدیه - امامیه - اسماعیلیه - غلاهٔ هستند. به فرق مزبور.

کلام شیعه بر «امامت» استوارست و این طایفه آن را بر پنج اصل بنیاد نهادند: اول «قاعده لطف» و وجوب عقلی نصب امام. گویند: امامت امری الهی است و به همان دلیل که بر خداوند عقلا لازم است که برای هدایت‌بندگان خود برایشان پیغمبری بفرستد باید پس از درگذشت پیغمبرش نیز امامی برایشان نصب کند که احکام دین او را به طریقی صحیح اجرا فرماید و از افتادن مردم در گمراهی جلوگیری کند. وجود امام «لطف الهی» بر مردم است و خداوند باید چنین لطفی را درباره ایشان برقرار سازد.

دیگر این که امام باید «معصوم» باشد زیرا مجری امر الهی و برگزیده پیامبر (ص) اوست.

دیگر این که امام باید «افضل» و برتر از مردم باشد و اگر کمتر از دیگران باشد مقدم داشتن کسی که فضلش کمتر است‌بر کسی که فضلش بیشتر است قبیح خواهد بود از این جهت‌حضرت علی (ع) از خلفای ثلاثه افضل و اعلم بود.

دیگر این که امام باید از طریق «نصّ» معین شود و چون امام معصوم از گناه ست‌بر خداوند واجب است که چنین شخصی را از راه نصّ بر مردم بنمایاند.

دیگر این که پس از حضرت محمد (ص) امام بلا فصل امیرالمؤمنین علی (ع) است.

چنانکه درباره فرقه «ادریسیه» گفتیم ادریسیه، اولین دولت مستقل شیعه علوی را ادریس بن عبد اللّه حسنی در سال ۱۷۲ در مراکش تاسیس کرد. پس از آن در قرن سوم دولتی «زیدی» به زعامت قاسم بن ابراهیم بن طباطبا الرسی (در گذشته در ۲۴۶ ه.) در یمن بنیاد نهاده شد و در زمان نواده او یحیی بن الحسین در سال ۲۸۸ تاسیس گردید و پیش از آن یعنی در سال ۲۵۰ هجری دولتی زیدی در کنار دریای خزر تاسیس شد.

در سال ۲۶۸ هجری نخستین دعوت مسلح اسماعیلیه به دست‌یکی از دعاۀ آن فرقه به نام حسین بن حوشب که در اصل ایرانی بود در یمن پدید آمد.

در سال ۳۰۳ هجری عبید اللّه المهدی سلسله «فاطمیان» مصر را در مهدیه در جزیرۀ الخلفا در تونس تاسیس کرد و سپس فاطمیان مصر را تسخیر کرده و قاهره را ایتخت‌ساختند.

در سال ۳۱۷ ه. آل حمدان که از شیعه به شمار می‌رفتند در موصل و حلب سلطنت داشتند.

معز الدوله دیلمی که از شیعیان اثنی عشری بود و در سال ۳۳۴ بغداد را تسخیر کرد و حکومتی شیعی در ایران و عراق بنا نهاد.

چون طغرل بیک سلجوقی که از ترکان سنی مذهب بود در سال ۴۴۷ به بغداد رفت و بساط حکومت‌شیعه را برچید و دولت‌شیعه اثنی عشریه آل بویه بر افتاد.

در اواخر قرن سوم هجری طرفداران حمدان قرمط از طرف رئیس فرقه پنهانی خود که صاحب الظهور نامیده می‌شد و محل اقامتش مجهول بود دولتی در بحرین که مرکز آن الاحساء بود تاسیس کردند (سال ۲۸۳ ه.).

در زمان خلافت المستنصر فاطمی از کسانی که به دین اسماعیلی در آمدند مردی به نام حسن صباح از مردم ری بود. وی در سال ۴۷۳ ه. به دعوت مردم ایران به مذهب نزاریه اسماعیلی پرداخت و در سال ۴۸۷ ه. بر قلعه الموت در نزدیکی قزوین دست‌یافت و دولت نزاری اسماعیلی را در قلاع آن طایفه که از خراسان تا شام امتداد داشت تاسیس کرد. دعوت حسن صباح را به مذهب اسماعیلی «دعوت جدید» خواندند.

دولت نزاری اسماعیلیه در زمان رکن الدین خورشاه آخرین امیر آن سلسله در ۶۵۴ هجری به دست هلاکوی مغول برانداخته شد و اسماعیلیه نزاری از بیم سلاطین مغول در پرده استتار رفتند. از آن زمان شیعه اثنی عشریه تقویت‌شد و اکثر اسماعیلیه نزاریه به آن مذهب در آمدند.

در زمان ایلخانان مغول، الجایتو یا سلطان محمد خدابنده به هدایت ابن المطهر علاّمه حلی (در گذشته در ۷۲۶ ه.) مذهب شیعه را پذیرفت. الجایتو بر اثر ملول شدن از مباحثات شافعیان و حنفیان و تبلیغات اطرافیان شیعی خود به مذهب تشیع گروید، و دستور داد تا نام خلفای ثلاثه را از خطبه و سکه بیاندازند.

علاّمه حلی به رسم تحفه دو کتاب در اصول عقاید شیعه تالیف کرد و نزد الجایتو برد، یکی کتاب «نهج الحق و کشف الصدق» و دیگری کتاب «منهاج الکرامۀ فی باب الامامۀ» است.

در دولت ترکمانان قراقویونلو در سده نهم هجری در آذربایجان توسعه عقاید شیعه به حدی رسید که جهانشاه بن قرایوسف ترکمان به داشتن آن مذهب، مباهات می‌کرد.

تا آغاز قرن نهم هجری بیشتر مردم ایران سنی مذهب بودند و به جز چهار شهر سبزوار و کاشان و قم و آوه (آوج) باشد همگی سنی بودند.

حمد اللّه مستوفی در «نزهۀ القلوب» می‌نویسد که: شیعیان امامیه در عراق عرب در نواحی کوفه و بصره و حلّه اکثریت داشتند

و در غرب ایران در نواحی ری و آوه و قم و اردستان و فراهان و نهاوند بسیاری شیعه بودند. در اطراف ساوه مردم شیعه امامی بودند. در کاشان شیعیان امامی در شهر و سنیان در روستاهای اطراف اکثریت داشتند.

یکی از قیامهای شیعه در ایران، قیام سربداران یعنی از جان گذشتگان در خراسان بود که از سال ۷۳۸ - ۷۸۳ ه. در ناحیه سمرقند، و در سال ۷۶۷ ه. در کرمان، و در سال ۷۷۵ ه. نهضتهای مشابهی در مازندران، و از سال ۷۵۱ تا ۷۶۲ ه. و سالهای بعد در گیلان، از سال ۷۷۲ به بعد و قیام سربداران در سبزوار تا سال ۷۸۳ ادامه یافت و هضت‌حروفیه که در قرن نهم هجری پهنه عظیمی از خراسان تا ترکیه عثمانی را فرا گرفت و قیام شیخ مولوی بدر الدین سماوی و برکلیوجه مصطفی در ترکیه در سال ۸۱۹ و قیام مشعشعیان در خوزستان در سال ۸۴۵ همه نهضتهای شیعی علیه سنیان بود.

از لحاظ تاریخی نهضت‌سربداران خراسان از دیگر نهضتهای مهمتر بوده است. شیخ خلیفه مازندرانی که مؤسس سلسله ویژه‌ای از دراویش بود، در سبزوار ناحیه بیهق در حجره مسجد جامع شهر مسکن گزید و به تبلیغ عقاید شیعی خود پرداخت و سرانجام به فتوای فقیهان سنی مذهب مرتد شمرده شد و در سال ۷۳۶ ه. به قتل رسید.

در میان شاگردان شیخ خلیفه مردی به نام حسن جوری از همگنان پیشی جست. وی مدرسه‌ای تاسیس کرد و به تبلیغ و تدریس عقاید شیعه امامیه پرداخت. اکثر پیروان او صاحبان حرفه یعنی پیشه‌وران بودند و هر یک از مریدان که وارد سلسله او می‌شد سوگند می‌خورد تا سلاح آماده نگاهدارد.

این فرقه به نام حسن جوری «حسنیه» نامیده شدند. حسن جوری مدت سه سال در نیشابور و بلاد خراسان از قبیل مشهد و ابیورد و خبوشان و هرات به تبلیغ پرداخت و سپس به فرمان ارغونشاه از مغولان صحرانشین خراسان گرفتار گشت. مدتها پیش از این واقعه دو برادر روستایی از قریه باشتین از ناحیه بیهق ایلچی مغولان را که بر زنان ایشان دست تعدی گشاده بودند به قتل رسانیدند. مردم باشتین به سرکردگی عبدالرزاق نامی بر مغولان قیام کردند، این شورش در شعبان سال ۷۳۷ ه. آغاز شد. بیشتر روستائیان از مریدان شیخ حسن جوری بودند. در سال ۷۳۷ ایشان شهرهای جوین و اسفراین را به زیر فرمان خود آوردند. امیر عبد الرزاق پیشوای این انقلاب به نام خویش سکه زد و دولتی به نام سربداران که از ۷۳۷ تا ۷۸۳ بر پا بود، تاسیس یافت.

در قلمرو دولت‌سربداران که از مغرب به مشرق از دامغان تا تربت جام و از شمال به جنوب از قوچان تا کاشمر امتداد داشت مذهب شیعه امامیه رایج گشت و نام دوازده امام را در خطبه‌ها ذکر می‌کردند.

نهضت مشابهی در حدود سال ۷۵۹ ه. در مازندران نیز آغاز گشت. سید قوام الدین مرعشی که شیعی امامی بود پس از مرگ حسن جوری به مازندران رفت و آن مذهب را در آن دیار رواج داد. کیا افراسیاب امیر مازندران بر اثر غلبه آنان ناچار شد که به وی دست ارادت دهد. سرانجام بین کیا افراسیاب و پیروان سید قوام الدین نزاع درگرفت و به شکست و هلاک کیا افراسیاب پایان یافت.

بعد از سید قوام الدین اخلاف او که سادات شیعه مرعشی بودند در آن ناحیه حکومت می‌کردند.

در سال ۷۶۸ ه. قیام سربداران سمرقند وقوع یافت که به دست امیرتیمور گورگانی سرکوب شد.

در سال ۷۷۵ ه. در کرمان نهضتی از نوع جنبش سربداران پدید آمد. این نهضت گذشته از یک نهضت مذهبی، جنبشی اشتراکی بود. شورشیان زمینهای مالکان بزرگ را تصرف کردند و فقیهان سنی مذهب را اعدام نموده یا به زندان افکندند تا سرانجام لشکریان شاه شجاع از آل مظفر پس از نه ماه محاصره کرمان، شورشیان را سرکوب و آتش فتنه را خاموش کردند.

در سال ۷۸۳ لشکر تیمور سبزوار را اشغال کرد و به موجودیت دولت‌سربداران پایان داد.

در قرن نهم هجری در زمان شاهرخ پسر تیمور فرقه تازه‌ای از شیعه به نام «حروفیه» پدید آمدند. - حروفیه.

در سال ۸۴۵ ه. قیامی شیعی به پیشوایی سید محمد مشعشع در خوزستان پدید آمد. وی از غلاة شیعه بود و خویشتن را باب امام غایب یعنی مقدمه ظهور مهدی آل محمد (ص) می‌دانست. مشعشعیان.

صفویه: از میان نهضتهای شیعی در ایران، نهضت‌شیعیان صفوی از همه مهمتر بود. صفویه از نوادگان شیخ صفی الدین اسحاق اردبیلی (۶۵۰ - ۷۳۵ ه.) بودند. وی از صوفیان بزرگ قرن هفتم و هشتم هجری به شمار می‌رفت. تاریخ زندگی او را ابن بزازیا درویش توکل در حدود سال ۷۶۰ هجری در کتاب «صفوة الصفا» نوشته است.

ظاهرا این خاندان در اصل آذربایجانی نبوده بلکه از کردان مهاجر به آذربایجان بودند و در اردبیل می‌زیستند و به زبان فهلوی آذری تکلم می‌کردند و مذهب سنی شافعی داشتند.

بر اثر ارادتی که مردم ایران به شیخ صفی الدین و طریقه صوفیه صفوی داشتند، نفوذ ایشان در این کشور بسیار گشت و حتی عده‌ای از بزرگان و حکام به آن خاندان دست ارادت دادند.

جانشینان شیخ صفی الدین یعنی شیخ صدر الدین موسی (۷۳۵ - ۷۹۵ ه.) و شیخ خواجه علی یا سلطانعلی (۷۹۵ - ۸۳۳ ه.) در اردبیل زندگی می‌کردند.

شیخ ابراهیم (۸۳۳ - ۸۵۱ ه.) که خود را شاه می‌خواند، فرمانروای اردبیل بود. بنا به گفته حمد اللّه مستوفی، شیخ صفی الدین سنی شافعی بود و شیخ ابراهیم به فکر آن افتاد که تخته پوست درویشی را تبدیل به تخت‌سلطنت کند، پس بر آن شد که مریدان شمشیر زنی بیابد تا بتواند به مقصود خود برسد. چون شنید که در آسیای صغیر عدّه بسیاری از ایلات ترک صحرانشین که شیعه مذهب بودند ساکنند. برای جلب توجه آنان خود مذهب شیعه امامیه را پذیرفت و پیشوای طریقت و شریعت‌شیعیان شد.

فرزند شیخ ابراهیم، شیخ جنید و فرزند او شیخ حیدر مذهب شیعه اثنی عشری داشتند. جنید به قدری در میان ایلات شیعه آسیای صغیر نفوذ معنوی داشت که به قول فضل اللّه روزبهان، آن ترکان او را مانند مسیحیان، ثالث ثلاثه می‌دانستند و شیخ جنید را اللّه و فرزند او حیدر را ابن اللّه می‌خواندند.

قبایل ترک صحرانشین آسیای صغیر تکیه‌گاه و نیروی اصلی سلسله صفویان بودند. نام این قبایل عبارت است از: شاملو، استاجلو، روملو، تکلّو، افشار، قاجار، ذوالقدر. ولی از قرن نهم هجری به بعد دیگر قبایل ترک به صفویان پیوستند که عبارتند از: ترکان بیات، کرمانلو، بایبورتلو و صوفیان قراچه‌داغ. این قبایل غالبا از «غلاة» شیعه و علی اللّهی بودند.

شیخ حیدر پسر شیخ جنید سازمان استوارتری برای ایشان ایجاد کرد و آنان را وادار کرد که به جای کلاه ترکمن پیشین خود، کلاهی با دوازده ترک سرخ به نام دوازده امام شیعه اثنی عشر بر سر گذارند و از آن زمان این ایلات صحرانشین را بطور اخص و دیگر مریدان شیخ صفی را بطور اعم «قزلباش» نامیدند که به معنی کله سرخ می‌باشد. قزلباشان ریش را می‌تراشیدند و سبیلها را دراز کرده می‌تابیدند و کاکلی بر سر تراشیده خویش باقی می‌نهادند و چون جنگی آغاز می‌شد به زبان ترکی به آواز بلند می‌گفتند: «ای پیرو مرشد جانم به فدایت».

پس از شیخ حیدر در پایان سال ۹۰۵ هجری هفت تن از جنگجویان قزلباش در زیر پرچم شاه اسماعیل جوان گرد آمدند و در ییلاق ارزنجان امرای ایالات جلسه‌ای تشکیل داده، تصمیم گرفتند نخست علیه شروانشاه اقدام به حمله کنند و در بهار سال ۹۰۵ ه. شهر بادکوبه را مسخر ساختند و در سال ۹۰۶ ه. لشکریان الوند پادشاه آق‌قویونلو را مغلوب کرده وارد تبریز شدند.

اسماعیل جوان را که ظاهرا در آن زمان چهارده سال داشت‌به پادشاهی برداشتند. اکثر مردم تبریز در آن زمان شافعی مذهب بودند و چون اسماعیل قدرت یافت‌به قول حسن روملو فرمانی صادر کرد تا در میدانهای تبریز مردم زبان به لعن ابوبکر و عمر

و عثمان بگشایند و هر که مخالفت کند سر از تنش جدا سازند.
به قول روملو در «احسن التواریخ» شاه اسماعیل پس از تاجگذاری خطیبان کشور را مامور ساخت که دو شهادت مخصوص شیعه یعنی «اشهد ان علی ولی اللّه» و «حی علی خیر العمل» را در اذان و اقامه وارد کنند. شعارهای مذکور از زمان طغرل سلجوقی از آنگاه که وی آل بویه و بساسیری را در عراق از میان برداشت یعنی ۵۲۸ سال در طاق نسیان مانده بود.
نظر به کمیابی کتب مذهبی شیعه در آن زمان، شیعیان بر اثر بی‌اطلاعی از احکام آن مذهب دچار مشکلاتی شدند، لیکن قاضی نصر اللّه زیتونی جلد اول «قواعد الاسلام» تالیف جمال الدین علی مطهر الحلّی را از کتابخانه خود بیرون آورد و کتاب مذکور اساس تعلیمات دینی آن مذهب گردید.
شاه اسماعیل دو چیز را بر آذربایجان تحمیل کرد: یکی مذهب شیعه و دیگری زبان ترکی قبایل قزلباش بود که بر اثر مهاجرت آن قبایل از آسیای صغیر به آذربایجان به تدریج زبان ترکی جای زبان فهلوی آذری را گرفت و چون شاه اسماعیل و شاهان صفوی زبان ترکی را زبان درباری خود قرار داده بودند به تدریج مردم آذربایجان زبان ایرانی پیشین خود را فراموش کرده با زبان ترکی سخن گفتند.
سپس به همت‌شاه اسماعیل مذهب شیعه در سراسر ایران زمین رواج یافت و تنها کردان ایران در مغرب و مردم طالش در شمال گیلان و عدّه‌ای از قبایل فارس و لار و سواحل خلیج فارس به مذهب شافعی و ایرانیان شرقی از قبیل بلوچان و افغانان و مردم ماوراء النهر در مذهب حنفی خویش باقی‌ماندند.
این عقیده که مورّخان غرب صفویه را یک دولت ایرانی خوانده‌اند، کاملا بی‌مورد است. مینورسکی صفویه را مرحله سوم حاکمیت ترکمانان در ایران و سرزمینهای مجاور آن می‌داند.
تدوین مجدّد معارف شیعه: شاه طهماسب صفوی که بالغ بر پنجاه سال سلطنت کرد به فکر آن افتاد که برای مردم شیعه مذهب که تا روزگار او علی اللهی و از غلاۀ بودند بر طبق «فقه جعفری» معارف جدیدی ایجاد کند، از این جهت‌بر آن شد که از جبل عامل در لبنان و بحرین و احساء که مردمان آن از قدیم شیعه بودند و معارف درستی برای خود داشتند دعوت کند تا مردم ایران را که مذهب جدیدی پذیرفته بودند هدایت نمایند.
جبل عامل ناحیه حاصلخیزی در لبنان جنوبی است و از قدیم جزء مراکز عمده تشیع به شمار می‌رفته است و عدّه‌ای از علما از قبیله کهن عامله در این ناحیه بود که از این بزرگان می‌توان از شیخ محمد حسن حرّ عاملی (در گذشته در ۱۱۰۴ ه.) صاحب «وسائل الشیعه» و شیخ علی بن عبدالعالی عاملی کرکی را نام برد، که در تربیت علمای ایرانی و گسترش معارف شیعه در ایران سهم بزرگی دارند.
سرسلسله این طایفه علّامه زمان خود، محقق کرکی است که نام او را نورالدین علی بن عبدالعالی عاملی کرکی (در گذشته در ۹۳۷ ه.) نوشته‌اند. وی در زمان خود «ولایت فقیه» داشت و همه فقهای شیعه در سراسر ایران تحت نظر او بودند و حق عزل و نصب ایشان با وی بود و به اجرای حدود و تعزیرات و اقامه فرایض می‌پرداخت.
شیخ حرّ عاملی از علمای سابق الذکر در اصفهان با ملّا محمد باقر مجلسی و شاه سلیمان صفوی ملاقات کرد و عنوان قاضی و شیخ الاسلام داشت.
از دیگر علمای جبل عامل لبنان عز الدین حسین بن عبدالصمد بن محمد عاملی (در گذشته در ۹۸۴ ه.) و پسرش شیخ الاسلام محمد بن حسین بن عبدالصمد معروف به «شیخ بهایی» است که در دو زبان عربی و فارسی استاد بود و دارای تالیفات بسیاری است. وی در سال ۱۰۳۱ ه. در اصفهان درگذشت و جنازه او را به مشهد برده در آنجا مدفون ساختند.

مراجع تقلید: علمای شیعه امامیه گویند که: عمل به تقلید به دلایل عقلی و نقلی لازم است. عقل دستور می‌دهد که فرد نادان از عالمی دانا راهنمایی بجوید و از او تقلید کند. دانشمندترین علمای هر ناحیه شیعه نشین عنوان مرجع تقلید دارند و او محل مراجعه مقلدان خود می‌باشد.

مرجع تقلید مجتهد است و قوانین اسلام را بر اساس «قرآن» و «سنت» و «اجماع» و «عقل» استنباط می کند. سلسله مراجع بزرگ تقلید از رحلت چهارمین نایب ویژه امام غایب یعنی ابوالحسن علی بن محمد سمری در سال ۳۲۹ هجری ببعد آغاز می‌شود. در این سلسله نام محمد بن یعقوب کلینی و محمد بن علی بن بابویه قمی و ابوجعفر محمد بن حسن طوسی تا امام خمینی که همه از مجتهدان شیعه و مراجع تقلید می‌باشند باید ذکر شود.

از مراجع تقلید عرب شانزده تن اهل عراق و هفده تن اهل لبنان و یک تن اهل بحرین بوده‌اند.

نجف اشرف از زمان شیخ طوسی مرکز دانشگاهی شیعه قرار گرفت و مجتهدان بزرگ بیشتر در آن جا به تحصیل علم پرداختند.

به نظر نمی‌رسد که نهاد مرجع تقلید جنبه مرکزیت عام - تا پیش از زمان شیخ محمد حسن اصفهانی نجفی (درگذشته در ۱۲۶۶ ه.) - یافته باشد.

جانشین بلا فصل شیخ محمد حسن اصفهانی نجفی صاحب کتاب «الجواهر»، شیخ مرتضی انصاری (درگذشته در ۱۲۸۱ ه.) است که بزرگترین مجتهد زمان خود به شمار می‌رفت. از آخرین مراجع تقلید که به رحمت ایزدی پیوسته‌اند و در زمان خود قبول عام داشتند مرحومین آقا سید ابوالحسن اصفهانی (درگذشته در ۱۳۲۶ شمسی) و حاج آقا حسین بروجردی (درگذشته در ۱۳۴۰ شمسی) را می‌توان نام برد.

کتاب النزاع و التخاصم فی ما بین بنی امیه و بنی‌هاشم.

تاریخ اعثم کوفی.

اسلام در ایران، ص ۳۷۱ - ۳۹۹.

ادبیات معاصر ایران، ادوارد براون، ص ۲۷ - ۴۳.

الکنی و الالقاب.

تشیع و مشروطیت در ایران، ص ۸۱ - ۸۴.

تاسیس الشیعهٔ لعلوم الاسلام.

عقاید الامامیهٔ.

تاریخ شیعه و فرق اسلام تا قرن چهارم.

دول الشیعه فی التاریخ.

اصل الشیعه و اصولها.

دائرهٔ المعارف اسلامیه، ج ۱۴، ص ۵۷ - ۸۱.

شیعه در اسلام.

سیره ابن هشام، ص ۲۴۸ - ۲۵۲.

Shorter Encyclopedia of Islam p. ۵۳۴ - ۵۴۱.

پی‌نوشتها

(۱) علمای اهل سنت در معنی مولی (که به عقیده شیعه به معنی صاحب ولایت و ذی تصرف است) تصرّف می‌کنند و آن را به معنی محب (دوست دارنده) یا معانی دیگر مولی گرفته‌اند ولی شیعه علاوه بر اشکالاتی که در آن معانی است، قرینه مقامیه را (که پیغمبر مردم را در غدیر و گرمای روز نگهداشته و این خطبه را انشاء فرموده است) دلیل معنی اعلام ولایت گرفته‌اند.
(۲) این قسمت مخالف عقیده شیعه است، بلکه علی (ع) خلافت را به نص رسول حق خود می‌دانست و واگذاری آن را خلاف تکلیف الهی می‌شمرد، منتهی تا حضرت فاطمه (س) حیات داشت، دیگران جرات تهدید وی را نداشتند، بعدا به ناچار تسلیم گردید.
(۳) اکثر اهل سنت فضیلت را بر حسب مرتبه خلافت (یعنی به ترتیب ابو بکر و عمر و عثمان و سپس علی) می‌دانند و فقط معتزله بغداد که مفضله‌اند علی را از سایرین مقدم می‌شمارند.
(۴) کلمه «کربلا» در اصل به زبان اکدی «کرب ایلا» یعنی مزرعه خداوند ایلا خدای بابلیان قدیم بوده است.
(۵) ظاهرا شیعه در این زمانها دو اطلاق داشته یکی شیعه علی در مقابل شیعه عثمان یا آل ابوسفیان که این جمع با اعتقاد به خلافت‌شیخین، علی را بر عثمان یا آل ابوسفیان ترجیح می‌دادند. دیگر شیعه بمعنی واقعی آن که معدودی بیش نبودند و به هر حال هر دو فریق جنبه اعتقادی داشته است.
(۶) این اختیار طرف مخالف عامه فقط در مورد دو حدیث متعارض است که از جهات دیگری ترجیح نداشته باشد ولی اینطور نیست که هر رایی که بر خلاف عامه باشد شیعه اختیار کند، زیرا شیعه در اکثر احکام با اهل سنت موافقند.
کتاب: فرهنگ فرق اسلامی ص ۲۷۰
نویسنده: دکتر محمدجواد مشکور

درباره اصطلاح شیعه

شیعه در لغت

کلمه شیعه در لغت‌بر دو معنی اطلاق شده است:
الف: موافقت و هماهنگی در عقیده با عمل، بدون اینکه یکی تابع دیگری باشد، (۱) چنانکه در قرآن کریم از حضرت ابراهیم به عنوان شیعه حضرت نوح یاد شده است:
«و ان من شیعته لابراهیم». (۲)
بدیهی است‌حضرت ابراهیم از پیامبران صاحب شریعت‌بوده است، و پیرو شریعت نوح نبوده است، ولی روش او در توحید هماهنگ با روش نوح بوده است. و در آیه دیگر کلمه «اشیاع» به معنی اشباه به کار رفته است، چنانکه می‌فرماید: «و لقد اهلکنا اشیاعکم». (۳)
ب: پیروی کردن از دیگری و محبت ورزیدن به او. چنانکه در قرآن کریم آمده است:
«فاستغاثه الذی من شیعته علی الذی من عدوه». (۴)

آن کس که از دوستان و هواخواهان موسی بود، علیه کسی که از دشمنان او بود از وی یاری خواست.
در لسان العرب به دو معنای مزبور چنین اشاره شده است:
«الشیعۀ القوم الـذین تجتمعوا علی الامر، و کل قوم اجتمعوا علی امر فهم شـیعۀ، و کل قوم امرهم واحـد یتبع بعضـهم رای بعض فهم شیع». (۵)

شیعه در اصطلاح

لفظ شیعه در اصـطلاح به کسانی گفته می‌شود که به امامت و خلافت‌بلافصل علی علیه‌السـلام معتقدند، و بر این عقیده‌اند که امامت او از طریق نص جلی یا خفی ابت‌شده است و امامت‌حق او و فرزندان او است. (۶)
لازم به یـادآوری است که عـده‌ای از شـیعه زیـدیه، بـا اینکه به افضـلیت علی علیه‌السـلام از ابو بکر و عمر عقیـده دارنـد، ولی خلافت آن دو را پذیرفته و گفته‌اند حضـرت علی علیه‌السلام با رضایت‌خود خلافت را به آنان واگذار کرد، ولی لافت‌بنی امیه و بنی عباس را نپذیرفته و امامت را حق فرزندان فاطمه زهراء علیها السـلام می‌دانند. و همین امر سبب نامیده شدن آنان به شیعه است. (۷)

نص جلی و خفی

نص جلی در دو مورد به کار می‌رود:
الف: نص شرعی بر امامت فرد یا افرادی با ذکر نام آنها و با کلمه خلیفه یا امام یا وصی و مانند آن وارد شده است.
ب: نص شـرعی بر امامت فرد یا افرادی وارد شده، ولی کلمات خلیفه، امام، وصی و مانند آن به کار نرفته، بلکه الفاظی از قبیل مولی و ولی به کار رفته که صـریح در امامت و خلافت نیست، گرچه با توجه به قراین عقلی و نقلی روشن می‌شود که مقصود امامت و خلافت است.
در مقابل نص جلی، نص خفی است که زیدیه به آن معتقدند، و آن اینکه تنها صـفات و شایسـتگی‌های امام بیان شود و فرد یا افراد خاصـی به عنوان امام تعیین نشوند. از نظر آنان هر کس از اولاد فاطمه زهرا علیها السـلام باشد، و از صفات علم به احکام دین، شجاعت و زهد برخوردار بوده و قیام نماید امام خواهد بود. (۸)

شیعه در احادیث نبوی

از طریق شـیعه و اهل سنت روایاتی نقل شده است، که در آنها لفظ شیعه توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در مورد عده‌ای از صـحابه به کار رفته است. چنانکه سیوطی از جابر بن عبد الله انصاری و ابن عباس و علی علیه‌السلام روایت کرده که پیامبر اکرم صـلی الله علیه و آله و سـلم در تفسـیر آیه: «ان الـذین آمنوا و عملوا الصالحات اولئک هم خیر البریۀ»، (۹) اشاره به علی علیه‌السلام کرد، و فرمود: او و شیعیانش روز قیامت رستگار خواهند بود. (۱۰)
نوبختی در فرق الشیعه گفته است:

«سلمان فارسی، ابو ذر غفاری، مقداد بن اسود و عمار بن یاسر نخستین کسانی بودند که به نام شیعه نامیده شدند». (۱۱)

ابو حاتم رازی نیز گفته است:

«لفظ شیعه در عهد رسول اکرم صلی الله علیه و اله و سلم لقب چهار نفر از صحابه بود و آنها عبارت بودند از: سلمان فارسی، ابو ذر غفاری، مقداد بن اسود کندی و عمار یاسر». (۱۲)

ممکن است گفته شود: در زمان پیامبر اکرم مسلمانان به فرقه‌هایی تقسیم نشده بودند، تا عده‌ای به نام شیعه معروف گردند، بلکه همگی به نام مسلمان نامیده می‌شدند. بدین جهت‌باید گفت اطلاق لفظ شیعه در کلمات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم ناظر به زمان آینده است، چنانکه اصطلاح قدریه و مرجئه نیز که در کلمات آن حضرت به کار رفته، مربوط به آینده است، با این تفاوت که اسم شیعه دلالت‌بر مدح دارد، و اسم مرجئه و قدریه دلالت‌بر ذم و نکوهش.

ولی می‌توان گفت اطلاق لفظ شیعه بر عده‌ای از مسلمانان در عصر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم مستلزم این نیست که فرقه‌ای خاص در مقابل سایر مسلمانان در آن زمان پدید آمده باشد، بلکه مقصود این است که عده‌ای از صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم با توجه به موقعیت ممتاز علی علیه‌السلام نزد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و برجستگی‌هایی که در او سراغ داشتند، به وی ارادت ورزیده و رای و فعل او را که در حقیقت تجلی رای و فعل رسول اکرم بود، الگو و سرمشق خود قرار داده بودند، چنانکه این امر در مورد برخی از شاگردان ممتاز یک استاد (در زمان حیات استاد) متداول و رایج است.

پی‌نوشتها

۱ - کل من وافق غیره فی طریقته فهو من شیعته تقدم او تاخر. (المیزان، ج ۱۷، ص ۱۴۷).

۲ - صافات / ۸۳.

۳ - قمر / ۵۱.

۴ - قصص / ۱۵.

۵ - لسان العرب، کلمه شیع.

۶ - اوائل المقالات، ص ۴۲، الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۴۶.

۷ - شیعه در اسلام، ص ۲۰.

۸ - قواعد العقائد، ص ۱۲۵.

۹ - بینه / ۷.

۱۰ - الدر المنثور، ج ۸، ص ۵۸۹، طبع دار الفکر.

۱۱ - فرق الشیعهٔ، ص ۱۷ - ۱۸.

۱۲ - اعیان الشیعهٔ، ج ۱، ص ۱۸ - ۱۹.

کتاب: فرق و مذاهب کلامی، ص ۳۵

نویسنده: علی ربانی گلپایگانی

افسانه عبد الله بن سبا

مقدمه

تفکر شیعی از دوران رسالت آغاز شده و در نخستین روزهای پس از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله درباره مسئله خلافت و امامت، به صورت یک مذهب خاص اعتقادی در جهان اسلام ظاهر گردید. ولی در برخی از کتب تاریخ و ملل و نحل، تاریخ و پیدایش مذهب شیعه، در زمان خلافت عثمان بن عفان دانسته شده، و پدیدآورنده آن، عبد الله بن سبا به شمار آمده است.

اساس این نظریه به فردی به نام سیف بن عمر در قرن دوم هجری باز می‌گردد، و پس از وی برخی از متاخرین از نویسندگان اهل سنت و مستشرقین آن را ترویج کرده‌اند و حاصل آن این است: از تشیع در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله و خلافت‌شیخین نشان و اثری نبود، تا آنکه در زمان خلیفه سوم فردی به نام عبد الله بن سبا که در آغاز یهودی بود و سپس اظهار اسلام نمود، مسلمانان را به بیعت‌با علی بن ابی طالب علیه‌السلام دعوت کرد، و شایسته‌تر بودن او را به امر خلافت مطرح ساخت، و عده‌ای از مسلمانان نیز از او پیروی کردند و به نام «شیعه علی» نامیده شدند. (۱)

نقد و بررسی

این نظریه از سوی عده‌ای از محققان شیعه و اهل سنت و نیز برخی از مستشرقین مورد نقد قرار گرفته است که چند نمونه را یادآور می‌شویم:

علامه امینی

وی در نقد این نظریه می‌گوید: لازم است در این باره راه حزم و احتیاط را برگزینیم، و مقام مسلمانان صدر اسلام را بالاتر از این بدانیم که فردی یهودی از صنعا که به دروغ اظهار اسلام کرده، آنان را بفریبد، به گونه‌ای که مردم و سیاستمداران و متصدیان امر حکومت همگی تسلیم مکر و نیرنگ او شوند و او به گونه‌ای که خود می‌پسندد عقاید مسلمانان را به بازی بگیرد، اینها نه مورد قبول عقل است و نه ارزش تاریخی دارد. (۲)

طه حسین

طه حسین پس از تحلیل و بررسی داستان مربوط به عبد الله بن سبا او را فردی خیالی و حکایت وی را ساخته و پرداخته دشمنان شیعه دانسته است. دلایل وی بر این مدعا چنین است:

۱ - همه مورخان معتبر اسلامی داستان او را نقل نکرده‌اند.

۲ - اساس این داستان از سیف بن عمر است که در دروغ پردازی و حدیث‌سازی او شکی نیست.

۳ - کارهایی که به عبد الله بن سبا نسبت داده شده، از قبیل معجزه است، و از یک فرد عادی ساخته نیست.

۳ - کارهایی که به عبد الله بن سبا نسبت داده شده، از قبیل معجزه است، و از یک فرد عادی ساخته نیست، مگر آنکه مسلمانان را در نهایت‌بلاهت و ساده لوحی بدانیم.

۴ - با قبول چنین داستانی، سکوت خلیفه (عثمان) و کارگزاران او در برابر آن قابل توجیه نخواهد بود، در حالی که او با کسانی چون محمد بن ابی حذیفه و محمد بن ابی بکر و عمار و دیگران با شدت برخورد می‌کرد.

۵ - از فردی به نام عبد الله بن سبا در جنگ صفین و جمل اثر و نشانی یافت نمی‌شود. (۳)

برنارد لوئیس

عده‌ای از مستشرقین نیز نظریه مزبور را بی اساس دانسته‌اند. برنارد لوئیس (۴) ضمن بی‌پایه دانستن آن، دیدگاه «ولهوزن» (۵) و «فرید لیندر» (۶) را در این باره یاد آور شده که پس از نقد و بررسی مصادر به این نتیجه رسیده‌اند که داستان عبد الله بن سبا ساخته و پرداخته متاخرین است. (۷)

کاشف الغطاء

آیة الله شیخ محمد حسین کاشف الغطاء در رد داستان عبد الله بن سبا می‌گوید: «کتب شیعه به اتفاق، عبد الله بن سبا را لعن کرده و از او تبری جسته‌اند و عادی‌ترین تعبیر آنان درباره او این است که وی پلیدتر از آن است که از او یاد شود. (۸)

علامه عسکری

علامه سید مرتضی عسکری در این باره دست‌به تحقیق گسترده و عمیقی زده و ثابت کرده است که مدرک داستان یاد شده، تاریخ طبری، و راوی آن سیف بن عمر است که به گواهی علمای رجال متهم به جعل حدیث، و زندقه است. و طبعا نمی‌توان به روایت وی در این باره استناد نمود. (۹)

سخن پایانی

در کتب ملل و نحل از سبئیه (بر وزن نظریه) به عنوان یکی از فرقه‌های غلات یاد شده است. چنانکه بغدادی نخستین فرقه از فرقه‌هایی را که منتسب به اسلام‌اند ولی در حقیقت از فرقه‌های اسلامی نیستند، فرقه سبئیه دانسته و درباره آن گفته است: «سبئیه پیروان عبد الله بن سبا هستند که در حق علی علیه‌السلام غلو کردند، نخست او را پیامبر و سپس خدا خواندند. و جمعی از مردم کوفه دعوت او را پذیرفتند، و هنگامی که خبر آنها به علی علیه‌السلام داده شد، دستور داد آنان را بسوزانند، ولی چون سوزاندن همه آنها را صلاح ندانست، ابن سبا را به ساباط مداین تبعید کرد، و پس از آنکه امام به شهادت رسید، وی شهادت آن حضرت را انکار کرد و گفت او به سان عیسی بن مریم علیه‌السلام به آسمان بالا رفته است و بار دیگر به زمین باز خواهد گشت و از دشمنان خود انتقام خواهد گرفت». (۱۰) پس بر فرض که عبد الله بن سبا وجود خارجی داشته است، نقش او در حد تاسیس یکی از فرقه‌های غلات بوده، و هیچ گونه ارتباطی با مذهب شیعه ندارد. در این صورت قبول سبئیه به عنوان یکی از فرقه‌هایی که در جهان اسلام پدید آمده است، با انکار وجود شخصی به نام عبد الله بن سبا و آنچه درباره وی در زمان خلافت عثمان در مورد پایه‌گذاری مذهب تشیع از سوی محققان نقل گردید، هیچ گونه منافاتی ندارد.

پی‌نوشتها

۱ - المذاهب الاسلامیة، ابو زهرة، ص ۴۶، نشاة الفکر الفلسفی فی الاسلام، دکتر علی سامی النشار، ص ۱۸، السنة و الشیعة، رشید رضا، ص ۴ - ۶.

۲ - الغدیر، ج ۹، ص ۲۲۰.

۳ - علی و بنوه، ص ۹۸ - ۱۰۰، فصل ابن سبا.

۴ - Bernard Lewis.

۵ - Wellhausen.

۶ - Fried lander.

۷ - نشاۀ التشیع، ص ۵۷ - ۵۸.

۸ - اصل الشیعۀ و اصولها، ص ۱۰۶.

۹ - ر. ک: عبد الله بن سبا. تالیف علامه عسکری. اسد حیدر، نویسنده کتاب «الامام الصادق و المذاهب الاربعۀ» نیز در جلد سوم کتاب خود تحقیق جامعی در این باره دارد. (ص ۴۵۶ - ۴۹۳).

۱۰ - الفرق بین الفرق، ص ۲۲۳ - ۲۲۴.

کتاب: فرق و مذاهب کلامی، ص ۳۹

نویسنده: علی ربانی گلپایگانی

تحولات سیاسی و اجتماعی در تاریخ تشیع

مقدمه

مذهب شیعه در طول تاریخ حیات خود تحولات سیاسی و اجتماعی بسیاری را پشت‌سر گذاشته که در سرنوشت آن از نظر فعالیت‌های مذهبی و کلامی مؤثر بوده است. در این درس گوشه‌هایی از این تحولات را به طور گذرا یادآور می‌شویم:

۱ - عصر خلفا

در اکثر این دوره شیعه از شرایط اجتماعی و سیاسی مطلوبی برخوردار نبود، ولی در دوران خلافت ظاهری امام علی علیه‌السلام شرایط مطلوبی به دست آورد، و توسط امیر المؤمنین علیه‌السلام معارف توحیدی تبیین گردید و دانشمندان بسیاری در زمینه‌های تفسیر، فقه و کلام از دریای بیکران علوم وی سیراب گردیدند. البته تبیین معارف توحیدی و تربیت دانشمندان توسط امام علی علیه‌السلام در دوره قبل از خلافت او نیز انجام می‌گرفت، ولی در دوران خلافت آن حضرت رشد فزاینده‌ای یافت.

۲ - عصر امویان

در اکثر این دوره شرایط سیاسی کاملا علیه شیعه بود و آنان متحمل آزارها و شکنجه‌های جسمی و روحی بسیاری از جانب حکام اموی گردیدند. ولی با این حال از رسالت دینی و کلامی خود غافل نبوده و در پرتو هدایت‌های آموزگاران معصوم کلام، در حد توان به رسالت‌خویش جامه عمل پوشاندند.

در بخش پایانی حکومت امویان و بخش آغازین حکومت عباسیان، یعنی بخشی از دوران امامت‌حضرت باقر و حضرت صادق علیهما السلام شرایط سیاسی نسبتا خوبی برای اهل بیت و شیعیان فراهم گردید، زیرا حکومت امویان رو به سقوط و انقراض بود و حاکمان اموی در اضطراب روحی و فکر به سر می‌بردند. در نتیجه، فرصت و مجال اعمال فشار علیه علویان را نداشتند، و در آغاز حکومت عباسیان نیز به خاطر عدم استقرار و ثبات لازم، و نیز به دلیل اینکه آنان به انگیزه دفاع از علویان بر امویان غلبه یافته بودند، اهل بیت و پیروان آنان از شرایط خوبی برخوردار بودند، و به همین جهت نهضت علمی و فرهنگی شیعه توسط امام باقر و امام صادق پایه‌گذاری و شکوفا گردید.

۳ - از منصور تا هارون

در زمان منصور بار دیگر علویان تحت فشار سیاسی سختی قرار گرفتند، چنانکه سیوطی گفته است:

«منصور اولین خلیفه (عباسی) بود که میان علویان و عباسیان آتش فتنه را برانگیخت. در سال ۱۴۵ (پس از گذشت نه سال از حکومت منصور) محمد و ابراهیم، فرزندان عبد الله بن حسن بن حسن بن علی بن ابی طالب، علیه منصور قیام کردند، ولی آن دو و گروه بسیاری از اهل بیت توسط وی به شهادت رسیدند». (۱)

محمد اسقطوری می‌گوید: بر منصور وارد شدم و دیدم در فکر عمیقی فرو رفته است. گفتم چرا فکر می‌کنید؟ پاسخ داد: از اولاد فاطمه علیها السلام بیش از هزار نفر را کشته‌ام، ولی بزرگ آنان (حضرت صادق علیه‌السلام) را نکشته‌ام. (۲)

آزار و شکنجه‌های علویان توسط منصور در زندانهای تاریک و نمناک و قرار دادن آنان در لای دیوار مشهور است. (۳)

از کسانی که به دستور منصور به شهادت رسید، معلی بن خنیس از شیعیان و اصحاب مقرب و متصدی امور مالی امام صادق علیه‌السلام بود. منصور از داود بن عروه فرماندار مدینه خواست تا وی را به قتل برساند. داود معلی را احضار نمود و او را تهدید به قتل کرد و از وی خواست تا نام شیعیان را به او بگوید. معلی مقاومت نموده و گفت: به خدا سوگند اگر نام یکی از آنان در زیر پای من باشد، پایم را بر نخواهم داشت. داود وی را کشت و سرش را به دار آویخت.

او سرانجام امام صادق علیه‌السلام را مسموم کرد و به شهادت رسانید. (۴)

این وضعیت در عصر حکومت مهدی عباسی (۱۶۹ - ۱۵۸)، و هادی عباسی (پانزده ماه) و هارون الرشید (۱۹۳ - ۱۷۰) نیز ادامه یافت و آنان در اعمال فشار و شکنجه، زندان، تبعید و قتل علویان راه منصور را ادامه دادند. محمد بن ابی عمیر و فضل بن شاذان به دستور او زندانی و شکنجه شدند. وی حکم دستگیری هشام بن حکم را صادر کرد، ولی او مخفی گردید. و داستان جنایت‌حمید بن قحطبه به دستور هارون مشهور است. (۵)

۴ - از امین تا واثق (۲۳۲ - ۱۹۳)

پس از هارون، محمد امین به حکومت رسید و مدت چهار سال و چند ماه حکومت کرد. ابو الفرج در مقاتل الطالبیین می‌نویسد: «روش امین درباره اولاد علی بن ابی طالب برخلاف گذشتگان بود. علت آن این بود که او به فکر خوشگذرانی و تهیه وسائل آن بود و پس از آن در بحران جنگ خود با مامون قرار گرفت، تا اینکه کشته شد».

مامون برادر خود را کشت و قدرت سیاسی را به دست آورد و حدود بیست‌سال (۲۱۸ - ۱۹۸) حکومت کرد.

در زمان مامون تشیع در اکثر شهرهای اسلامی نفوذ کرد و اثر آن در باره مامون نیز ظاهر گردید، چنانکه فضل بن سهل ذو الریاستین، وزیر مامون و طاهر بن الحسن خزاعی فرمانده ارتش وی شیعه بودند.

مامون وقتی کثرت شیعه را دید و دانست که حضرت رضا علیه‌السلام مورد توجه و محبوب مردم است و مردم از پدر او (هارون) ناراضی هستند و نسبت‌به حکومت‌های قبلی بنی عباس اظهار دشمنی می‌کنند، ظاهرا روش تفاهم و دوستی با علویان را برگزید و بدین طریق افکار عمومی را متوجه خود ساخت، لذا از در نفاق و ریا اظهار تشیع نموده، از خلافت، حقانیت، و برتری علی علیه‌السلام بر ابو بکر و عمر دفاع می‌کرد، و حتی مساله واگذاری خلافت و سپس ولایتعهدی را مطرح نمود، ولی در حقیقت او هدفی جز حفظ قدرت و تثبیت موقعیت‌خود نداشت، و سرانجام نیز امام رضا علیه‌السلام را به وسیله زهر مسموم ساخت. ولی در هر حال همین ملایمت و نرمش ظاهری، موجب فراهم شدن زمینه نسبتا مناسبی برای ترویج و نشر عقاید شیعه گردید.

عامل مؤثر دیگری نیز در این باره وجود داشت، و آن گسترش و افزایش ترجمه کتب فلسفی و علمی بسیار از زبان یونانی و

سریانی و غیر آنها به زبان عربی بود که به گرایش مسلمانان به علوم عقلی و استدلالی سرعت‌بخشید، به ویژه آنکه مامون نیز معتزلی مذهب بود و به خاطر علاقه‌مندی به بحث‌های استدلالی، مباحث کلامی در زمینه ادیان و مذاهب را آزاد گذاشته بود، و دانشمندان و متکلمان شیعه از فرصت استفاده کرده و به تبلیغ مذهب اهل بیت علیهم السلام همت گماردند.

در عصر معتصم (متوفای ۲۲۷) و واثق (متوفای ۲۳۲) نیز تقریبا شرایط سیاسی در مورد اهل بیت همانند زمان مامون بود، به ویژه آنکه آن دو نیز به کلام معتزله گرایش داشته و با بحث‌های استدلالی و کلامی موافق بودند. پرسشهای کلامی و دینی بسیاری که از امام جواد علیه‌السلام شده است نیز گواه بر این است که ارتباط مردم با آن حضرت در عصر معتصم نبود، هر چند معتصم در باطن امر نسبت‌به امام علیه‌السلام عداوت می‌ورزید و سرانجام نیز دستور قتل وی را صادر نمود. پس از شهادت امام علیه‌السلام، جمعیت انبوهی برای تشییع جنازه آن حضرت اجتماع نمودند. علی رغم اینکه معتصم تصمیم داشت آنان را از شرکت در مراسم تشییع منع کند، ولی آنان به تصمیم وی اعتناء نکرده و شمشیر بر دوش بر گرد خانه امام اجتماع نمودند. این مطلب نیز گواه بر قدرت و کثرت شیعه در آن زمان است. (۶)

۵ - عصر متوکل و پس از آن

با به حکومت رسیدن متوکل (۲۴۷ - ۲۳۲) شرایط دگرگون، و سخت‌گیری و کینه توزی آشکار با علویان تجدید شد، و ارتباط با اهل بیت علیهم السلام جرم سیاسی به شمار آمد. دستور وی به ویران نمودن قبر امام حسین علیه‌السلام و منع زیارت آن مشهور است. (۷)

خصومت متوکل، به شیعیان اختصاص نداشت، بلکه وی با فلسفه و کلام و عقل گرایی مخالفت می‌ورزید. جرجی زیدان می‌نویسد: از روزی که متوکل به خلافت رسید تا آخرین نفس در آزار و شکنجه فیلسوفان و طرفداران رای و قیاس و منطق کوشش داشت. (۸)

پس از متوکل حکومت عباسیان گرفتار آشفتگیها و کشمکشهای بسیار گردید، و هر چند گاهی درباریان بر سر کسب قدرت، به جدال و کشتار دست می‌زدند، تا زمان معتضد عباسی (۲۷۹ - ۲۴۷) پنج تن از حکام عباسی، به نامهای منتصر، مستعین، معتز، مهتدی و معتمد به حکومت رسیدند، و با به قدرت رسیدن معتضد (۲۸۹ - ۲۷۹) بار دیگر دستگاه عباسی اقتدار یافت. چنانکه سیوطی درباره وی نوشته است:

«وی را سفاح ثانی لقب دادند، زیرا فرمانروایی بنی عباس را تجدید حیات کرده، و قبل از او از زمان متوکل به بعد گرفتار اضطراب و فرسودگی و ضعف شده و در آستانه زوال بود». (۹)

بنابر این در عداوت و دشمنی عباسیان با اهل بیت علیهم السلام و پیروان آنان جای تردید نیست، ولی با توجه به اضطراب و نابسامانی حاکم بر دستگاه عباسی در دوره یاد شده، و شورشها و انقلابهایی که در گوشه و کنار سرزمین اسلامی رخ می‌داد، شرایط مناسب برای عباسیان، در جهت اعمال فشار بر علویان فراهم نبود، و آنان نسبت‌به عصر منصور و هارون، از شرایط بهتری برخوردار بودند.

۶ - عصر آل بویه، فاطمیان و حمدانیان

قرن چهارم و پنجم هجری از نظر شرایط سیاسی از بهترین دوران‌های شیعه به شمار می‌رود، زیرا خاندان بویه (۴۷۷ - ۳۲۰) که مذهب شیعه داشتند، در دستگاه حکومت عباسی از نفوذ و اقتدار زاید الوصفی برخوردار بودند. فرزندان بویه به نامهای علی، حسن و احمد که قبلا در فارس حکومت می‌کردند، در زمان «المستکفی» به سال ۳۳۳ وارد بغداد شده، به مقر حکومت راه یافته و مورد تکریم خلیفه قرار گرفتند. احمد، «معز الدوله»، حسن، «رکن الدوله»، و علی، «عماد الدوله» لقب یافتند. معز الدوله

که منصب امیر الامرائی را داشت، چنان اقتـداری به دست آورد که حتی برای مسـتکفی حقوق و مقرری تعیین کرد. به دسـتور وی در روز عاشورا بازارها تعطیل و برای امام حسـین علیه‌السـلام مراسم سوگواری بر پا گردیـد، و مراسم عیـد غـدیر با شـکوه بسیار انجام شد. کوتاه سخن آنکه آل بویه در ترویج مذهب امامیه اثنا عشری اهتمام بسیار ورزیدند.

در بغداد، مرکز حکومت اسـلامی، که قبل از آل بویه مردم پیرو مذهب اهل سـنت‌بودند، با به قدرت رسیدن آنان مذهب شیعه نشو و نمـا کرد و آیین‌های مخصوص شـیعیان با شـکوه فراوان انجام می‌شـد. شـیخ مفیـد، متکلم نامـدار امامیه که در این زمان می‌زیست، مورد تجلیـل و تکریم بسـیار بود. مسـجد «براثا» در منطقه کرخ بغـداد به وی اختصاص داشت، و شـیخ مفیـد در آن علاوه بر اقـامه نمـاز و موعظه، به تعلیم و تـدریس می‌پرداخت. وی در پرتو موقعیت ویژه‌ای که از جنبه‌هـای علمی و اجتماعی داشت، توانست فرق مختلف شیعه را انسجام بخشیده، آرا و عقاید شیعه را تحکیم و ترویج نماید.

خـدمات آل بویه به مـذهب تشیع اختصـاص نـداشت، بلکه آنان به ادب و فرهنگ و تمـدن اسـلامی خـدمات شایان نمودنـد. غنـاوی در کتـاب «الادب فی ظل بنی بویه» می‌نویسـد: یکی از امتیازات دوره آل بویه بالا رفتن سـطح دانش و فرهنگ بود که خود و وزرای ایشـان تاثیر به سـزایی در این زمینه داشـتند، زیرا وزرا همیشه از طبقات نویسـندگان و دانشـمندان مبرز برگزیـده می‌شدنـد... آوازه‌شـان در فضـا طنین‌انـداز شـد، تـا آنجـا که دانشـمندان و اهل ادب از هر سو به جانب ایشان روی آورده و از توجهشـان برخوردار شدنـد. در میـدان ادب و فلسـفه و دانش، و در سازنـدگی و به کار انـداختن انـدیشه‌ها گوی سـبقت را از سروران خود (خلفای عباسی) ربوده بودند». (۱۰)

در قرن چهارم فاطمیین نیز در مصـر به قدرت رسـیدند و حکومت آنان تا اواخر قرن شـشم هجری (۵۶۷) ادامه یافت. حکومت فاطمیان بر مبنای دعوت به تشیع پایه گذاری شد و اگر چه آنان دوازده امامی نبوده، پیرو مذهب اسـماعیلیه بودند، و میان این دو مـذهب اختلافاتی وجود دارد، ولی در حفظ شـعائر مـذهب تشیع، و نیز فراگرفتن تعالیم اسـلامی از طریق خانـدان وحی، و تشویق مردم به این روش، هر دو مذهب هماهنگ‌اند.

سیوطی می‌نویسد: «در سال ۳۵۷ هجری قرامطه بر دمشق استیلا یافته و بر آن شدنـد که مصـر را نیز به تصـرف خود در آورند، ولی عبیدیون (۱۱) فاطمیون) مالك آن گردیده و دولت رفض (تشیع) در سرزمینهای مغرب، مصر و عراق استقرار یافت، و این بدان هت‌بود که پس از مرگ کافور اخشـیدی، حاکم مصـر، نظم مصـر مختل گردید و سـربازان در مضـیقه مالی قرار گرفتند. گروهی از آنان نامه‌ای برای المعز لدین الله (فرمانروای مغرب) نوشته از او خواستند تا وارد مصر گردد. وی فرمانده ارتش خود به نام «جوهر» را با هزار سواره عازم مصـر نمود، و او وارد مصر گردید. در سال ۳۵۸ از پوشیدن لباس سیاه و خواندن خطبه‌ای که بنی عباس می‌خواندند منع کرد و دستور داد جامه سفید پوشیده و خطبه زیر را بخوانند:

«اللهم صل علی محمد المصطفی، و علی علی المرتضی، و علی فاطمهٔ البتول و علی الحسن و الحسین سبطی الرسول...».

او در سال ۳۵۹ دسـتور تاسـیس دانشگاه الازهر را صادر کرد، و بنای آن به سال ۳۶۱ پایان یافت. همچنین دسـتور گفتن «حی علی خیر العمـل» را در اذان صـادر نمود. مشـابه همین دسـتور توسـط جعفر بن فلاـح فرمانـدار دمشق از جانب المعز بالله صادر گردید. (۱۲)

حمدانیان و مذاهب شیعه

در قرن چهارم هجری حکومت‌شیعی دیگری نیز در جهان اسـلام پدید آمد، و آن کومت‌حمدانیان (۳۹۱ – ۲۹۳) بود. برجسته

ترین زمامدار آل حمدان علی بن عبد الله بن حمدان ملقب به سیف الدوله (۳۰۳ – ۳۵۰) بود. وی انسانی خردمند، دانش دوست و سلحشور بود و بیشتر ایام عمر خود را در جنگ با تجاوزگران رومی به سر برد. در عصر حمدانیان سرزمین سوریه، مانند حلب و اطراف آن، بعلبک و توابعش، جبل عامل و سواحل آن مملو از شیعیان بود، و به ویژه شهر حلب پایگاه عالمان شیعه و به خصوص بنو زهره به شمار می‌رفت. از کسانی که در تحکیم و نشر مذهب تشیع نقش مهمی ایفا نمود، ابو فراس (متوفای ۳۵۷) شاعر نامدار آل حمدان بود،

چنانکه قصیده میمیه او از شهرت به سزایی برخودار است و مطلع آن چنین است:

الحق مهتضم والدین محترم

و فییء آل رسول الله مقتسم. (۱۳)

حمدانیین هیچ کس را به پیروی از مذهب شیعه مجبور ننموده، به وسیله مال و مقام هم نفریفتند، بلکه مردم را به اختیار خود واگذار کردند تا هر چه می‌پسندند برای خود برگزینند. فقط مبلغان با اخلاص حقایق را برای مردم بازگو می کردند، بر عکس اموی‌ها و عباسی‌ها و صلاح الدین ایوبی که مردم را با ارعاب و خشونت‌به مذهب تسنن فرا می‌خواندند.

حمدانیین مردمی روشنفکر و آزاد منش بودند. به همین جهت پناهگاه دانشمندان، فلاسفه، ادبا و روشنفکران از همه مذاهب و ادیان شدند، تا آنجا که هنرمندان از روم گریخته و به سوی سیف الدوله می‌آمدند. (۱۴)

شیعه در عهد سلجوقیان و ایوبیان

در اواسط قرن پنجم هجری دولت مهمی با نام دولت‌سلجوقی پدید آمد و حکومت‌سنی مذهب بغداد را که رو به زوال و فنا بود از سقوط نجات داد و از پیشرفت‌شیعیان در مصر، عراق، شام، فارس و خراسان جلوگیری نمود. حکومت‌سلجوقیان تا اواخر قرن هفتم هجری استقرار یافت.

حکومت مقتدر دیگری که در نیمه دوم قرن ششم (۵۶۵) تاسیس گردید، حکومت ایوبیان به دست‌سردار نامی صلاح الدین ایوبی بود، که تا سال ۸۴۸ دوام یافت. (۱۵)

فداکاری‌های صلاح الدین در جنگ با صلیبیان در خور تقدیر و تحسین است، ولی تعصب شدید او نسبت‌به مذهب تسنن و خصومت و عداوت او با مذهب تشیع، نقطه ضعفی بس بزرگ و غیر قابل اغماض است. وی پس از استیلای بر مصر با فاطمیان با خشونت تمام عمل نمود. در کتاب «الازهر فی الف عام» آمده است: «ایوبیها در مطلق آثار شیعه دخالت کرده و آنان را نابود کردند. صلاح الدین دولت فاطمی را عزل کرد و اقوام خود را در یک شب به منازل آنان وارد نمود و ناله‌های جگر خراش و گریه‌های جانسوز به قدری بلند بود که مردم فکر خود را از دست داده بودند...». (۱۶)

وی دستور داد روز عاشورا که بنی امیه و حجاج عید می گرفتند، مجددا عید باشد و حی علی خیر العمل را از اذان برداشت و در سخت گیری با شیعیان تا آنجا پیش رفت که دستور داد گواهی کسی باید قبول شود که معتقد به یکی از مذاهب چهارگانه اهل نت‌باشد، و کسی حق سخنرانی یا تدریس داشت که پیرو آن مذاهب باشد و حتی کتابخانه‌های بزرگی که فاطمیین تاسیس کرده بودند و کتابهای نفیسی در فنون مختلف در آنها گردآوری شده بود، به دست وی متلاشی گردید و در نتیجه این روش خصمانه، مذهب تشیع در مصر فراموش گردید. (۱۷)

شیعه در عصر حکومت مغول

دولت مغول در سال ۶۵۰ هجری توسط هولاکوخان در ایران تاسیس و به سال ۷۳۶ با مرگ سلطان ابو سعید پایان یافت. هولاکوخان در دومین حمله خود به عراق، حکومت‌بنی عباس را برانداخت، و همه مذاهب را در انجام مراسم مذهبی و ترویج تعالیم آنان آزاد ساخت و دانشمندان را تکریم نمود. به عبارت دیگر قتل و غارتهایی که هولاکوخان به آن دست می‌زد، انگیزه دینی نداشت. بدین جهت در مناطقی که به تصرف او در می‌آمد ادیان مختلف از آزادی یکسان برخوردار بودند.
در اینکه آیا هولاکوخان به دین اسلام تشرف یافت‌یا نه، اختلاف است. هر چند برخی حتی تشیع او را نیز مسلم دانسته‌اند. ولی قدر مسلم این است که چهار تن از سلاطین مغول به نامهای نکوداربن هولاـکو (احمد)، غازان خان (محمود)، نیقولاوس (سلطان محمد خدابنده) و بهادر خان، اسلام آوردند. حکومت احمد چندان بر جای نماند و در مورد «غازان خان» نیز شواهد تاریخی بر تشیع او دلالت دارد. سلطان محمد خدابنده در آغاز پیرو مذهب حنفی بود، ولی چون نظام الدین عبد الملک شافعی که اعلم دانشمندان اهل سنت در آن زمان بود، از طرف وی به عنوان قاضی القضاة منصوب گردید و او در مناظره‌ای با علمای حنفی غالب، شد، سلطان، مذهب شافعی برگزید.
سرانجام پس از مناظره‌ای که میان علامه حلی (متوفای ۷۲۶) و نظام الدین واقع شد، و علامه بر وی غالب گردید، سرانجام سلطان خدابنده آیین شیعه را انتخاب کرد و دستور داد تا سرتاسر قلمرو فرمانروایی او مراسم مذهب امامیه اجرا گردد. به در خواست وی علامه حلی کتاب معروف خود «نهج الحق و کشف الصدق» را تالیف نمود. پس از وی فرزندش بهادر خان، آخرین سلطان مغول نیز پیرو آیین شیعه بود.
در عصر سلاطین مغول دانشمندان بزرگی از شیعه ظهور کردند که از آن جمله‌اند: محقق حلی صاحب شرایع (متوفای ۶۷۶)، یحیی بن سعید (متوفای ۶۸۹)، مؤلف کتاب «الجامع الشرایع»، علامه حلی (متوفای ۷۲۶)، پدرش سدید الدین حلی، فرزندش فخر المحققین (متوفای ۷۷۱)، سید رضی الدین بن طاووس (متوفای ۶۶۴)، سید غیاث الدین بن طاووس (م ۶۹۳)، ابن میثم بحرانی (متوفای ۶۷۹ یا ۶۹۹)، خواجه نصیر الدین طوسی (متوفای ۶۷۲)، قطب الدین رازی (متوفای ۷۶۶) و دیگران.
موضوع جالب توجه در این دوره، پیدایی «مدرسه سیار» است که به پیشنهاد علامه حلی و توسط سلطان خدا بنده تاسیس گردید. داستان آن این است که عادت سلاطین مغول بر این بود که در فصل گرما، در مراغه و سلطانیه، و در فصل سرما در بغداد اقامت می‌گزیدند، و از طرفی سلطان خدابنده در سفر و حضر، علمای بزرگ را با خود همراه می‌داشت و چون به علامه حلی علاقه فراوان داشت، به وی پیشنهاد کرد که با او همراه باشد. رد این پیشنهاد از طرف علامه مصلحت نبود، زیرا ممکن بود مخالفان و حسدورزان نسبت‌به علامه این عمل را به گونه‌ای نادرست تفسیر نموده و علیه او استفاده نمایند، و از طرفی علامه نمی‌خواست‌به طور دربست در اختیار سلطان قرار گرفته و از فعالیت علمی باز ماند، بدین جهت پیشنهاد تاسیس مدرسه سیار را مطرح کرد که در مورد قبول سلطان قرار گرفت و بدین وسیله علامه حلی توانست‌به نشر عقاید و معارف امامیه و تربیت‌شاگردان بسیاری همت گمارد. (۱۸)

عصر صفویان و عثمانیان

شیعه از نظر شرایط سیاسی تا قرن دهم هجری تقریبا همان وضع پیشین (دوران ایوبیان و سلجوقیان) را داشت. ولی در طلیعه

این قرن، دولت صفویه توسط شاه اسماعیل اول تاسیس گردید، و مذهب شیعه به عنوان مذهب رسمی پذیرفته شد. ایران در آن هنگام به صورت ملوک الطوایفی اداره می‌شد و هر بخشی را امیر، وزیر خان و بزرگ قبیله‌ای به دست گرفته و بر آنجا فرمانروایی می‌کرد. هنوز از عمر اسماعیل، چهارده سال پیش نگذشته بود که از مریدان و پیروان پدرش ارتشی تشکیل داد و به اندیشه یکپارچگی ایران از اردبیل قیام کرد و مناطق مختلف را یکی پس از دیگری فتح کرد و آیین ملوک الطوایفی را برانداخت، و ایران قطعه قطعه را به شکل یک کشور منسجم در آورد و در تمام قلمرو حکومت‌خود مذهب شیعه را رسمیت داد.

پس از درگذشت وی (۹۳۰ هجری) پادشاهان دیگر صفوی تا اواسط قرن دوازدهم هجری (۱۱۴۸) حکومت کردند و همگی رسمیت مذهب شیعه را تایید و تثبیت نمودند و به ترویج آن همت گماردند.

مراکز دینی مانند مساجد، مدارس علمی و حسینیه‌های بسیار ساختند، و به تعمیر و توسعه مشاهد مشرفه اقدام نمودند. عامل این اقدامات، علاوه بر جاذبه فطری دینی و معنوی، نفوذ علمای بزرگی نظیر شیخ بهایی و میرداماد در دربار صفویان بود که آنان را به تعظیم شعایر دینی و پرورش دانشمندان بزرگ علوم مختلف تشویق می‌کردند. از مشاهیر علمای این دوره می‌توان میرداماد، محقق کرکی، شیخ بهایی و پدرش شیخ حسین عبد الصمد، صدر المتالهین، علامه مجلسی، محقق اردبیلی، ملا عبد الله یزدی و فیض کاشانی و... را نام برد. (۱۹)

در این دوران دولت عثمانی نیز بر بخش وسیعی از سرزمینهای اسلامی حکومت می‌کرد و نسبت‌به مذاهب اهل سنت متعصب بود و با شیعیان خصومت می‌ورزید، تا آنجا که از گروهی روحانی‌نما امضا گرفت که شیعیان از اسلام خارج بوده و قتل آنان واجب است. سلطان سلیم در آنا طول چهل هزار یا هفتاد هزار نفر را به جرم شیعه بودن کشت. در حلب به دنبال فتوای شیخ نوح حنفی به کفر و وجوب قتل شیعه دهها هزار شیعه کشته شدند و ما بقی فرار کردند، و حتی یک نفر شیعه در حلب نماند، در صورتی که در ابتدای دولت‌حمدانیها، تشیع در حلب کاملا رسوخ کرده و منتشر شده بود، و حلب جایگاه دانشمندان بزرگی در فقه امثال آل ابی زهره و آل ابی جراده و... بود که نام آنان در کتاب «امل الآمل» ثبت است. از علمای بزرگ امامیه که به دست عثمانی‌ها به شهادت رسید، شهید ثانی است.

عثمانیها شیعیان را از دستگاههای دولتی اخراج کردند و آنان را از انجام وظایف اختصاصی دینی باز داشتند و در شهرهای شام و مکانهایی که اقلیت‌شیعی زندگی می‌کردند مانع انجام اعمال دینی شدند. این جریانها و مصائب، چهار قرن (۱۱۹۸ - ۱۵۱۶) میلادی ادامه داشت. (۲۰)

پس از آن نیز تقریبا همین شرایط سیاسی برای شیعیان ادامه یافت. در ایران مذهب تشیع به عنوان دین رسمی شناخته شد و جدال و نزاع مذهبی رخ نداد، ولی در سایر ممالک اسلامی که دولت‌های غیر شیعی حکومت می‌کند و به ویژه در مناطقی که وهابیون نفوذ کلمه دارند، شیعیان از شرایط سیاسی مطلوبی برخوردار نبوده‌اند، ولی پیروزی انقلاب اسلامی در ایران و رهنمودها و سیاست‌های حکیمانه بینانگذار انقلاب، حقایق بسیاری را درباره مذهب و عقاید شیعه روشن کرد، به گونه‌ای که شمار طرفداران و هواداران آن افزایش یافت، ایادی استعمار در گوشه و کنار دنیای اسلام همچنان به سیاست تفرقه‌افکنی و ایجاد جو عداوت و اختلاف ادامه می‌دهند.

پی‌نوشتها

۱ – تاریخ الخلفاء، سیوطی، ص ۲۶۱.

۲ – الشیعة و الحاکمون، محمد جواد مغنیة، ص ۱۴۹.

۳ – ر. ک: تاریخ مسعودی، ج ۳، ص ۳۱، تاریخ ابن اثیر، ج ۴، ص ۲۷۵.

۴ – بحار الانوار، ج ۴۷.

۵ – اعیان الشیعة، ج ۱، ص ۲۹.

۶ – تاریخ الشیعة، ص ۵۷.

۷ – ر. ک: تاریخ الخلفاء، ص ۴۳۷.

۸ – تاریخ تمدن اسلامی، جرجی زیدان، ص ۵۸۷.

۹ – تاریخ الخلفاء، ص ۳۶۹، و نیز ر. ک: تاریخ تمدن اسلامی، ص ۸۲۰ – ۸۱۴.

۱۰ – ر. ک: تاریخ الشیعة، ص ۲۱۳ – ۲۰۶، الشیعة و التشیع، ص ۱۴۸ – ۱۵۹، شیعه در اسلام علامه طباطبایی، ص ۲۹ – ۳۰، فلاسفة الشیعة، شیخ عبد الله نعمه، ص ۱۵۶ – ۵۱۹.

۱۱ – فاطمیون را «عبیدیون» نیز می‌نامند که منسوب به عبید الله مهدی نخستین خلیفه فاطمی است. وی در سال ۲۹۶ هجری به حکومت رسید.

۱۲ – تاریخ الخلفاء، ص ۴۰۱ – ۴۰۲.

۱۳ – تاریخ الشیعة، ص ۱۳۹ – ۱۴۱.

۱۴ – الشیعة و التشیع، ص ۱۷۷ – ۱۸۸.

۱۵ – تاریخ تمدن اسلامی، ص ۸۲۲ – ۸۲۵.

۱۶ – الازهر فی الف عام، خفاجی، ج ۱، ص ۵۸.

۱۷ – تاریخ الشیعة، ص ۱۹۲ – ۱۹۴، الشیعة و الحاکمون، ص ۱۹۰ – ۱۹۳ به نقل از خطط مقریزی، ج ۲ و ۳، الازهر فی الف عام، ج ۱، تاریخ ابن اثیر، ج ۹، اعیان الشیعه، ج ۱.

۱۸ – ر. ک: تاریخ الشیعة، ص ۲۱۴ – ۲۱۹، مقدمه کتاب الالفین، سید مهدی خرسان.

۱۹ – تاریخ الشیعة، ص ۲۲۰ – ۲۲۴، شیعه در اسلام، ص ۳۱، الشیعة و التشیع، ص ۱۹۸ – ۱۹۰.

۲۰ – الشیعة و الحاکمون، ص ۱۹۴ – ۱۹۷.

کتاب: فرق و مذاهب کلامی، ص ۴۵

نویسنده: علی ربانی گلپایگانی

فرقه‌های شیعه

مقدمه

در کتب ملل و نحل، برای شیعه فرقه‌های بسیاری ذکر شده و حتی گفته شده است که حدیث معروف افتراق امت (هفتاد و سه فرقه) بر فرقه‌های شیعه منطبق می گردد، ولی باید توجه داشت که اولا: برخی از این فرقه‌ها مانند غلات و شعب آن و...، حقیقتا

از انشعابات شیعه نبوده و دانشمندان شیعه آنها را تکفیر نموده‌اند، و ثانیا: حقیقت انشعاب در مذهب شیعه این است که در مسئله امامت، که معرف مکتب تشیع است، اختلافاتی وجود داشته باشد، ولی اختلاف در مسائل اعتقادی دیگر معیار شناخت فرقه‌های شیعه نیست. بر این اساس، ذکر بسیاری از این فرقه‌ها، از قبیل هشامیه، یونسیه، نعمانیه و... به عنوان فرقه شیعه واقع بینانه نیست، ثالثا: تعداد بسیاری از فرقه‌هایی که در مسئله امامت از آنها یاد شده است، بر فرض واقعیت داشتن آنها، زمان کوتاهی بیش دوام نیاورده و به کلی محو گردیده‌اند، مثلا پس از شهادت امام عسکری علیه‌السلام فرقه‌های چهارده گانه‌ای برای شیعه نقل گردیده که هیچ اثری از آنان یافت نمی‌شود و حتی واقعیت داشتن آنها نامعلوم است، چنانکه شیخ مفید پس از ذکر فرقه‌های چهارده‌گانه گفته است:

«در این زمان (۳۷۳ هجری) جز امامیه (اثنا عشری) که به امامت‌حضرت مهدی (عج) معتقدند، فرقه‌ای وجود ندارد، و فرقه‌های دیگر منقرض شده و جز حکایاتی غیر قابل اعتماد از آنان در دست نیست». (۱)

محقق طوسی نیز پس از اشاره به فرقه‌هایی که در کتاب ملل و نحل برای شیعه ذکر گردیده گفته است:

«اینها اختلافاتی است که درباره شیعه نقل شده است، ولی از اکثر آنها جز در کتابهای غیر قابل اعتماد اثری یافت نمی‌شود، و برخی از این فرقه‌ها مانند غلات و گروهی از باطنیه خارج از اسلام‌اند». (۲)

علامه طباطبائی نیز پس از اشاره به فرقه‌های کیسانیه، زیدیه، اسماعیلیه، فطحیه و واقفیه گفته است:

«دیگر پس از امام هشتم تا امام دوازدهم که نزد اکثریت‌شیعه، مهدی موعود است، انشعاب قابل توجهی به وجود نیامد، و اگر وقایعی نیز در شکل انشعاب پیش آمده چند روز پیش نپاییده و خود به خود منحل شده است، مانند اینکه جعفر فرزند امام دهم پس از حلت‌برادر خود (امام یازدهم) دعوی امامت کرد و گروهی به وی گرویدند، ولی پس از چند روزی متفرق شدند و جعفر نیز دعوی خود را تعقیب نکرد، و همچنین اختلافات دیگری در میان رجال شیعه در مسائل علمی کلامی و فقهی وجود دارد که آنها را از انشعاب مذهبی نباید شمرد». (۳)

فرقه‌های اساسی شیعه

در مورد تعداد فرقه‌های اساسی شیعه (اصول فرقه شیعه) چند قول است:

بغدادی آنها را سه فرقه دانسته است: «زیدیه، کیسانیه و امامیه». وی در آغاز غلات را نیز از انشعابات شیعه دانسته، ولی بعدا یاد آور شده است که چون آنان از اسلام خارج شده‌اند از فرقه‌های اسلامی به شمار نمی‌آیند. (۴)

رازی غلات را نیز بر تعداد آنان افزوده است (۵) و شهرستانی اسماعیلیه را نیز بر شمرده و فرقه‌های اصلی شیعه را پنج فرقه دانسته است. (۶)

محقق طوسی نیز در قواعد العقائد با نظریه بغدادی موافقت نموده و اصول فرقه‌های شیعه را زیدیه، کیسانیه و اثنا عشریه دانسته است. این سه فرقه در وجوب نصب امام بر خدا اتفاق نظر دارند، ولی دو فرقه غلات و اسماعیلیه امامت را واجب «من الله» می‌دانند نه واجب «علی الله». (۷)

قاضی عضد الدین ایجی نیز اصول فرقه‌های شیعه را سه فرقه غلات، زیدیه و امامیه دانسته است. (۸) و بالاخره علامه طباطبائی انشعابات اصلی شیعه را در زیدیه، اسماعیلیه و اثنا عشریه خلاصه کرده است. (۹)

یادآور می‌شویم اگر ملاک در بیان فرقه‌های امامیه یا شیعه کلام شیخ مفید باشد که هر کس قائل به نص در مسئله امامت‌بوده

و علی علیه‌السلام را امام و جانشین بلا فصل پیامبر بداند امامی و شیعی نامیده می‌شود، سخن شهرستانی جز در مورد غلات صحیح است و امامیه مشتمل بر فرقه‌هایی چون فطحیه و ناووسیه نیز می گردد، و اگر ملاک فرقه‌های موجود شیعه است نه آنها که منقرض شده‌اند، در این صورت کلام علامه طباطبائی استوار است.

ما در این بحث، عمده فرقه‌های شیعه را که در مسئله امامت پدید آمده‌اند به اجمال یادآور می‌شویم، ولی از فرقه‌هایی چون هشامیه، یونسیه، زراریه و مانند آن که ربطی به مسئله امامت ندارند بحث نخواهیم کرد و در مورد غلات نیز با نظریه بغدادی موافقیم که آنها در حقیقت جزو هیچ یک از فرقه‌های اسلامی نیستند، و درباره پیروان فرقه‌هایی که منقرض شده، یا در مسائل کلامی آرا و عقاید زیدیه، اسماعیلیه و امامیه را پذیرفته‌اند، به اختصار خواهیم گذشت. در حقیقت محور بحث مشروح ما را فرقه‌های زیدیه، اسماعیلیه و امامیه تشکیل می‌دهند.

پی‌نوشتها

۱ - الفصول المختاره، ص ۳۲۱.

۲ - تلخیص المحصل، ص ۴۱۳.

۳ - شیعه در اسلام، ص ۶۱.

۴ - الفرق بین الفرق، ص ۲۳ - ۲۱.

۵ - تلخیص المحصل، ص ۴۰۸.

۶ - الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۴۷.

۷ - قواعد العقائد، ص ۱۱۰.

۸ - شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۸۵.

۹ - شیعه در اسلام، ص ۳۲.

کتاب: فرق و مذاهب کلامی، ص ۵۹

نویسنده: علی ربانی گلپایگانی

فرقه ها

اثنی عشری

کیفیت پیدایش و نشو و نمای شیعه

آغاز پیدایش شیعه و کیفیت آن

آغاز پیدایش «شیعه» را که برای اولین بار به شیعه علی علیه السلام (اولین پیشوا از پیشوایان اهل بیت علیهم السلام) معروف شدند، همان زمان حیات پیغمبر اکرم باید دانست و جریان ظهور و پیشرفت دعوت اسلامی در ۲۳ سال زمان بعثت، موجبات

زیادی در بر داشت که طبعا پیدایش چنین جمعیتی را در میان یاران پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم ایجاب می‌کرد (۱).
الف: پیغمبر اکرم در اولین روزهای بعثت که به نص قرآن مأموریت یافت که خویشان نزدیکتر خود را به دین خود دعوت کند (۲) صریحا به ایشان فرمود که هر یک از شما به اجابت دعوت من سبقت گیرد، و زیر و جانشین و وصی من است.علی علیه السلام پیش از همه مبادرت نموده اسلام را پذیرفت و پیغمبر اکرم ایمان او را پذیرفت ووعده‌های خود را (۳) تقبل نمود و عادتا محال است که رهبر نهضتی در اولین روز نهضت و قیام خود یکی از یاران نهضت را به سمت وزیری و جانشینی به بیگانگان معرفی کند، ولی به یاران و دوستان سر تا پا فداکار خود نشناساند یا تنها او را با امتیاز وزیری و جانشینی بشناسد و بشناساند ولی در تمام دوره زندگی و دعوت خود، او را از وظایف وزیری معزول و احترام مقام جانشینی او را نادیده گرفته و هیچگونه فرقی میان او و دیگران نگذارد.
ب: پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به موجب چندین روایت مستفیض و متواترکه سنی و شیعه روایت کرده‌اندتصریح فرموده که علی (۴) علیه السلام در قول و فعل خود از خطا و معصیت مصون است، هر سخنی که گوید و هر کاری که کند با دعوت دینی مطابقت کامل دارد وداناترین (۵) مردم است به معارف و شرایع اسلام.
ج: علی علیه السلام خدمات گرانبهایی انجام داده و فداکاریهای شگفت‌انگیزی کرده بود، مانند خوابیدن در بستر پیغمبر اکرم در شب هجرت (۶) و فتوحاتی که در جنگهای بدر و احد و خندق و خیبر به دست وی صورت گرفته بود که اگر پای وی در یکی از این وقایع در میان نبود، اسلام و اسلامیان به دست دشمنان حق، ریشه کن شده بودند (۷).
د: جریان «غدیر خم» که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در آنجا علی علیه السلام را به ولایت عامه مردم نصب و معرفی کرده و او را مانند خود متولی قرار داده بود (۸).
بدیهی است این چنین امتیازات و فضائل اختصاصی دیگر که مورد اتفاق همگان بود (۹) و علاقه مفرطی که پیغمبر اکرم به‌علی علیه السلام داشت (۱۰)، طبعا عده‌ای از یاران پیغمبر اکرم را که شیفتگان فضیلت و حقیقت بودند بر این وا میداشت که علی علیه السلام را دوست داشته به دورش گرد آیند و از وی پیروی کنند، چنانکه عده‌ای را بر حسد و کینه آن حضرت وا می‌داشت.
گذشته از همه اینها نام «شیعه علی» و «شیعه اهل بیت» در سخنان پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بسیار دیده می‌شود (۱۱).

سبب جدا شدن اقلیت شیعه از اکثریت سنی و بروز اختلاف

هواخواهان و پیروان علی علیه السلام نظر به مقام و منزلتی که آن حضرت پیش پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و صحابه و مسلمانان داشت مسلم می‌داشتند که خلافت و مرجعیت پس از رحلت پیغمبر اکرم از آن علی علیه السلام می‌باشد و ظواهر اوضاع و احوال نیز جزء حوادثی که درروزهای بیماری پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به ظهور پیوست (۱۲) نظر آنان را تأیید می‌کرد.
ولی بر خلاف انتظار آنان درست در حالی که پیغمبر اکرم رحلت فرمود و هنوز جسد مطهرش دفن نشده بود و اهل بیت و عده‌ای از صحابه سرگرم لوازم سوگواری و تجهیزاتی بودند که خبر یافتند عده‌ای دیگرکه بعدا اکثریت را بردندبا کمال عجله و بی آنکه با اهل بیت و خویشاوندان پیغمبر اکرم و هوادارانشان مشورت کنند و حتی کمترین اطلاعی بدهند، از پیش خود در قیافه خیرخواهی، برای مسلمانان خلیفه معین نموده‌اند و علی و یارانش را در برابر کاری انجام یافته قرار داده‌اند (۱۳).علی علیه

السلام و هواداران اومانند عباس و زبیر و سلمان و ابوذر و مقداد و عمار پس از فراغ از دفن پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و اطلاع از جریان امر در مقام انتقاد بر آمده به خلافت انتخابی و کارگردانان آن اعتراض نموده اجتماعاتی نیز کرده‌اند ولی پاسخ شنیدند که صلاح مسلمانان در همین بود (۱۴).

این انتقاد و اعتراف بود که اقلیتی را از اکثریت جدا کرد و پیروان علی علیه السلام را به همین نام «شیعه علی» به جامعه شناسانید و دستگاه خلافت نیز به مقتضای سیاست وقت، مراقب بود که اقلیت نامبرده به این نام معروف نشوند و جامعه به دو دسته اقلیت و اکثریت منقسم نگردد بلکه خلافت را اجماعی می‌شمردند و معترض را متخلف از بیعت و متخلف از جماعت مسلمانان می‌نامیدند و گاهی با تعبیرات زشت دیگر یاد می‌کردند (۱۵).

البته شیعه همان روزهای نخستین، محکوم سیاست وقت شده نتوانست با مجرد اعتراض، کاری از پیش ببرد و علی علیه السلام نیز به منظور رعایت مصلحت اسلام و مسلمین و نداشتن نیروی کافی دست به یک قیام خونین نزد، ولی جمعیت معترضین از جهت عقیده تسلیم اکثریت نشدند و جانشینی پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و مرجعیت علمی را حق طلق علی علیه السلام می‌دانستند (۱۶) و مراجعه علمی و معنوی‌را تنها به آن حضرت روا می‌دیدند و به سوی او دعوت می‌کردند (۱۷).

دو مسئله جانشینی و مرجعیت علمی

«شیعه» طبق آنچه از تعالیم اسلامی به دست آورده بود معتقد بود که آنچه برای جامعه در درجه اول اهمیت است، روشن شدن تعالیم اسلام و فرهنگ دینی است (۱۸) و در درجه تالی آن، جریان کامل آنها در میان جامعه می‌باشد.

و به عبارت دیگر اولا: افراد جامعه به جهان و انسان با چشم واقع بینی نگاه کرده، وظایف انسانی خود را (به طوری که صلاح واقعی است) بدانند و بجا آورند اگر چه مخالف دلخواهشان باشد.

ثانیا: یک حکومت دینی نظم واقعی اسلامی را در جامعه حفظ و اجرا نماید و به طوری که مردم کسی را جز خدا نپرستند و از آزادی کامل و عدالت فردی و اجتماعی بر خوردار شوند، و این دو مقصود به دست کسی باید انجام یابد که عصمت و مصونیت خدایی داشته باشد و گرنه ممکن است کسانی مصدر حکم یا مرجع علم قرار گیرند که در زمینه وظایف محوله خود، از انحراف فکر یا خیانت سالم نباشد و تدریجا ولایت عادله آزادیبخش اسلامی به سلطنت استبدادی و ملک کسرایی و قیصری تبدیل شود و معارف پاک دینی مانند معارف ادیان دیگر دستخوش تحریف و تغییر دانشمندان بلهوس و خودخواه گردد و تنها کسی که به تصدیق پیغمبر اکرم در اعمال و اقوال خود مصیب و روش او با کتاب خدا و سنت پیغمبر مطابقت کامل داشت همان علی علیه السلام بود (۱۹).

و اگر چنانچه اکثریت می‌گفتند قریش با خلافت حقه علی مخالف بودند، لازم بود مخالفین را بحق وادارند و سرکشان را به جای خود بنشانند چنانکه با جماعتی که در دادن زکات امتناع داشتند، جنگیدند و از گرفتن زکات صرفنظر نکردند نه اینکه از ترس مخالفت قریش، حق را بکشند.

آری آنچه شیعه را از موافقت با خلافت انتخابی باز داشت، ترس از دنباله ناگوار آن یعنی فساد روش حکومت اسلامی و انهدام اساس تعلیمات عالیه دین بود، اتفاقا جریان بعدی حوادث نیز این عقیده (یا پیش بینی) را روز به روز روشنتر می‌ساخت و در نتیجه شیعه نیز در عقیده خود استوارتر می‌گشت و با اینکه در ظاهر با نفرات ابتدائی انگشت شمار خود به هضم اکثریت رفته بود و در باطن به اخذ تعالیم اسلامی از اهل بیت و دعوت به طریقه خود، اصرار می‌ورزیدند در عین حال برای پیشرفت و حفظ قدرت اسلام، مخالفت علنی نمی‌کردند و حتی افراد شیعه، دوش به دوش اکثریت به جهاد می‌رفتند و در امور عامه

دخالت می‌کردند و شخص علی علیه السلام در موارد ضروری، اکثریت را به نفع اسلام راهنمایی می‌نمود (۲۰).

روش سیاسی خلافت انتخابی و مغایرت آن با نظر شیعه

«شیعه» معتقد بود که شریعت آسمانی اسلام که مواد آن در کتاب خدا و سنت پیغمبر اکرم روشن شده تا روز قیامت به اعتبار خود باقی و هرگز قابل تغییر نیست (۲۱) و حکومت اسلامی با هیچ عذری نمی‌تواند از اجرای کامل آن سرپیچی نماید، تنها وظیفه حکومت اسلامی این است که با شورا در شعاع شریعت به سبب مصلحت وقت، تصمیماتی بگیرد ولی در این جریان، به علت بیعت‌سیاست آمیز شیعه و همچنین از جریان حدیث دوات و قرطاس که در آخرین روزهای بیماری پیغمبر اکرم اتفاق افتاد، پیدا بود که گردانندگان و طرفداران خلافت انتخابی معتقدند که کتاب خدا مانند یک قانون اساسی محفوظ بماند ولی سنت و بیانات پیغمبر اکرم را در اعتبار خود ثابت نمی‌دانند بلکه معتقدند که حکومت اسلامی می‌تواند به سبب اقتضای مصلحت، از اجرای آنها صرفنظر نماید.و این نظر با روایتهای بسیاری که بعدا در حق صحابه نقل شد (صحابه مجتهدند و در اجتهاد و مصلحت بینی خود اگر اصابت کنند مأجور و اگر خطا کنند معذور می‌باشند) تأیید گردید و نمونه بارز آن وقتی اتفاق افتاد که خالد بن ولید یکی از سرداران خلیفه، شبانه در منزل یکی از معاریف مسلمانان «مالك بن نویره» مهمان شد و مالك را غافلگیر نموده، کشت و سرش را در اجاق گذاشت و سوزانید و همان شب با زن مالك همبستر شد! و به دنبال این جنایتهای شرم آورد، خلیفه به عنوان اینکه حکومت وی به چنین سرداری نیازمند است، مقررات شریعت را در حق خالد اجرا نکرد (۲۲)!!

و همچنین خمس را از اهل بیت و خویشان پیغمبر اکرم بریدند (۲۳) و نوشتن احادیث پیغمبر اکرم به کلی قدغن شد و اگر در جای حدیث مکتوب کشف یا از کسی گرفته می‌شد آن را ضبط کرده‌می‌سوزانیدند (۲۴) و این قدغن در تمام زمان خلفای راشدین تا زمان خلافت عمر بن عبد العزیز خلیفه اموی (۹۹۱۰۲) استمرار داشت (۲۵) و در زمان خلافت خلیفه دوم (۱۳۲۵ ق) این سیاست روشنتر شد و در مقام خلافت، عده‌ای از مواد شریعت را مانند حج تمتع و نکاح متعه و گفتن «حی علی خیر العمل» در اذان نماز ممنوع ساخت (۲۶) و نفوذ سه اطلاق را دایر کرد و نظایر آنها (۲۷).

در خلافت وی بود که بیت المال در میان مردم با تفاوت تقسیم‌شد (۲۸) که بعدا در میان مسلمانان اختلاف طبقاتی عجیب و صحنه‌های خونین دهشتناکی به وجود آورد و در زمان وی معاویه در شام با رسومات سلطنتی کسری و قیصر حکومت می‌کرد و خلیفه او را کسرای عرب می‌نامید و متعرض حالش نمی‌شد.

خلیفه دوم به سال ۲۳ هجری قمری به دست غلامی ایرانی کشته شد و طبق رأی اکثریت شورای شش نفری که به دستور خلیفه منعقد شد، خلیفه سوم زمام امور را به دست گرفت.وی در عهد خلافت خود خویشاوندان اموی خود را بر مردم مسلط ساخته در حجاز و عراق و مصر و سایر بلاد اسلامی زمام امور را به دست ایشان سپرد (۲۹) ایشان بنای بی‌بند و باری گذاشته آشکارا به ستم و بیداد و فسق و فجور و نقص قوانین جاریه اسلامی پرداختند، سیل شکایتها از هر سوی به دار الخلافه سرازیر شد، ولی خلیفه که تحت تأثیر کنیزان اموی خود و خاصه مروان بن حکم (۳۰) قرار داشت، به شکایتهای مردم ترتیب اثر نمی‌داد بلکه گاهی هم دستور تشدید و تعقیب شاکیان را صادر می‌کرد (۳۱) و بالأخره به سال ۳۵ هجری، مردم بر وی شوریدند وپس از چند روز محاصره و زد و خورد، وی را کشتند.

خلیفه سوم در عهد خلافت خود حکومت شام را که در رأس آن از خویشاوندهای اموی او معاویه قرار داشت، بیش از پیش تقویت می‌کرد و در حقیقت سنگینی خلافت، در شام متمرکز بود و تشکیلات مدینه که دار الخلافه بود جز صورتی در بر

نداشت (۳۲) خلافت خلیفه اول با انتخاب اکثریت صحابه و خلیفه دوم با وصیت‌خلیفه اول و خلیفه سوم با شورای شش نفری که اعضا و آیین نامه آن را خلیفه دوم تعیین و تنظیم کرده بود، مستقر شد.و روی هم رفته سیاست سه خلیفه که ۲۵ سال خلافت کردند در اداره امور این بود که قوانین اسلامی بر طبق اجتهاد و مصلحت وقت که مقام خلافت تشخیص دهد، در جامعه اجرا شود و در معارف اسلامی این بود که تنها قرآن بی اینکه تفسیر شود یا مورد کنجکاوی قرار گیرد خوانده شود و بیانات پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم (حدیث) بی اینکه روی کاغذ بیاید روایت شود و از حدود زبان و گوش تجاوز نکند.

کتابت، به قرآن کریم انحصار داشت و در حدیث ممنوع بود (۳۳) پس از جنگ یمامه که در سال دوازده هجری قمری خاتمه یافت و گروهی از صحابه که قاری قرآن بودند در آن جنگ کشته شدند، عمر بن الخطاب به خلیفه اول پیشنهاد می‌کند که آیات قرآن در یک مصحف جمع آوری شود، وی در پیشنهاد خود می‌گوید اگر جنگی رخ دهد و بقیه حاملان قرآن کشته شوند، قرآن از میان ما خواهد رفت، بنابر این، لازمست آیات قرآنی را در یک مصحف جمع آوری کرده به قید کتابت در بیاوریم (۳۴)، این تصمیم را درباره قرآن کریم گرفتند با اینکه حدیث پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم که تالی قرآن بود نیز با همان خطر تهدید می‌شد و از مفاسد نقل به معنا و زیاده و نقیصه و جعل و فراموشی در امان نبود ولی توجهی به نگهداری حدیث نمی‌شد بلکه کتابت آن ممنوع و هر چه به دست می‌افتاد سوزانیده‌می‌شد تا در اندک زمانی کار به جایی کشید که در ضروریات اسلام مانند نماز، روایات متضاد به وجود آمد و در سایر رشته‌های علوم در این مدت قدمی بر داشته نشد و آنهمه تقدیس و تمجید که در قرآن و بیانات پیغمبر اکرم نسبت به علم و تأکید و ترغیب در توسعه علوم وارد شده بی اثر ماند و اکثریت مردم سرگرم فتوحات پی در پی اسلام و دلخوش به غنایم فزون از حد که از هر سو به جزیرة العرب سرازیر می‌شد، بودند و دیگر عنایتی به علوم خاندان رسالت که سر سلسله‌شان علی علیه السلام بود و پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم او را آشناترین مردم به معارف اسلام و مقاصد قرآن معرفی کرده بود نشد، حتی در قضیه جمع قرآن (با اینکه می‌دانستند پس از رحلت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم مدتی در کنج خانه نشستند و مصحف را جمع‌آوری نموده است) وی را مداخله ندادند حتی نام او را نیز به زبان نیاوردند (۳۵).

اینها و نظایر اینها اموری بود که پیروان علی علیه السلام را در عقیده خود راسختر و نسبت به جریان امور، هشیارتر می‌ساخت و روز به‌روز بر فعالیت خود می‌افزودند.علی نیز که دستش از تربیت عمومی مردم کوتاه بود به تربیت خصوصی افراد می‌پرداخت.

در این ۲۵ سال، سه تن از چهار نفر یاران علی علیه السلام که در همه احوال در پیروی او ثابت قدم بودند (سلمان فارسی و ابوذر غفاری و مقداد) در گذشتند ولی جمعی از صحابه و گروه انبوهی از تابعین در حجاز و یمن و عراق و غیر آنها در سلک پیروان علی درآمدند و در نتیجه پس از کشته شدن خلیفه سوم، از هر سوی به آن حضرت روی نموده و به هر نحو بود با وی بیعت کردند و وی را برای خلافت برگزیدند.

انتهای خلافت به امیر المؤمنین علی (ع) و روش آن حضرت

خلافت علی علیه السلام در اواخر سال ۳۵ هجری قمری شروع شد و تقریبا چهار سال و پنج ماه ادامه یافت.علی علیه السلام در خلافت، رویه پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را معمول می‌داشت (۳۶) و غالب تغییراتی را که در زمان خلافت پیشینیان پیدا شده بود به حالت اولی برگردانید و عمال نالایق را که زمام امور را در دست داشتند از کار بر کنار کرد (۳۷).و

در حقیقت یک نهضت انقلابی بود و گرفتاریهای بسیاری در بر داشت.

علی علیه السلام نخستین روز خلافت در سخنرانی که برای مردم نمود چنین گفت: «آگاه باشید! گرفتاری که شما مردم هنگام بعثت پیغمبر خدا داشتید امروز دوباره به سوی شما برگشته و دامنگیرتان‌شده است.باید درست زیر و روی شوید و صاحبان فضیلت که عقب افتاده‌اند پیش افتند و آنان که به ناروا پیشی می‌گرفتند، عقب افتند (حق است و باطل و هر کدام اهلی دارد باید از حق پیروی کرد) اگر باطل بسیار است چیز تازه‌ای نیست و اگر حق کم است گاهی کم نیز پیش می‌افتند و امید پیشرفت نیز هست.البته کم اتفاق می‌افتد که چیزی که پشت به انسان کند دوباره برگشته و روی نماید» (۳۸).

علی علیه السلام به حکومت انقلابی خود ادامه داد و چنانکه لازمه طبیعت هر نهضت انقلابی است، عناصر مخالف که منافعشان به خطر می‌افتد از هر گوشه و کنار سر به مخالفت بر افراشتند و به نام خونخواهی خلیفه سوم، جنگهای داخلی خونینی بر پا کردندکه تقریبا در تمام مدت خلافت علی علیه السلام ادامه داشتبه نظر شیعه، مسببین این جنگهای داخلی جز منافع شخصی منظوری نداشتند و خونخواهی خلیفه سوم، دستاویز عوامفریبانه‌ای بیش نبود و حتی سوء تفاهم نیز در کار نبود (۳۹).سبب جنگ اول که «جنگ جمل» نامیده می‌شود، غائله اختلاف طبقاتی بود که از زمان خلیفه دوم در تقسیم مختلف بیت المال پیدا شده بود، علی علیه السلام پس از آنکه به خلافت شناخته شد، مالی در میان مردم بالسویه قسمت فرمود (۴۰) چنانکه سیرت پیغمبر اکرم نیز همانگونه بود و این روش زبیر و طلحه را سخت بر آشفت و بنای تمرد گذاشتند و به نام زیارت کعبه، از مدینه به مکه رفتند و ام المؤمنین عایشه را که در مکه بود و با علی علیه السلام میانه خوبی نداشت با خود همراه ساخته به نام خونخواهی خلیفه سوم! نهضت و جنگ خونین جمل را بر پا کردند (۴۱).

با اینکه همین طلحه و زبیر هنگام محاصره و قتل خلیفه سوم در مدینه بودند از وی دفاع نکردند (۴۲) و پس از کشته شدن وی اولین کسی بودند که از طرف خود و مهاجرین با علی بیعت کردند (۴۳) و همچنین ام المؤمنین عایشه خود از کسانی بود که مردم را به قتل خلیفه سوم تحریص می‌کرد (۴۴) و برای اولی بار که قتل خلیفه سوم را شنید به وی دشنام داد و اظهار مسرت نمود.اساسا مسببین اصلی قتل خلیفه، صحابه بودند که از مدینه به اطراف نامه‌ها نوشته مردم را بر خلیفه می‌شورانیدند.

سبب جنگ دوم که جنگ صفین نامیده می‌شود و یک سال و نیم طول کشید، طمعی بود که معاویه در خلافت داشت و به عنوان خونخواهی خلیفه سوم این جنگ را بر پا کرد و بیشتر از صد هزار خون ناحق ریخت و البته معاویه در این جنگ حمله می‌کرد نه دفاع، زیرا خونخواهی هرگز به شکل دفاع صورت نمی‌گیرد.

عنوان این جنگ «خونخواهی خلیفه سوم» بود با اینکه خود خلیفه سوم در آخرین روزهای زندگی خود برای دفع آشوب از معاویه استمداد نمود وی با لشگری از شام به سوی مدینه حرکت نموده آنقدر عمدا در راه توقف کرد تا خلیفه را کشتند آنگاه به شام‌برگشته به خونخواهی خلیفه قیام کرد (۴۵).

و همچنین پس از آنکه علی علیه السلام شهید شد و معاویه خلافت را قبضه کرد، دیگر خود خلیفه سوم را فراموش کرده، قتله خلیفه را تعقیب نکرد!!

پس از جنگ صفین، جنگ نهروان در گرفت، در این جنگ جمعی از مردم که در میانشان صحابی نیز یافت می‌شد، در اثر تحریکات معاویه در جنگ صفین به علی علیه السلام شوریدند و در بلاد اسلامی به آشوبگری پرداخته هر جا از طرفداران علی علیه السلام می‌یافتند می‌کشتند، حتی شکم زنان آبستن را پاره کرده جنینها را بیرون آورده سر می‌بریدند (۴۶).

علی علیه السلام این غائله را نیز خوابانید ولی پس از چندی در مسجد کوفه در سر نماز به دست برخی از این خوارج شهید شد.

بهره‌ای که شیعه از خلافت پنجساله علی (ع) بر داشت

علی علیه السلام در خلافت چهار سال و نه ماهه خود اگر چه نتوانست اوضاع درهم ریخته اسلامی را کاملا به حال اولی که داشت‌برگرداند ولی از سه جهت عمده موفقیت حاصل کرد:

۱به واسطه سیرت عادله خود، قیافه جذاب سیرت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را به مردم، خاصه به نسل جدید نشان داد، وی در برابر شوکت کسرایی و قیصری معاویه در زی فقرا و مانند یکی از بینواترین مردم زندگی می‌کرد.وی هرگز دوستان و خویشاوندان و خاندان خود را بر دیگران مقدم نداشت و توانگری را به گدایی و نیرومندی را به ناتوانی ترجیح نداد.

۲با آن همه گرفتاریهای طاقت فرسا و سرگرم کننده، ذخایر گرانبهایی از معارف الهیه و علوم حقه اسلامی را میان مردم به یادگار گذاشت.

مخالفین علی علیه السلام می‌گویند: وی مرد شجاعت بود نه مرد سیاست، زیرا او می‌توانست در آغاز خلافت خود، با عناصر مخالف، موقتا از در آشتی و صفا در آمده آنان را با مداهنه راضی و خشنود نگهدارد و بدین وسیله خلافت خود را تحکیم کند سپس به قلع و قمعشان بپردازد.

ولی اینان این نکته را نادیده گرفته‌اند که خلافت علی یک نهضت انقلابی بود و نهضتهای انقلابی باید از مداهنه و صورت سازی دور باشد.مشابه این وضع در زمان بعثت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نیز پیش آمد و کفار و مشرکین بارها به آن حضرت پیشنهاد سازش دادند و اینکه آن حضرت به خدایانشان متعرض نشود ایشان نیز کاری با دعوت وی نداشته باشند ولی پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نپذیرفت با اینکه می‌توانست در آنروزهای سخت، مداهنه و سازش کرده موقعیت خود را تحکیم نماید، سپس به مخالفت دشمنان قد علم کند.اساسادعوت اسلامی هرگز اجازه نمی‌دهد که در راه زنده کردن حقی، حق دیگری کشته شود یا باطلی را با باطل دیگری رفع نمایند و آیات زیادی در قرآن کریم در این باره موجود است (۴۷).

گذشته از اینکه مخالفین علی در باره پیروزی و رسیدن به هدف خود از هیچ جرم و جنایت و نقض قوانین صریح اسلام (بدون استثنا) فرو گذاری نمی‌کردند و هر لکه را به نام اینکه صحابی هستند و مجتهدند، می‌شستند ولی علی به قوانین اسلام پایبند بود.

از علی علیه السلام در فنون متفرقه عقلی و دینی و اجتماعی نزدیک به یازده هزار کلمات قصار ضبط شده (۴۸) و معارف اسلام را (۴۹) در سخنرانیهای خود با بلیغترین لهجه و روانترین بیان ایراد نموده (۵۰) وی دستور زبان عربی را وضع کرد و اساس ادبیات عربی را بنیاد نهاد.وی اول کسی است در اسلام که در فلسفه الهی غور کرده (۵۱) به سبک استدلال آزاد و برهان منطقی سخن گفت و مسائلی را که تا آن روز در میان فلاسفه جهان، مورد توجه قرار نگرفته بود طرح کرده و در این باب بحدی عنایت به خرج می‌داد که در بحبوحه (۵۲) جنگها به بحث علمی می‌پرداخت.

۳گروه انبوهی از رجال دینی و دانشمندان اسلامی را تربیت کرد (۵۳) که در میان ایشان جمعی از زهاد و اهل معرفت مانند «اویس قرنی و کمیل بن زیاد و میثم تمار و رشید هجری» وجود دارند که در میان عرفای اسلامی، مصادر عرفان شناخته شده‌اند و عده‌ای مصادر اولیه علم فقه و کلام و تفسیر و قرائت و غیر آنها می‌باشند.

انتقال خلافت به معاویه و تبدیل آن به سلطنت موروثی

پس از شهادت امیر المؤمنین علی علیه السلام به موجب وصیت آن حضرت و بیعت مردم، حضرت حسن بن علی علیهما السلام که پیش شیعه دوازده امامی، امام دوم می‌باشد متصدی خلافت شد ولی معاویه آرام ننشسته به سوی عراقکه مقر خلافت بودلشکر کشیده با حسن بن علی به جنگ پرداخت.

وی با دسیسه‌های مختلف و دادن پولهای گزاف، تدریجا یاران و سرداران حسن بن علی را فاسد کرده بالأخره حسن بن علی را مجبور نمود که به عنوان صلح، خلافت را به وی واگذار کند و حسن بن علی نیز خلافت را به این شرط که پس از در گذشت معاویه، به وی‌برگردد و به شیعیان تعرض نشود، به معاویه واگذار نمود (۵۴).

در سال چهل هجری، معاویه بر خلافت اسلامی استیلا یافت و بلافاصله به عراق آمده در سخنرانی که کرد به مردم اخطار نموده و گفت: «من با شما سر نماز و روزه نمی‌جنگیدم بلکه می‌خواستم بر شما حکومت کنم و به مقصود خود رسیدم» (۵۵)!! و نیز گفت: «پیمانی که با حسن بستم لغو و زیر پای من است!!» (۵۶) معاویه با این سخن اشاره می‌کرد که سیاست را از دیانت جدا خواهد کرد و نسبت به مقررات دینی، ضمانتی نخواهد داشت و همه نیروی خود را در زنده نگهداشتن حکومت خود به کار خواهد بست و البته روشن است که چنین حکومتی سلطنت و پادشاهی است نه خلافت و جانشینی پیغمبر خدا.و از اینجا بود که بعضی از کسانی که به حضور وی بار یافتند به عنوان پادشاهی سلامش دادند (۵۷) و خودش نیز در برخی از مجالس خصوصی، از حکومت خود با ملك و پادشاهی تعبیر می‌کرد (۵۸) اگر چه در ملأ عام خود را خلیفه معرفی می‌نمود.

و البته پادشاهی که بر پایه زور استوار باشد وراثت را به دنبال خود دارد و بالأخره نیز به نیت خود جامه عمل پوشانید و پسر خود یزید را که جوانی بی‌بند و بار بود و کمترین شخصیت دینی نداشت، ولایت عهدی داده به جانشینی خود برگزید (۵۹) و آن همه حوادث ننگین را به بار آورد.

معاویه با بیان گذشته خود اشاره می‌کرد که نخواهد گذاشت حسن علیه السلام پس از وی به خلافت برسد، یعنی در خصوص خلافت بعد از خود، فکری دیگر دارد و آن همان بود که حسن علیه السلام را با سم شهید کرد (۶۰) و راه را برای فرزند خود یزید هموار ساخت.معاویه با الغای پیمان نامبرده می‌فهمانید که هرگز نخواهد گذاشت شیعیان اهل بیت در محیط امن و آسایش بسر برند و کما فی السابق به فعالیتهای دینی خود ادامه دهند و همین معنا را نیز جامه عمل پوشانید (۶۱).

وی اعلام نمود که هر کس در مناقب اهل بیت حدیثی نقل کند هیچگونه مصونیتی در جان و مال و عرض خود نخواهد (۶۲) داشت و دستور داد هر که در مدح و منقبت سایر صحابه و خلفا حدیثی‌بیاورد، جایزه کافی بگیرد و در نتیجه اخبار بسیاری در مناقب صحابه جعل شد (۶۳) و دستور داد در همه بلاد اسلامی در منابر به علی علیه السلام ناسزا گفته شود (و این دستور تا زمان عمر بن عبد العزیز خلیفه اموی «۹۹۰۱۱» اجرا می‌شد) وی به دستیاری عمال و کارگردانان خود که جمعی از ایشان صحابی بودند، خواص شیعه علی علیه السلام را کشت و سر برخی از آنان را به نیزه زده در شهرها گردانیدند و عموم شیعیان را در هر جا بودند به ناسزا و بیزاری از علی تکلیف می‌کرد و هر که خود داری می‌کرد به قتل می‌رسید (۶۴).

سخت‌ترین روزگار برای شیعه

سخت‌ترین زمان برای شیعه در تاریخ تشیع، همان زمان حکومت بیست ساله معاویه بود که شیعه هیچگونه مصونیتی نداشت و اغلب شیعیان اشخاص شناخته شده و مارك دار بودند و دو تن از پیشوایان شیعه (امام دوم و امام سوم) که در زمان معاویه بودند، کمترین وسیله‌ای برای برگردانیدن اوضاع ناگوار در اختیار نداشتند حتی امام سوم شیعه که در شش ماه اول سلطنت یزید، قیام کرد با همه یاران و فرزندان خود شهید شد، در مدت ده سالی که در خلافت معاویه می‌زیست تمکن این اقدام را

نیز نداشت.

اکثریت تسنن، این همه کشتارهای ناحق و بی‌بند و باریها را که به دست صحابه و خاصه معاویه و کارگردانان وی انجام یافته است، توجیه می‌کنند که آنان صحابه بودند و به مقتضای احادیثی که از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم رسیده، صحابه مجتهدند و معذور و خداوند از ایشان راضی است و هر جرم و جنایتی که از ایشان سر بزند معفو است!!! ولی شیعه این عذر را نمی‌پذیرد، زیرا:

اولاً: معقول نیست یک رهبر اجتماعی مانند پیغمبر اکرم صلی الله علیه و اله و سلم برای احیای حق و عدالت و آزادی بر پا خاسته و جمعی را هم عقیده خود گرداند که همه هستی خود را در راه این منظور مقدس گذاشته آن را لباس تحقق بخشند و وقتی که به منظور خود نایل شد، یاران خود را نسبت به مردم و قوانین مقدسه خود آزادی مطلق بخشد و هر گونه حقکشی و تبهکاری و بی بند و باری را از ایشان معفو داند، یعنی با دست و ابزاری که بنایی را بر پا کرده با همان دست و ابزار آن را خراب کند.

و ثانیا: این روایات که صحابه را تقدیس و اعمال ناروا و غیر مشروع آنان را تصحیح می‌کند و ایشان را آمرزیده و مصون معرفی می‌نماید از راه خود صحابه به ما رسیده و به روایت ایشان نسبت داده شده است و خود صحابه به شهادت تاریخ قطعی با همدیگر معامله مصونیت و معذوریت نمی‌کردند، صحابه بودند که دست به کشتار و سب و لعن و رسوا کردن همدیگر گشودن و هرگز کمترین اغماض و مسامحه‌ای در حق همدیگر روا نمی‌داشتند.

بنابر آنچه گذشت، به شهادت عمل خود صحابه، این روایات صحیح نیستند و اگر صحیح باشند مقصود از آنها معنای دیگری است غیر از مصونیت و تقدیس قانونی صحابه.

و اگر فرضا خدای متعال در کلام خود، روزی از صحابه در برابرخدمتی که در اجرای فرمان او کرده‌اند اظهار (۶۵) رضایت فرماید، معنای آن، تقدیر از فرمانبرداری گذشته آنان است نه اینکه در آینده می‌توانند هر گونه نافرمانی که دلشان می‌خواهد بکنند.

استقرار سلطنت بنی امیه

سال شصت هجری قمری معاویه در گذشت و پسرش یزید طبق بیعتی که پدرش از مردم برای وی گرفته بود زمان حکومت اسلامی را در دست گرفت.

یزید به شهادت تاریخ، هیچگونه شخصیت دینی نداشت، جوانی بود حتی در زمان حیات پدر، اعتنایی به اصول و قوانین اسلام نمی‌کرد و جز عیاشی و بی بند و باری و شهوترانی سرش نمی‌شد و در سه سال حکومت خود، فجایعی راه انداخت که در تاریخ ظهور اسلام با آن همه فتنه‌ها که گذشته بود، سابقه نداشت.

سال اول، حضرت حسین بن علی علیه السلام را که سبط پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بود با فرزندان و خویشان و یارانش با فجیعترین وضعی کشت و زنان و کودکان و اهل بیت پیغمبر را به همراه سرهای بریده شهدا در شهرها گردانید (۶۶) و در سال دوم، «مدینه» را قتل عام کرد و خون و مال و عرض مردم را سه روز به لشکریان خود مباح ساخت (۶۷) و سال سوم، «کعبه مقدسه» را خراب کرده و آتش‌زد!! (۶۸) و پس از یزید، آل مروان از بنی امیه زمام حکومت اسلامی رابه تفصیلی که در تواریخ ضبط شدهدر دست گرفتند حکومت این دسته یازده نفری که نزدیک به هفتاد سال ادامه داشت، روزگار تیره و شومی برای اسلام و مسلمین به وجود آورد که در جامعه اسلامی جز یک امپراطوری عربی استبدادی که نام خلافت اسلامی بر آن

گذاشته شده بود، حکومت نمی‌کرد و در دوره حکومت اینان کار به جایی کشید که خلیفه وقت (ولید بن یزید) که جانشین پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و یگانه حامی دین شمرده می‌شد، بی محابا تصمیم گرفت بالای خانه کعبه غرفه‌ای بسازد تا در موسم حج در آنجا مخصوصا به خوش گذرانی بپردازد (۶۹)!!

خلیفه وقت[ولید بن یزید]قرآن کریم را آماج تیر قرار داد و در شعری که خطاب به قرآن انشاء کرد گفت: روز قیامت که پیش خدای خود حضور می‌یابی بگوی خلیفه مرا پاره کرد!! (۷۰) البته شیعه که اساسا اختلاف نظر اساسی‌شان با اکثریت تسنن در سر دو مسئله خلافت اسلامی و مرجعیت دینی بود، در این دوره تاریک، روزگاری تلخ و دشواری می‌گذرانیدند ولی شیوه بیدادگری و بی بند و باری حکومتهای وقت و قیافه مظلومیت و تقوا و طهارت پیشوایات اهل بیت آنان را روز به روز در عقایدشان استوارتر می‌ساخت و مخصوصا شهادت دلخراش حضرت حسین پیشوای‌سوم شیعه در توسعه یافتن تشیع و بویژه در مناطق دور از مرکز خلافت، مانند عراق و یمن و ایران کمک بسزایی کرد.

گواه این سخن این است که در زمان امامت پیشوای پنجم شیعه که هنوز قرن اول هجری تمام نشده و چهل سال از شهادت امام سوم گذشته بود، به مناسبت اختلال و ضعفی که در حکومت اموی پیدا شده بود، شیعه از اطراف کشور اسلامی مانند سیل به دور پیشوای پنجم ریخته به اخذ حدیث و تعلم معارف دینی پرداختند (۷۱).هنوز قرن اول هجری تمام نشده بود که چند نفر از امرای دولت شهر قم را در ایران بنیاد نهاده و شیعه نشین کردند (۷۲) ولی در عین حال شیعه به حسب دستور پیشوایان خود، در حال تقیه و بدون تظاهر به مذهب زندگی می‌کردند.

بارها در اثر کثرت فشار و سادات علوی بر ضد بیدادگریهای حکومت قیام کردند ولی شکست خوردند و بالأخره جان خود را در این راه گذاشتند و حکومت بی‌پروای وقت در پایمال کردن‌شان فروگذاری نکرد.جسد زید را که پیشوای شیعه زیدیه بود از قبر بیرون آورده به دار آویختند و سه سال بر سر دار بود، پس از آن پایین آورده و آتش زدند و خاکسترش را به باد دادند!! (۷۳) به نحوی که اکثر شیعه معتقدند امام چهارم و پنجم نیز به دست بنی امیه با سم در گذشتند (۷۴) و درگذشت امام دوم و سوم نیز به دست آنان بود.فجایع اعمال امویان به حدی فاحش و بی‌پرده بود که اکثریت اهل تسنن با اینکه خلفا را عموما مفترض الطاعه می‌دانستند ناگزیر شده خلفا را به دون دسته تقسیم کردند.خلفای راشدین که چهار خلیفه اول پس از رحلت پیغمبر اکرم می‌باشند (ابو بکر و عمر و عثمان و علی) و خلفای غیر راشدین که از معاویه شروع می‌شود.

امویین در دوران حکومت خود در اثر بیدادگری و بی بند و باری به اندازه‌ای نفرت عمومی را جلب کرده بودند که پس از شکست قطعی و کشته شدن آخرین خلیفه اموی، دو پسر وی با جمعی از خانواده خلافت از دار الخلافه گریختند و به هر جا روی آوردند پناهشان ندادند، بالأخره پس از سرگردانیهای بسیار که در بیابانهای نوبه و حبشه و بجاوه کشیدند و بسیاری از ایشان از گرسنگی و تشنگی تلف شدند، به جنوب یمن در آمدند و به دریوزگی خرج راهی از مردم تحصیل کرده و درزی حمالان عازم مکه شدند و آنجا در میان مردم ناپدید گردیدند (۷۵).

شیعه در قرن دوم هجری

در اواخر ثلث اول قرن دوم هجری، به دنبال انقلابات و جنگهای خونینی که در اثر بیدادگری و بد رفتاریهای بنی امیه در همه جای کشورهای اسلامی ادامه داشت، دعوتی نیز به نام اهل بیت پیغمبر اکرم در ناحیه خراسان ایران پیدا شده، متصدی دعوت «ابو مسلم مروزی» سرداری ایرانی بود که به ضرر خلافت اموی قیام کردو شروع به پیشرفت نمود تا دولت اموی را بر انداخت (۷۶).این نهضت و انقلاب اگر چه از تبلیغات عمیق شیعه سرچشمه می‌گرفت و کم و بیش عنوان خونخواهی شهدای اهل بیت

را داشت و حتی از مردم برای یک مرد پسندیده از اهل بیت (سربسته) بیعت می گرفتند با اینهمه به دستور مستقیم یا اشاره پیشوایان شیعه نبود، به گواهی اینکه وقتی که «ابو مسلم» بیعت خلافت را به امام ششم شیعه امامیه در مدینه عرضه داشت، وی جدا رد کرد و فرمود: «تو از مردان من نیستی و زمان نیز زمان من نیست» (۷۷).

بالأخره بنی عباس به نام اهل بیت خلافت را ربودند (۷۸) و در آغاز کار روزی چند به مردم و علویین روی خوش نشان دادند حتی به نام انتقام شهدای علویین، بنی امیه را قتل عام کردند و قبور خلفای بنی امیه را شکافته هر چه یافتند آتش زدند (۷۹) ولی دیری نگذشت که شیوه ظالمانه بنی امیه را پیش گرفتند و در بیدادگری و بی بند و باری هیچگونه فروگذاری نکردند.

«ابو حنیفه» رئیس یکی از چهار مذهب اهل تسنن به زندان منصور رفت (۸۰) و شکنجه‌ها دید و «ابن حنبل» رئیس یکی از چهار مذهب، تازیانه خورد (۸۱) و امام ششم شیعه امامیه پس از آزار و شکنجه بسیار، با سم درگذشت (۸۲) و علویین را دسته دسته گردن می‌زدند یا زنده زنده دفن می کردند یا لای دیوار یا زیر ابنیه دولتی می گذاشتند.

«هارون» خلیفه عباسی که در زمان وی امپراطوری اسلامی به اوج قدرت و وسعت خود رسیده بود و گاهی خلیفه به خورشید نگاه می کرد و آن را مخاطب ساخته می گفت به هر کجا می‌خواهی بتاب که به جایی که از ملک من بیرون است نخواهی تابید! از طرفی لشکریان وی در خاور و باختر جهان پیش می‌رفتند ولی از طرفی در جسر بغداد که در چند قدمی قصر خلیفه بود، بی‌اطلاع و بی اجازه خلیفه، مأمور گذاشته از عابرین حق عبور می گرفتند، حتی روزی خود خلیفه که می‌خواست از جسر عبور کند، جلویش را گرفته حق العبور مطالبه کردند! (۸۳) یک مغنی با خواندن دو بیت شهوت انگیز، «امین» خلیفه عباسی را سر شهوت آورد، امین سه میلیون درهم نقره به وی بخشید، مغنی از شادی خود را به قدم خلیفه انداخته گفت: یا امیر المؤمنین! این همه پول را به من می‌بخشی؟ خلیفه در پاسخ گفت اهمیتی ندارد ما این پول را از یک ناحیه ناشناخته کشور می گیریم!! (۸۴) ثروت سرسام آوری که همه ساله از اقطار کشورهای اسلامی به عنوان بیت المال مسلمین به دار الخلافه سرازیر می‌شد، به مصرف هوسرانی و حقکشی خلیفه وقت می‌رسید، شماره کنیزان پریوش ودختران و پسران زیبا در دربار خلفای عباسی به هزاران می‌رسید!!

وضع شیعه از انقراض دولت اموی و روی کار آمدن بنی عباس، کوچکترین تغییری پیدا نکرد جز اینکه دشمنان بیدادگری وی تغییر اسم دادند.

شیعه در قرن سوم هجری

با شروع قرن سوم، شیعه نفس تازه‌ای کشید و سبب آن اولا: این بود که کتب فلسفی و علمی بسیاری از زبان یونانی و سریانی و غیر آنها به زبان عربی ترجمه شد و مردم به تعلیم علوم عقلی و استدلالی هجوم آوردند.علاوه بر آن «مأمون» خلیفه عباسی (۱۹۵۲۱۸) معتزلی مذهب به استدلال عقلی در مذهب علاقه‌مند بود و در نتیجه به تکلم استدلالی در ادیان و مذاهب رواج تام و آزادی کامل داده بود و علما و متکلمین شیعه از این آزادی استفاده کرده در فعالیت علمی و در تبلیغ مذهب اهل بیت فروگذاری نمی کردند (۸۵).

و ثانیا: مأمون عباسی به اقتضای سیاست خود به امام هشتم شیعه امامیه ولایت عهد داده بود و در اثر آن علویین و دوستان اهل بیت تا اندازه‌ای از تعرض اولیای دولت مصون بوده و کم و بیش از آزادی بهره‌مند بودند ولی باز دیری نگذشت که دم برنده شمشیر به سوی شیعه برگشت و شیوه فراموش شده گذشتگان به سراغشان آمد، خاصه در زمان متوکل عباسی (۲۳۲۲۴۷ هجری) که مخصوصا با علی و شیعیان وی دشمنی خاصی داشت و هم به امروی بود که مزار امام سوم شیعه امامیه را در کربلا

با خاک یکسان کردند (۸۶).

شیعه در قرن چهارم هجری

در قرن چهارم هجری عواملی به وجود آمد که برای وسعت یافتن تشیع و نیرومند شدن شیعه کمک به سزایی می‌کرد که از آن جمله سستی ارکان خلافت بنی عباسی و ظهور پادشاهان «آل بویه» بود.

پادشاهان «آل بویه» که شیعه بودند، کمال نفوذ را در مرکز خلافت که بغداد بود و همچنین در خود خلیفه داشتند (۸۷) و این قدرت قابل توجه به شیعه اجازه می‌داد که در برابر مدعیان مذهبی خود که پیوسته به اتکای قدرت، خلافت آنان را خرد می‌کردند، قد علم کرده آزادانه به تبلیغ مذهب بپردازند.

چنانکه مورخین گفته‌اند در این قرن، همه جزیرهٔ العرب یا قسمت معظم آن به استثنای شهرهای بزرگ، شیعه بودند و با این وصف برخی از شهرها نیز مانند هجر و عمان و صعده در عین حال شیعه بودند.در شهر بصره که پیوسته مرکز تسنن بود و با شهر کوفه که مرکز تشیع شمرده می‌شد رقابت مذهبی داشت، عده‌ای قابل توجه شیعه بودند و همچنین در طرابلس و نابلس و طبریه و حلب و هرات، شیعه بسیار بود و اهواز و سواحل خلیج فارس از ایران نیز مذهب‌شیعه رواج داشت (۸۸).

در آغاز این قرن بود که «ناصر اطروش» پس از سالها تبلیغ که در شمال ایران به عمل آورد به ناحیه طبرستان استیلا یافت و سلطنت تأسیس کرد که تا چند پشت ادامه داشت و پیش از «اطروش» نیز حسن بن زید علوی سالها در طبرستان سلطنت کرده بود (۸۹).

در این قرن، فاطمیین که اسماعیلی بودند به مصر دست یافتند و سلطنت دامنه‌داری (۲۹۶۵۲۷) تشکیل دادند (۹۰).

بسیار اتفاق می‌افتاد که در شهرهای بزرگ مانند بغداد و بصره و نیشابور کشمکش و زد و خورد و مهاجمه‌هایی میان شیعه و سنی در می‌گرفت و در برخی از آنها شیعه غلبه می‌کرد و از پیش می‌برد.

شیعه در قرن نهم هجری

از قرن پنجم تا اواخر قرن نهم، شیعه به همان افزایش که در قرن چهارم داشت ادامه می‌داد و پادشاهانی نیز که مذهب شیعه داشتند به وجود آمده از تشیع ترویج می‌نمودند.

در اواخر قرن پنجم هجری، دعوت اسماعیلیه در قلاع الموت ریشه انداخت و اسماعیلیه نزدیک به یک قرن و نیم در وسط ایران در حال استقلال کامل می‌زیستند (۹۱) و سادات مرعشی در مازندران، سالهای متمادی سلطنت کردند (۹۲).

«شاه خدابنده» از پادشاهان مغول، مذهب شیعه را اختیار کرد و اعقاب او از پادشاهان مغول، سالیان دراز در ایران سلطنت کردند و از تشیع ترویج می‌کردند و همچنین سلاطین «آق قویونلو و قره قویونلو» که در تبریز حکومت می‌کردند (۹۳) و دامنه حکمرانی‌شان تا فارس و کرمان کشیده می‌شد و همچنین حکومت فاطمیین نیز سالیان دراز در مصر بر پا بود.

البته قدرت مذهبی جماعت با پادشاهان وقت تفاوت می‌کرد چنانکه پس از بر چیده شدن بساط فاطمیین و روی کار آمدن سلاطین «آل ایوب»، صفحه برگشت و شیعه مصر و شامات، آزادی مذهبی را بکلی از دست دادند و جمع کثیری از تشیع از دم شمشیر گذشتند (۹۴).

و از آن جمله «شهید اول محمد بن محمد مکی»، یکی از نوابغ فقه شیعه، سال ۷۸۶ هجری در دمشق به جرم تشیع کشته شد (۹۵)!!

و همچنین شیخ اشراق «شهاب الدین سهروردی» در حلب به جرم فلسفه به قتل رسید (۹۶)!!

روی هم رفته در این پنج قرن، شیعه از جهت جمعیت در افزایش و از جهت قدرت و آزادی مذهبی، تابع موافقت و مخالفت سلاطین وقت بوده‌اند و هرگز در این مدت، مذهب تشیع در یکی از کشورهای اسلامی، مذهب رسمی اعلام نشده بود.

شیعه در قرن دهم تا یازدهم هجری

سال ۹۰۶ هجری، جوان سیزده ساله‌ای از خانواده شیخ صفی اردبیلی (متوفای ۷۳۵ هجری) که از مشایخ طریقت در شیعه بود با سیصد نفر درویش از مریدان پدرانش به منظور ایجاد یک کشور مستقل و مقتدر شیعه از اردبیل قیام کرده شروع به کشور گشایی و بر انداختن آیین ملوک الطوایفی ایران نمود و س از جنگهای خونین که با پادشاهان محلی و مخصوصا با پادشاهان آل عثمان که زمان امپراطوری عثمانی را در دست داشتند، موفق شد که ایران قطعه قطعه را به شکل یک کشور درآورده و مذهب شیعه را در قلمرو حکومت خود رسمیت دهد (۹۷).پس از درگذشت شاه اسماعیل صفوی، پادشاهان دیگری از سلسله صفوی تا اواسط قرن دوازدهم هجری سلطنت کردند و یکی پس از دیگری رسمیت مذهب شیعه امامیه را تأیید و تثبیت نمودند، حتی در زمانی که در اوج قدرت بودند (زمان شاه عباس کبیر) توانستند وسعت ارضی کشور و آمار جمعیت را به بیش از دو برابر ایران کنونی (سال ۱۳۸۴ هجری قمری) برسانند (۹۸) گروه شیعه در این دو قرن و نیم تقریبا در سایر نقاط کشورهای اسلامی به همان حال سابق با افزایش طبیعی خود باقی بوده است.

شیعه در قرن دوازده تا چهاردهم هجری

در سه قرن اخیر، پیشرفت مذهبی شیعه به همان شکل طبیعی‌سابقش بوده است و فعلا که اواخر قرن چهاردهم هجری است تشیع در ایران مذهب رسمی عمومی شناخته می‌شود و همچنین در یمن و در عراق اکثریت جمعیت را شیعه تشکیل می‌دهد و در همه ممالک مسلمان نشین جهان، کم و بیش شیعه وجود دارد و روی هم رفته در کشورهای مختلف جهان، نزدیک به صد میلیون شیعه زندگی می کند.

پی‌نوشتها

۱اولین اسمی که در زمان رسول خدا پیدا شد، «شیعه» بود که سلمان و ابوذر و مقداد و عمار با این اسم مشهور شدند (حاضر العالم الاسلامی، ج ۱، ص ۱۸۸)

۲ و انذر عشیرتک الاقربین (سوره شعرا، آیه ۲۱۴)

۳در ذیل این حدیث، علی (ع) می‌فرماید: «من که از همه کوچکتر بودم عرض کردم: من وزیر تو می‌شوم، پیغمبر دستش را به گردن من گذاشته فرمود: این شخص برادر و وصی و جانشین من می‌باشد باید از او اطاعت نمایید، مردم می‌خندیدند و به ابی طالب می گفتند: تو را امر کرد که از پسرت اطاعت کنی»، (تاریخ طبری، ج ۲ ص ۳۲۱.تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص ۱۱۶.البدایهٔ و النهایهٔ، ج ۳، ص ۳۹.غایهٔ المرام، ص ۳۲۰)

۴ام سلمه می گوید پیغمبر فرمود: «علی همیشه با حق و قرآن است و حق و قرآن نیز همیشه با اوست و تا قیامت از هم جدا نخواهند شد.»، (این حدیث با پانزده طریق از عامه و یازده طریق از خاصه نقل شده و ام سلمه و ابن عباس و ابو بکر و عایشه و علی (ع) و ابو سعید خدری و ابو لیلی و ابو ایوب انصاری از راویان آن هستند.غایهٔ المرام بحرانی، ص ۵۳۹ و ۵۴۰)

پیغمبر فرمود: «خدا علی را رحمت کند که همیشه حق با اوست»، (البدایهٔ و النهایه،، ج ۷، ص ۳۶)

۵پیغمبر فرمود: «حکمت ده قسمت شده، نه جزء آن بهره علی و یک جزء آن در میان تمام مردم قسمت شده است» (البدایهٔ و النهایهٔ، ج ۷، ص ۳۵۹)

۶هنگامی که کفار مکه تصمیم گرفتند محمد (ص) را به قتل رسانند و اطراف خانه‌اش را محاصره کردند، پیغمبر (ص) تصمیم گرفت به مدینه هجرت کند، به علی فرمود: «آیا تو حاضری شب در بستر من بخوابی تا گمان برند من خوابیده‌ام و از تعقیب آنان در امام باشم»، علی در آن وضع خطرناک، این پیشنهاد را با آغوش باز پذیرفت.

۷تواریخ و جوامع حدیث.

۸ «حدیث غدیر» از احادیث مسلمه میان سنی و شیعه می‌باشد و متجاوز از صد نفر صحابی با سندها و عبارتهای مختلف آن را نقل نموده‌اند و در کتب عامه و خاصه ضبط شده، برای تفصیل به کتاب غایهٔ المرام، ص ۷۹ و عبقات، جلد غدیر و الغدیر مراجعه شود.

۹تاریخ یعقوبی (ط نجف) ج ۲، ص ۱۳۷ و ۱۴۰.تاریخ ابی الفداء ج ۱، ص.۱۵۶

صحیح بخاری، ج ۴، ص ۱۰۷.مروج الذهب، ج ۲، ص ۴۳۷.ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۱۲۷ و.۱۶۱

۱۰صحیح مسلم، ج ۱۵، ص ۱۷۶.صحیح بخاری، ج ۴، ص ۲۰۷.مروج الذهب، ج ۲، ص ۲۳ و ج ۲، ص ۴۳۷.تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص ۱۲۷ و.۱۸۱

۱۱جابر می‌گوید: نزد پیغمبر بودیم که علی از دور نمایان شد، پیغمبر فرمود: «سوگند به کسی که جانم به دست اوست! این شخص و شیعیانش در قیامت رستگار خواهند بود»، ابن عباس می‌گوید وقتی آیه: ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات اولئک هم خیر البریهٔ نازل شد، پیغمبر به علی فرمود: «مصداق این آیه تو و شیعیانت می‌باشید که در قیامت خشنود خواهید بود و خدا هم از شما راضی است»، این دو حدیث و چندین حدیث دیگر، در تفسیر الدر المنثور، ج ۶، ص ۳۷۹ و غایهٔ المرام، ص ۳۲۶ نقل شده است.

۱۲محمد (ص) در مرض وفاتش لشکری را به سرداری اسامهٔ بن زید مجهز کرده اصرار داشت که همه در این جنگ شرکت کنند و از مدینه بیرون روند، عده‌ای از دستور پیغمبر اکرم (ص) تخلف کردند که از آن جمله «ابو بکر و عمر» بودند و این قضیه پیغمبر را بشدت ناراحت کرد (شرح ابن ابی الحدید، ط مصر، ج ۱، ص ۵۳)

پیغمبر اکرم (ص) هنگام وفاتش فرمود: «دوات و قلم حاضر کنید تا نامه‌ای برای شما بنویسم که سبب هدایت شما شده گمراه نشوید»، عمر از این کار مانع شده گفت: مرضش طغیان کرده هذیان می‌گوید!!! (تاریخ طبری، ج ۲، ص ۴۳۶.صحیح بخاری، ج ۳.صحیح مسلم، ج ۵.البدایهٔ و النهایه، ج ۵، ص ۲۲۷.ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۱۳۳)

همین قضیه در مرض موت خلیفه اول تکرار یافت و خلیفه اول به خلافت عمر وصیت کرد و حتی در اثنای وصیت بیهوش شد، ولی عمر چیزی نگفت و خلیفه اول را به هذیان نسبت نداد در حالی که هنگام نوشتن وصیت، بیهوش شده بود، ولی پیغمبر اکرم (ص) معصوم و مشاعرش بجا بود (روضهٔ الصفا، ج ۲ ص ۲۶۰)

۱۳شرح ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۵۸ و ص ۱۲۳۱۳۵.یعقوبی، ج ۲، ص ۱۰۲.تاریخ طبری، ج ۲، ص ۴۴۵.۴۶۰

۱۴تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۰۳۱۰۶.تاریخ ابی الفداء ج ۱، ص ۱۵۶ و ۱۶۶.مروج الذهب، ج ۲، ص ۳۰۷ و ۳۵۲.شرح ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۱۷ و.۱۳۴

۱۵عمرو بن حریث به سعید بن زید گفت: آیا کسی با بیعت ابی بکر مخالفت کرد؟ پاسخ داد: هیچ کس مخالف نبود جز

کسانی که مرتد شده بودند یا نزدیک بود مرتد شوند! (تاریخ طبری، ج ۲، ص ۴۴۷)

۱۶در حدیث معروف ثقلین می‌فرماید: «من در میان شما دو چیز با ارزش را به امانت‌می گذارم که اگر به آنها متمسک شوید هرگز گمراه نخواهید شد.قرآن و اهل بیتم تا روز قیامت از هم جدا نخواهند شد»، این حدیث با بیشتر از صد طریق از ۳۵ نفر از صحابه پیغمبر اکرم (ص) نقل شده است، رجوع شود به طبقات حدیث ثقلین.غایهٔ المرام.ص.۲۱۱

پیغمبر فرمود: «من شهر علم و علی درب آن می‌باشد پس هر که طالب علم است از درش وارد شود»، (البدایهٔ و النهایه، ج ۷، ص ۳۵۹)

۱۷تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۰۵۱۵۰ مکررا ذکر شده است.

۱۸کتاب خدا و بیانات پیغمبر اکرم (ص) و ائمه اهل بیت با ترغیب و تحریص به تحصیل علم تا جایی که پیغمبر اکرم می‌فرماید: «طلب العلم فریضهٔ علی کل مسلم» طلب دانش به هر مسلمانی واجب است (بحار، ج ۱، ص ۱۷۲)

۱۹البدایهٔ و النهایه، ج ۷، ص.۳۶۰

۲۰تاریخ یعقوبی، ص ۱۱۱، ۱۲۶ و.۱۲۹

۲۱خدای تعالی در کلام خود می‌فرماید: و انه لکتاب عزیز لا یأتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه یعنی: «قرآن کتابی است گرامی که هرگز باطل از پیش و پس به آن راه نخواهد یافت»، (سوره فصلت، آیه ۴۱ و ۴۲)

می‌فرماید: ان الحکم الا لله یعنی: «جز خدا کسی نباید حکم کند»، (سوره یوسف، آیه ۶۷) یعنی شریعت تنها شریعت و قوانین خداست که از را نبوت باید به مردم برسد

و می‌فرماید: و لکن رسول الله و خاتم النبیین، (سوره احزاب، آیه ۴۰) و با این آیه، ختم نبوت و شریعت را با پیغمبر اکرم (ص) اعلام می‌فرماید.

و می‌فرماید: و من لم یحکم بما انزل الله فاولئک هم الکافرون.

یعنی: «هر کس مطابق حکم خدا حکم نکند، کافر است»، (سوره مائده، آیه ۴۴)

۲۲تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۱۰.تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص.۱۵۸

۲۳در الذر المنثور، ج ۳، ص ۱۸۶.تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص ۴۸، گذشته از اینها وجوب خمس در قرآن کریم منصوص می‌باشد: و اعلموا انما غنمتم من شیء فان لله خمسه و للرسول و لذی القربی، (سوره انفال، آیه ۴۱)

۲۴ابو بکر در خلافتش پانصد حدیث جمع کرد، عایشه می گوید یک شب تا صبح پدرم را مضطرب دیدم، صبح به من گفت: احادیث را بیاور، پس همه آنها را آتش زد (کنزل العمال، ج ۵، ص ۲۳۷)

عمر به همه شهرها نوشت: نزد هر کس حدیثی هست باید نابودش کند (کنز العمال ج ۵، ص ۲۳۷)

محمد بن ابی بکر می گوید: در زمان عمر، احادیث زیاد شد، وقتی به نزدش آوردند دستور داد آنها را سوزانیدند (طبقات ابن سعد، ج ۵، ص ۱۴۰)

۲۵تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص ۱۵۱ و غیر آن.

۲۶پیغمبر اکرم (ص) در حجهٔ الوداع عمل حج را برای حجاج که از دور به مکه وارد شوند (طبق آیه: فمن تمتع بالعمرهٔ الخ) به شکل مخصوص مقرر داشت و عمر در خلافت خود آن را ممنوع ساخت.و همچنین در زمان رسول خدا متعه (ازدواج موقت) دایر بود ولی عمر در ایام خلافت خود آن را قدغن کرد و برای متخلفین مقرر داشت که سنگسار شوند.و همچنین در زمان رسول خدا در اذان نماز «حی علی خیر العمل»، یعنی مهیا باش برای بهترین اعمال که نماز است»، گفته می‌شد، ولی عمر

گفت: این کلمه مردم را از جهاد باز می‌دارد و قدغن کرد! و همچنین در زمان رسول خدا به دستور آن حضرت در یک مجلس یک طلاق بیشتر انجام نمی‌گرفت ولی عمر اجازه داد که در یک مجلس سه طلاق داده شود!! قضایای نامبرده در کتب حدیث و فقه و کلام سنی و شیعه مشهور است.

۲۷تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۳۱.تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص.۱۶۰

۲۸اسد الغابهٔ، ج ۴، ص ۳۸۶.الاصابه، ج.۳

۲۹تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۵۰.تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص ۱۶۸.تاریخ طبری، ج ۳، ص ۳۷۷ و غیر آنها.

۳۰تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۵۰.تاریخ طبری، ج ۳، ص.۳۹۷

۳۱جماعتی از اهل مصر به عثمان شوریدند، عثمان احساس خطر کرده از علی بن ابیطالب استمداد نموده اظهار ندامت کرد، علی به مصریین فرمود: شما برای زنده کردن حق قیام کرده‌اید و عثمان توبه کرده می‌گوید: من از رفتار گذشته‌ام دست بر می‌دارم و تا سه روز دیگر به خواسته‌های شما ترتیب اثر خواهم داد و فرمانداران‌ستمکار را عزل می‌کنم، پس علی از جانب عثمان برای ایشان قراردادی نوشته و ایشان مراجعت کردند.

در بین راه، غلام عثمان را دیدند که بر شتر او سوار و به طرف مصر می‌رود، از وی بدگمان شده او را تفتیش نمودند، با او نامه‌ای یافتند که برای والی مصر نوشته بود بدین مضمون: به نام خدا، وقتی عبد الرحمان بن عدیس نزد تو آمد، صد تازیانه به او بزن و سر و ریشش را بتراش و به زندان طویل المده محکومش کن و مانند این عمل را درباره عمرو بن احمق و سودان بن حمران و عروهٔ بن نباع اجزاء کن!!

نامه را گرفته و با خشم به جانب عثمان برگشته اظهار داشتند: تو به ما خیانت کردی! عثمان نامه را انکار نمود.گفتند غلام تو حامل نامه بود.پاسخ داد بدون اجازه من این عمل را مرتکب شده.گفتند مرکوبش شتر تو بود، پاسخ داد شترم را دزدیده‌اند! گفتند: نامه به خط مشی تو می‌باشد، پاسخ داد بدون اجازه و اطلاع من این کار را انجام داده!!

گفتند پس به هر حال تو لیاقت خلافت نداری و باید استعفا دهی، زیرا اگر این کار به اجازه تو انجام گرفته خیانت پیشه هستی و اگر این کارهای مهم بدون اجازه و اطلاع تو صورت گرفته پس بی عرضگی و عدم لیاقت تو ثابت می‌شود و به هر حال یا استعفا کن و یا الآن عمال ستمکاران را عزل کن.

عثمان پاسخ داد: اگر من بخواهم مطابق میل شما رفتار کنم پس شما حکومت دارید، من چه کاره هستم؟ آنان با حالت خشم از مجلس بلند شدند (تاریخ طبری، ج ۳، ص ۴۰۲۴۰۹.تاریخ یعقوبی، ج ۲ ص ۱۵۰ و ۱۵۱)

۳۲تاریخ طبری، ج ۳، ص.۳۷۷

۳۳صحیح بخاری، ج ۶، ص ۸۹.تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص.۱۱۳

۳۴تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۱۱.تاریخ طبری، ج ۳، ص ۱۲۹.۱۳۲

۳۵تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۱۳.شرح ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۹: در روایات زیادی وارد شده که بعد از انعقاد بیعت ابی بکر، وی پیش علی فرستاد و از وی بیعت خواست، علی پاسخ داد که من عهد کرده‌ام که از خانه بجز برای نماز بیرون نروم تا قرآن را جمع کنم.و باز وارد است که علی پس از شش ماه با ابی بکر بیعت کرد و این دلیل تمام کردن جمع قرآن می‌باشد.و نیز وارد است که علی پس از جمع قرآن مصحف را به شتری بار کرده پیش مردم آورده نشان داد.و نیز وارد است که جنگ یمامه که قرآن پس از آن تألیف شده، در سال دوم خلافت ابی بکر بوده است، مطالب نامبرده در غالب کتب تاریخ و حدیث که متعرض قصه جمع مصحف شده‌اند یافت می‌شود.

۳۶تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص.۱۵۴

۳۷تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۵۵.مروج الذهب، ج ۲، ص.۳۶۴

۳۸نهج البلاغه، خطبه.۱۵

۳۹پس از رحلت پیغمبر اکرم (ص) اقلیت انگشت شمار به پیروی علی (ع) از بیعت تخلف کردند و در رأس این اقلیت از صحابه سلمان و ابوذر و مقداد و عمار بودند و در آغاز خلافت علی (ع) نیز اقلیت قابل توجهی به عنوان مخالف از بیعت سر باز زدند و از جمله متخلفین و مخالفین سر سخت سعید بن عاص و ولید بن عقبه و مروان بن حکم و عمرو بن عاص و بسر بن ارطاۀ و سمرۀ بن جندب و مغیرۀ بن شعبه و غیر ایشان بودند.

مطالعه بیوگرافی این دو دسته و تأمل در اعمالی که انجام داده‌اند و داستانهایی که تاریخ از ایشان ضبط کرده، شخصیت دینی و هدف ایشان را به خوبی روشن می‌کند.دسته اولی از اصحاب خاص پیغمبر اکرم و از زهاد و عباد و فداکاران و آزادیخواهان اسلامی و مورد علاقه خاص پیغمبر اکرم بودند.پیغمبر فرمود خدا به من خبر داد که چهار نفر را دوست دارد و مرا نیز امر کرده که دوستشان دارم.نام ایشان را پرسیدند سه مرتبه فرمود: علی سپس نام ابوذر و سلمان و مقداد را برد (سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۶۶)

عایشه گوید رسول خدا فرمود: هر دو امری که بر عمار عرضه شود حتما حق و ارشد آنها را اختیار خواهد کرد (سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۶۶)

پیغمبر فرمود: «راستگوتر از ابوذر در میان زمین و آسمان وجود ندارد»، (سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۶۸)

از اینان در همه مدت حیات، یک عمل غیر مشروع نقل نشده و خونی به نا حق نریخته‌اند، به عرض کسی متعرض نشده‌اند، مال کسی را نربوده‌اند یا به افساد و گمراهی مردم نپرداخته‌اند.

ولی تاریخ از فجایع اعمال و تبهکاریهای دسته دوم پر است و خونهای نا حق که ریخته‌اند و مالهای مسلمانان که ربوده‌اند و اعمال شرم آور که انجام داده‌اند، از شماره بیرون است و با هیچ عذری نمی‌توان توجیه کرد جز اینکه گفته شود (چنانکه جماعت می‌گویند) خدا از اینان راضی بود و در هر جنایتی که می‌کردند آزاد بودند و مقررات اسلام که در کتاب و سنت است در حق دیگران وضع شده بوده است!!

۴۰مروج الذهب، ج ۲، ص ۳۶۲.نهج البلاغه، خطبه ۱۲۲.تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۶۰ شرح ابن ابی الحدید ج ۱، ص.۱۸۰

۴۱تاریخ یعقوبی، ج.تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص ۱۷۲.مروج الذهب، ج ۲، ص.۳۶۶

۴۲تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص.۱۵۲

۴۳تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۵۴.تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص.۱۷۱

۴۴تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص.۱۵۲

۴۵هنگامی که عثمان در محاصره شورشیان بود به وسیله نامه از معاویه استمداد کرد، معاویه دوازده هزار لشکر مجهز تهیه کرده به سوی مدینه حرکت نمود ولی دستور داد در حدود شام توقف نمایند و خودش نزد عثمان آمد آمادگی لشگر را گزارش داد، عثمان گفت: تو عمدا لشگر را در آنجا متوقف کردی تا من کشته شوم سپس خونخواهی مرا بهانه کرده قیام کنی (تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۵۲.مروج الذهب، ج ۳، ص ۲۵.تاریخ طبری، ص ۴۰۲)

۴۶مروج الذهب، ج ۲، ص.۴۱۵

۴۷به شأن نزول آیه: و انطلق الملأ منهم ان امشوا و اصبروا علی الهتکم، (سوره ص، آیه ۵) و آیه: و لو لا ان ثبتناک لقد کدت

ترکن الیهم شیئا قلیلا (سوره اسری، آیه ۷۴) و آیه: ودوا لو تدهن فیدهنون (سوره قلم، آیه ۹) در تفاسیر روایتی مراجعه شود.
۴۸کتاب الغرر و الدرر آمدی و متفرقات جوامع حدیث.
۴۹مروج الذهب، ج ۲، ص ۴۳۱.شرح ابن ابی الحدیث ج ۱، ص.۱۸۱
۵۰اشباه و نظایر سیوطی در نحو، ج ۲.شرح ابن ابی الحدید، ج ۱، ص.۶
۵۱ر، ک: نهج البلاغه.
۵۲در بحبوحه جنگ جمل، عربی خدمت علی (ع) عرض کرد: یا امیر المؤمنین! تومی‌گویی خدا واحد است؟ مردم از هر طرف به وی حمله کرده گفتند ای عرب! مگر پراکندگی قلب و تشویش خاطر علی را مشاهده نمی‌کنی که به بحث علمی می‌پردازی؟ علی (ع) به اصحاب خود فرمود: این مرد را به حال خود بگذارید، زیرا من در جنگ با این قوم هم جز روشن شدن عقاید درست و مقاصد دین، منظوری ندارم، سپس تفصیلا به پاسخ سؤال عرب پرداخت (بحار، ج ۲، ص ۶۵)
۵۳شرح ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۶.۹
۵۴تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۹۱ و سایر تواریخ.
۵۵شرح ابن ابی الحدید، ج ۴، ص ۱۶۰.تاریخ طبری، ج ۴، ص ۱۲۴.تاریخ ابن اثیر، ج ۳، ص.۲۰۳
۵۶همان مدرک.
۵۷تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص.۱۹۳
۵۸تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص.۲۰۲
۵۹یزید مردی بود عیاش و هوسران و دائم الخمر، لباسهای حریر و جلف می‌پوشید، سگ و میمونی داشت که ملازم و همبازی وی بودند، مجالس شب نشینی او با طرب و ساز و شراب برگزار می‌شد، نام میمون او «ابو قیس» بود و او را لباس زیبا پوشانیده در مجلس شربش حاضر می‌کرد! گاهی هم سوار اسبش کرده به مسابقه می‌فرستاد (تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۹۶.مروج الذهب، ج ۳، ص ۷۷)
۶۰مروج الذهب، ج ۳، ص ۵.تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص.۱۸۳
۶۱النصایح الکافیه، ص ۷۲، نقل از کتاب الاحداث.
۶۲روی ابو الحسن المدائنی فی کتاب الاحداث قال: کتب معاویة نسخة واحدة الی عماله بعد عام الجماعة: انی برئت الذمة ممن روی شیئا من فضل ابی تراب و اهل بیته النصایح الکافیه، تألیف محمد بن عقیل، چاپ نجف، سال ۱۳۸۶ هجری، ص ۸۷ و.۱۹۴
۶۳النصایح الکافیه، ص ۷۲ و.۷۳
۶۴النصایح الکافیه، ص ۵۸، ۶۴، ۷۷ و.۷۸
۶۵سوره توبه، آیه.۱۰۰
۶۶تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۱۶ تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص ۱۹۰.مروج الذهب، ج ۳، ص ۶۴ و تواریخ دیگر.
۶۷تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۴۳.تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص ۱۹۲.مروج الذهب، ج ۳، ص.۷۸
۶۸تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۲۴ تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص ۱۹۲.مروج الذهب، ج ۳، ص.۸۱
۶۹تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص.۷۳
۷۰اذا ما جئت ربک یوم حشر فقل یا رب خرقنی الولید (مروج الذهب، ج ۳، ص ۲۱۶)

۷۱ر.ک: بحث امام شناسی همین کتاب.

۷۲معجم البلدان، ماده «قم»

۷۳مروج الذهب، ج ۳، ص ۲۱۷۲۱۹.تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص.۶۶

۷۴بحار، ج ۱۲ و سایر مدارک شیعه.

۷۵تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص.۸۴

۷۶تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص ۷۹.تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص ۲۰۸ و تواریخ دیگر.

۷۷تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص ۸۶.مروج الذهب، ج ۳، ص.۲۶۸

۷۸تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص ۸۶.مروج الذهب ج ۳، ص.۲۷۰

۷۹تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص ۹۱۹۶.تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص.۲۱۲

۸۰تاریخ ابی الفداء، ج ۲، ص.۶

۸۱تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص ۱۹۸.تاریخ ابی الفداء، ج ۲، ص.۳۳

۸۲بحار، ج ۱۲، احوالات حضرت صادق (ع).

۸۳قصه جسر بغداد.

۸۴آغانی ابی الفرج، قصه امین.

۸۵تواریخ.

۸۶تاریخ ابی الفداء و تواریخ دیگر.

۸۷به تواریخ مراجعه شود.

۸۸الحضارة الاسلامیه، ج ۱، ص.۹۷

۸۹مروج الذهب، ج ۴، ص ۳۷۳.الملل و النحل، ج ۱، ص.۲۵۴

۹۰تاریخ ابی الفداء، ج ۲، ص ۶۳ و ج ۳، ص.۵۰

۹۱ر.ک: تواریخ کامل، روضة الصفا و حبیب السیر.

۹۲تاریخ کامل و تاریخ ابی الفداء، ج.۳

۹۳تاریخ حبیب السیر.

۹۴تاریخ حبیب السیر و تاریخ ابی الفداء و غیر آنها.

۹۵روضات الجنات و ریاض العلماء به نقل از ریحانة الادب، ج ۲، ص.۳۶۵

۹۶روضات و کتاب مجالس و وفیات الاعیان.

۹۷روضة الصفا و حبیب السیر و غیره.

۹۸روضة الصفا و حبیب السیر.

کتاب: شیعه در اسلام، ص ۲۴

نویسنده: علامه طباطبایی

عقاید – خداشناسی

نظری به جهان هستی و واقعیت – ضرورت وجود خداوند

درک و شعور انسان که با پیدایش او توام است در نخستین گامی که بر می‌دارد هستی خدای جهان و جهانیان را بر وی روشن می‌سازد، زیرا به رغم آنان که در هستی خود و در همه چیز اظهار شک و تردید می‌کنند و جهان هستی را خیال و پندار می‌نامند ما می‌دانیم یک فرد انسان در آغاز پیدایش خود که با درک و شعور توام است، خود و جهان را می‌یابد، یعنی شک ندارد که او هست و چیزهای دیگری جز او هست و تا انسان انسان است این درک و علم در او هست و هیچگونه تردید بر نمی‌دارد و تغییر نمی‌پذیرد.

این واقعیت و هستی که انسان در برابر سوفسطی و شکاک اثبات می‌کند ثابت است و هرگز بطلان نمی‌پذیرد، یعنی سخن سوفسطی و شکاک که در حقیقت نفی واقعیت می‌کند هرگز و هیچگاه درست نیست پس جهان هستی واقعیت ثابتی در بر دارد.

ولی هر یک از این پدیده‌های واقعیت دار که در جهان می‌بینیم دیر یا زود واقعیت را از دست می‌دهد و نابود می‌شود و از اینجاروشن می‌شود که جهان مشهود و اجزاء آن خودشان عین واقعیت (که بطلان پذیر نیست) نیستند بلکه به واقعیتی ثابت تکیه داده با آن واقعیت، واقعیت دار می‌شود و به واسطه آن دارای هستی می‌گردند و تا با آن ارتباط و اتصال دارند با هستی آن هستند و همینکه از آن بریدند نابود می‌شوند (۱) ما این واقعیت ثابت‌بطلان ناپذیر را «واجب الوجود» خدا می‌نامیم.

نظری دیگر از راه ارتباط انسان و جهان

راهی که در فصل گذشته برای اثبات وجود خدا پیموده شد، راهی است‌بسیار ساده و روشن که انسان با نهاد خدادادی خود آن را می‌پیماید و هیچگونه پیچ و خم ندارد، ولی بیشتر مردم به واسطه اشتغال مداوم که به مادیات دارند و استغراقی که در لذاید محسوسه پیدا کرده‌اند رجوع به نهاد خدادادی و فطرت ساده و بی‌آلایش بر ایشان بسیار سخت و سنگین می‌باشد.

از این روی اسلام که آیین پاک خود را همگانی معرفی می‌کند و همه را در برابر مقاصد دینی مساوی می‌داند اثبات وجود خدا را با اینگونه مردم از راه دیگر در میان می‌نهد و از همان راهی که فطرت ساده را از توجه مردم به دور داشته با ایشان سخن گفته خدا را می‌شناساند. قرآن کریم خداشناسی را از راههای مختلف به عامه مردم تعلیم می‌دهد و بیشتر از همه افکارشان را به آفرینش جهان و نظامی که در جهان حکومت می‌کند معطوف می‌دارد و به مطالعه آفاق و انفس دعوت می‌نماید، زیرا انسان در زندگی چند روزه خود هر راهی را پیش گیرد و در هر حالی که مستغرق شود از جهان آفرینش و نظامی که در آن حکومت می‌کند بیرون نخواهد بود و شعور و ادراک وی از تماشای صحنه شگفت‌آور آسمان و زمین چشم نخواهد پوشید.

این جهان پهناور هستی (۲) که پیش چشم ماست (چنانکه می‌دانیم) هر یک از اجزای آن و مجموع آنها پیوسته در معرض تغییر و تبدیل می‌باشد و هر لحظه در شکل تازه و بی سابقه‌ای جلوه می‌کند.

و تحت تاثیر قوانین استثنا ناپذیر لباس تحقق می‌پوشد و از دورترین کهکشانها گرفته تا کوچکترین ذره‌ای که اجزای جهان را تشکیل می‌دهد هر کدام متضمن نظامی است واضح که با قوانین استثنا ناپذیر خود به طور حیرت انگیزی در جریان می‌باشد و شعاع عملی خود را از پست ترین وضع به سوی کاملترین حالات سوق می‌دهد و به هدف کمال می‌رساند.

و بالاتر از نظامهای خصوصی، نظامهای عمومی‌تر و بالاخره‌نظام همگانی جهانی که اجزای بیرون از شمار جهان را به همدیگر

ربط می‌دهد و نظامهای جزئی را به هم می‌پیوندد و در جریان مداوم خود هرگز استثنا نمی‌پذیرد و اختلال بر نمی‌دارد.

نظام آفرینش اگر انسانی را مثلا در زمین جای می‌دهـد ساختمان وجودش را طوری ترکیب می‌کنـد که با محیط زندگی خود سازش کند و محیط زندگی وی را طوری ترتیب می‌دهد که مانند دایه‌ای با مهر و عطوفت‌به پرورشـش پرداخته آفتاب و ماه و ستارگـان و آب و خـاک و شب و روز و فصول سـال و ابر و بـاد و بـاران و گنجینه‌های زیرزمینی و روی زمینی و بالاخره همه سرمـایه و نیروی خود را در راه آسـایش و آرامش خـاطر وی گذاشـته به کـار می‌بنـدد. مـا چنین ارتباط و سازشـی را میان هر پدیده و میان همسایگان دور و نزدیک و خانه‌ای که در آن زندگی می‌کند می‌یابیم.

اینگونه پیوسـتگی و به هم بسـتگی در تجهیزات داخلی هر یـک از پدیـده‌های جهان نیز پیـداست. آفرینش اگر برای انسان نان داده برای تحصـیل آن پـای و برای گرفتن آن دست و برای خوردن آن دهـان و برای جویـدن آن دنـدان داده است و آن را با یک رشته وسائلی که مانند حلقه‌های زنجیر به هم پیوسته‌اند به هدف کمالی این آفریده (بقا و کمال) مرتبط ساخته است.

دانشـمندان جهـان تردیـد ندارنـد که روابط بی‌پایانی که در اثر تلاش علمی چنـدین هزار ساله خود به دست آورده‌انـد، طلیعه ناچیزی است از اسـرار آفرینش که دنباله‌های تمام نشدنی به دنبال خود دارد و هر معلوم تازه‌ای مجهولات بیشـماری را به بشـر اخطار می‌کند. آیا می‌توان گفت این جهان پهناور هستی که سر تا سر اجزای آن جدا و در حال وحدت و اتصال با استحکام و اتفـاق حیرت انگیز خود از یک علم و قـدرت نامتناهی حکایت می‌کنـد، آفریـدگاری نداشـته و بی جهت و بی‌سبب به وجود آمده است؟

آیـا این نظامهـای جزئی و کلی و بالاـخره نظـام همگـانی جهـانی که بـا ایجاد رابطه‌های محکم و بی‌شـمار جهان را یک واحد بزرگ قرار داده و با قوانین اسـتثنا ناپذیر و دقیق خود در جریان است همه و همه بدون نقشه و به حسب اتفاق و تصادف بوده؟ یـا هر یـک از این پدیـده‌هـا و محیطهـای کوچـک و بزرگ جهان برای خود پیش از پیـدایش نظامی برگزیـده و راه و رسـمی انتخاب کرده و پس از پیدایش، آن را به موقع اجرا می‌گذارد؟

یا این جهان با وحـدت و اتصال کاملی که دارد و یک واحد بیش نیست‌ساخته و پرداخته سـببهای متعدد و مختلف می‌باشد، با دستورهای گوناگون گردش می‌کند؟

البته فردی که هر حـادثه و پدیـده‌ای را به علت و سـببی نسبت می‌دهـد و گاهی برای پیـدا کردن سـببی مجهول، روزگارها با بحث و کوشـش می‌گذرانـد و دنبال پیروزی علمی می‌گردد، فردی که با مشاهده چند آجر که با نظام و ترتیب روی هم چیده شـده نسـبت آن را به یـک علم و قـدرتی می‌دهـد و اتفـاق و تصادف را نفی کرده به وجود نقشه و هـدفی قضاوت می‌نمایـد، هرگز حاضر نخواهد شد جهان را بی‌سبب پیدایش، یا نظام جهان را اتفاقی و تصادفی فرض کند.

پس جهـان بـا نظـامی که در آن حکومت می‌کنـد آفریـده آفریـدگار بزرگی است که بـا علم و قـدرت بی‌پایان خود آن را به وجود آورده و به‌سوی هدفی سوق می‌دهد و اسـباب جزئیه که حوادث جزئیه را در جهان به وجود می‌آورند همه بالاخره به او منتهی می‌شونـد و از هر سـوی، تحت تسـخیر و تـدبیر وی می‌باشـند، هر چیزی در هسـتی خود نیازمنـد به اوست و او به چیزی نیازمند نیست و از هیچ علت و شرطی سرچشمه نمی‌گیرد.

وحدانیت‌خداوند

هر واقعیتی را از واقعیتهـای جهان فرض کنیم واقعیتی است محـدود، یعنی بنا به فرض و تقـدیری (فرض وجود سـبب و شـرط) هسـتی را داراست و بنـا به فرض و تقـدیری (فرض عـدم سبب و شـرط) منفی است و در حقیقت وجـودش مرزی دارد که در

بیرون آن مرز یافت نمی‌شود تنها خداست که هیچ حد و نهایتی برای وی فرض نمی‌توان کرد، زیرا واقعیت وی مطلق است و به هر تقدیر موجود می‌باشد و به هیچ سبب و شرطی مرتبط و نیازمند نیست.
روشن است که در مورد امر نا محدود و نامتناهی نمی‌توان «عدد» فرض نمود، زیرا هر دوم که فرض شود، غیر از اولی خواهد بود و در نتیجه هر دو محدود و متناهی خواهند بود و به واقعیت همدیگر مرز خواهند زد، چنانکه اگر حجمی را مثلا نامحدود و نامتناهی فرض کنیم در برابر آن حجمی دیگر نمی‌توان فرض کرد و اگر هم فرض کنیم دومی همان اولی خواهد بود، پس «خدا» یگانه است و شریک وجود ندارد (۳).

ذات و صفت

اگر انسانی را مثلا مورد بررسی عقلی قرار دهیم، خواهیم دید ذاتی دارد که همان انسانیت‌شخصی اوست و صفاتی نیز همراه دارد که ذاتش با آنها شناخته می‌شود مانند اینکه زاده فلان شخص است و پسر فلان کسی است، داناست و تواناست و بلند قامت و زیباست‌یاخلاف این صفات را دارد.
این صفات اگر چه برخی از آنها مانند صفت اولی و دومی هرگز از ذات جدا نمی‌شوند و برخی مانند دانایی و توانایی امکان جدایی و تغییر را دارند ولی در هر حال همگی غیر از ذات و همچنین هر یک از آنها غیر از دیگری می‌باشد.
این مطلب (مغایرت ذات با صفحات و صفات با همدیگر) بهترین دلیل است‌بر اینکه ذاتی که صفت دارد و صفتی که معرف ذات است هر دو محدود و متناهی می‌باشند، زیرا اگر ذات نامحدود و نامتناهی بود صفات را نیز فرا می‌گرفت و همچنین صفات نیز همدیگر را فرا می‌گرفتند و در نتیجه همه یکی می‌شد مثلا ذات انسان مفروض همان توانایی بود و همچنین توانایی و دانایی و بلند قامتی و زیبایی همه عین همدیگر و همه این معانی یک معنا بیش نبود.
از بیان گذشته روشن می‌شود که برای ذات خداوند عز و جل، صفت (به معنایی که گذشت) نمی‌توان اثبات نمود، زیرا صفت‌بی‌تحدید صورت نمی‌گیرد و ذات مقدسش از هر تحدیدی منزه است (حتی از همین تنزیه که در حقیقت اثبات صفتی است)

معنای صفات خداوندی

در جهان آفرینش کمالات زیادی سراغ داریم که در صورت صفات ظاهر شده‌اند اینها صفات مثبتی هستند که در هر جا ظاهر شوند مورد خود را کاملتر نموده ارزش وجودی بیشتری به آن می‌دهند، چنانکه از مقایسه یک موجود زنده مانند انسان با یک موجود بی‌روح مانند سنگ، روشن است. بی‌شک این کمالات را خدا آفریده و داده است و اگر خودش آنها را نداشت‌به دیگران نمی‌بخشید و تکمیل‌شان نمی‌کرد و از این رو به قضاوت عقل سلیم باید گفت‌خدای آفرینش علم دارد قدرت دارد و هر کمال واقعی را دارد. گذاشته از این - چنانکه گذشت - آثار علم و قدرت و در نتیجه آثار حیات از نظام آفرینش پیداست.
ولی نظر به اینکه ذات خداوندی نامحدود و نامتناهی است این کمالات که در صورت صفات برای او اثبات می‌شوند در حقیقت عین ذات و همچنین عین یکدیگر می‌باشند (۴) و مغایرتی که میان ذات و صفات و همچنین در میان خود صفات دیده می‌شود تنها در مرحله مفهوم است و به حسب حقیقت جز یک واحد غیر قابل تقسیم در میان نیست.
اسلام برای جلوگیری از این اشتباه ناروا (تحدیدات به واسطه توصیف یا نفی اصل کمال) عقیده پیروان خود را در میان نفی و اثبات نگه می‌دارد (۵) و دستور می‌دهد اینگونه اعتقاد کنند که: خدا علم داردنه مانند علم دیگران، قدرت دارد نه مانند

قدرت دیگران، می‌شنود نه با گوش، می‌بیند نه با چشم و به همین ترتیب.

توضیح بیشتر در معنای صفات

صفات بر دو قسمند: «صفات کمال و صفات نقص»، صفات کمال چنانکه پیشتر اشاره شد معانی اثباتی هستند که موجب ارزش وجودی بیشتر و آثار وجودی فزونتر برای موصوفات خود می‌باشند، چنانکه با مقایسه یک موجود زنده و دانا و توانا با یک موجود دیگر مرده و بی علم و قدرت روشن است، و صفات نقص صفاتی هستند بر خلاف آن.
وقتی که در معانی صفات نقص، دقیق شویم خواهیم دید که به حسب معنا منفی بوده از فقدان کمال و نداشتن یک نوع ارزش وجودی حکایت می کند، مانند جهل و عجز و زشتی و ناتندرستی و نظایر اینها. بنابر آنچه گذشت، نفی صفات نقص، معنای صفات کامل می‌دهد، مانند نفی نادانی که معنای دانایی و نفی ناتوانی که معنای توانایی می‌دهد.
و از اینجاست که قرآن کریم هر صفت کمالی را مستقیما برای خدای متعال اثبات می کند و هر صفت نقص را نیز نفی کرده، منفی آن را برای وی اثبات می‌نماید، چنانکه می‌فرماید: و هو العلیم القدیر و هو الحی و لا تاخذه سنهٔ و لا نوم و اعلموا انکم غیر معجزی الله. نکته‌ای که نباید از نظر دور داشت این است که خدای متعال واقعیتی است مطلق که هیچگونه حد و نهایت ندارد و از این روی (۶) هر صفت کمالی هم که در موردش اثبات می‌شود، معنای محدودیت را نخواهد داشت. وی مادی و جسمانی و محدود به مکان و زمان نیست و از هر صفت‌حالی که حادث باشد منزه است و هر صفتی که حقیقتا برای وی اثبات می‌شود از معنای محدودیت تعریه و تخلیه شده است، چنانکه می‌فرماید: لیس کمثله شیء (۷)

صفات فعل

صفات (علاوه بر آنچه گذشت) با انقسام دیگری منقسم می‌شوند به صفات ذات و صفات فعل. توضیح اینکه: صفت گاهی با خود موصوف قائم است مانند حیات و علم و قدرت که با شخص انسان زنده و دانا و توانا قائم هستند و ما می‌توانیم انسان را به تنهایی با آنها متصف فرض کنیم اگر چه غیر از وی چیز دیگر فرض نکنیم و گاهی تنها با موصوف قائم نیست و موصوف برای اینکه با آن صفت متصف شود، نیازمند تحقق چیز دیگری است مانند نویسندگی و سخنگویی و خواستاری و نظایر آنها، زیرا انسان وقتی می‌تواند نویسنده باشد که دوات و قلم و کاغذ مثلا فرض شود و وقتی سخنگو می‌شود که شنونده‌ای فرض شود و وقتی خواستار می‌شود که‌خواستنی وجود داشته باشد و تنها فرض انسان در تحقق این صفات، کافی نیست.
از اینجا روشن می‌شود که صفات حقیقی خدای متعال (چنانکه گذشت عین ذاتند) تنها از قسم اول می‌باشند و اما قسم دوم که در تحقق آنها پای غیر در میان است و هر چه غیر اوست آفریده او و در پیدایش پس از اوست، صفتی را که با پیدایش خود به وجود می‌آورد نمی‌شود صفت ذات و عین ذات خدای متعال گرفت.
صفاتی که برای خدای متعال بعد از تحقق آفرینش، ثابت می‌شود مانند آفریدگار، کردگار، پروردگار، زنده کننده، میراننده، روزی دهنده و نظایر آنها عین ذات نیستند بلکه زاید بر ذاتند و صفت فعلند.
مراد از «صفت فعل» این است که پس از تحقق فعل، معنای صفت از فعل گرفته شود نه از ذات، مانند آفریدگار که پس از تحقق آفرینش از آفریده‌ها آفریدگار بودن خدای متعال ماخوذ و مفهوم می‌شود و با خود آفریده‌ها قائم است نه با ذات مقدس خدای متعال تا ذات با پیدایش صفت از حالی به حالی تغییر کند.
شیعه دو صفت اراده و کلام را به معنایی که از لفظ آنها فهمیده می‌شود (اراده به معنای خواستن، «کلام» یعنی کشف لفظی از

معنا) صفت فعل می‌دانند (۸) و معظم اهل سنت آنها را به معنای علم گرفته وصفت ذات می‌شمارند.

قضا و قدر

قانون علیت در جهان هستی به نحو استثنا ناپذیر، حکمفرما و جاری است. به مقتضای این قانون، هر یک از پدیده‌های این جهان در پیدایش خود به عللی (اسباب و شرایط تحقق) بستگی دارد که با فرض تحقق همه آنها (که علت تامه نامیده می‌شود) پیدایش آن پدیده (معلول مفروض) ضروری (جبری) است و با فرض فقدان همه آنها یا برخی از آنها پیدایش پدیده نامبرده محال است. با بررسی و کنجکاوی این نظریه، دو مطلب ذیل برای ما روشن می‌شود:

۱ - اگر یک پدیده (معلول) را با مجموع علت تامه و همچنین با اجزای علت تامه‌اش بسنجیم، نسبت آن به علت تامه نسبت ضرورت (جبر) خواهد بود و نسبتش به هر یک از اجزای علت تامه (که علت ناقصه نامیده می‌شود) نسبت امکان است، زیرا جزء علت سبت‌به معلول تنها امکان وجود را می‌دهد، نه ضرورت وجود را.

بنابر این، جهان هستی که هر پدیده از اجزای آن در پیدایش خود بستگی ضروری به علت تامه خود دارد، ضرورت در سراسر آن حکمفرما و پیکره آن از یک سلسله حوادث ضروری و قطعی تنظیم شده است، با این حال صفت امکان در اجزای آن (پدیده‌ها که به غیرعلت تامه خود نسبت و ارتباط دارند) محفوظ می‌باشد.

قرآن کریم در تعلیم خود این حکم ضرورت را به نام «قضای الهی» نامیده، زیرا همین ضرورت از هستی دهنده جهان هستی سرچشمه گرفته و از این روی حکم و قضایی ست‌حتمی که قابل تخلف نیست و عادلانه می‌باشد که استثنا و تبعیض بر نمی‌دارد.

خدای متعال می‌فرماید: الا له الخلق و الامر (۹)

و می‌فرماید: اذا قضی امرا فانما یقول له کن فیکون (۱۰)

و می‌فرماید: و الله یحکم لا معقب لحکمه (۱۱)

۲ - هر یک از اجزای علت، اندازه و الگویی مناسب خود نسبت‌به معلول می‌دهد و پیدایش معلول موافق و مطابق مجموع اندازه‌هایی است که علت تامه برایش معین می‌کند مثلا عللی که تنفس را برای انسان به وجود می‌آورد تنفس مطلق را ایجاد نمی‌کند بلکه اندازه معینی از هوای مجاور دهان و بینی را در زمان معین و مکان معین و شکل معین از مجرای تنفس به محوطه ریه می‌فرستد و عللی که ابصار را برای انسان بوجود می‌آورد (و انسان نیز جزء آنهاست) ابصار بی‌قید و شرط را محقق نمی‌سازد بلکه ابصاری که به واسطه وسائل آن از هر جهت‌برای وی اندازه گرفته شده ایجاد می‌کند این حقیقت در همه پدیده‌های جهان و حوادثی که در آن اتفاق می‌افتد بدون تخلف جاری است.

قرآن کریم در تعلیم خود این حقیقت را «قدر» نامیده و به خدای متعال که سرچشمه آفرینش می‌باشد نسبت داده است، چنانکه می‌فرماید: انا کل شیء خلقناه بقدر (۱۲).

و می‌فرماید: و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم (۱۳) (۱۴)

و چنانکه به موجب قضای الهی هر پدیده و حادثه‌ای که در نظام آفرینش جای می‌گیرد ضروری الوجود و غیر قابل اجتناب است همچنین به موجب «قدر» هر پدیده و حادثه‌ای که به وجود می‌آید از اندازه‌ای که از جانب خدا برایش معین شده هرگز کمترین تخلف و تعدی نخواهد نمود.

انسان و اختیار

فعلی که انسان انجام می‌دهد یکی از پدیده‌های جهان آفرینش است و پیدایش آن مانند سایر پدیده‌های جهان بستگی کامل به علت دارد و نظر به اینکه انسان جزء جهان آفرینش و ارتباط وجودی با اجزای دیگر جهان دارد، اجزای دیگر را در فعل وی بی اثر نمی‌توان دانست، مثلاـ لقمه نانی که انسان می‌خورد، برای انجام این فعل چنانکه وسایل دست و پا و دهان و علم و قدرت و اراده لازم است، وجود نان در خارج و در دسترس بودن و مانع نداشتن و شرایط دیگر زمانی و مکانی برای انجام عمل لازم است که با نبودن یکی از آنهافعل غیر مقدور است و با تحقق همه آنها (تحقق علت تامه) تحقق فعل ضروری است.
و چنانکه گذشت ضروری بودن فعل نسبت‌به مجموع اجزای علت تامه منافات با این ندارد که نسبت فعل انسان که یکی از اجزای علت تامه است نسبت امکان باشد.
انسان امکان یعنی اختیار فعل را دارد و ضروری بودن نسبت فعل به مجموع اجزای علت موجب ضروری بودن نسبت فعل به برخی از اجزای آن که انسان است نمی‌باشد.
درک ساده و بی‌آلایش انسان نیز این نظر را تایید می‌کند، زیرا ما می‌بینیم مردم با نهاد خدادادی خود میان امثال خوردن و نوشیدن و رفتن و آمدن و میان صحت و مرض و بزرگی و کوچکی، بلندی قامت، فرق می‌گذارند و قسم اول را که با خواست و اراده انسان ارتباط مستقیم دارد در اختیار شخص می‌دانند و مورد امر و نهی و ستایش و نکوهش قرار می‌دهند بر خلاف قسم دوم که در آنها تکلیفی متوجه انسان نیست.
در صدر اسلام میان اهل سنت در خصوص افعال انسان، دو مذهب مشهور بود، گروهی از این روی که افعال انسان متعلق اراده غیر قابل تخلف خداست، انسان را در افعال خود مجبور می‌دانستند! و ارزش برای اختیار و اراده انسان نمی‌دیدند و گروهی انسان را در فعل خود مستقل می‌دانستند و دیگر متعلق اراده خدایی ندیده از حکم «قدر» خارج می‌شمردند.
ولی به حسب تعلیم اهل بیت که با ظاهر تعلیم قرآن مطابقت دارد، انسان در فعل خود مختار است ولی مستقل نیست، بلکه‌خدای متعال از راه اختیار، فعل را خواسته است و به حسب تعبیر سابق ما: خدای متعال از راه مجموع اجزای علت تامه که یکی از آنها اراده و اختیار انسان می‌باشد، فعل را خواسته و ضرورت داده است و در نتیجه اینگونه خواست‌خدایی فعل ضروری و انسان نیز در آن مختار می‌باشد، یعنی فعل نسبت‌به مجموع اجزای علت‌خود، ضروری و نسبت‌به یکی از اجزاء که انسان باشد، اختیاری و ممکن است.
امام ششم (ع) می‌فرماید: «نه جبر است و نه تفویض بلکه امری است میان دو امر» (۱۵).

پی‌نوشتها

۱ - در کتاب خدا به این برهان اشاره کرده می‌فرماید: قالت رسلهم ا فی الله شک فاطر السموات و الارض
یعنی: «آیا می‌شود در خدا شک کرد خدایی که آسمانها و زمین را به وجود آورده، عدم را شکافته و آسمانها و زمین را پایدار ساخته است». (سوره ابراهیم، آیه ۱۰)
۲ - خدای متعال می‌فرماید: ان فی السموات و الارض لایات للمؤمنین و فی خلقکم و ما یبث من دابهٔ ایات لقوم یوقنون و اختلاف اللیل و النهار و ما انزل الله من السماء من رزق فاحیا به الارض بعد موتها و تصریف الریاح آیات لقوم یعقلون تلک آیات الله نتلوها علیک بالحق فبای حدیث‌بعد الله و ایاته یؤمنون (سوره جاثیه، آیه ۳ - ۶)

۳ – مرد عربی در جنگ جمل به امیر المؤمنین علی (ع) نزدیک شد و گفت‌باامیر المؤمنین آیا می گویی خدا یکی است؟ مردم از هر سوی به مرد عرب حمله کرده گفتند: آیا نمی‌بینی که امیر المؤمنین تا چه اندازه تقسم قلب (تشویش خاطر) دارد؟

امیر المؤمنین فرمود: «او را به حال خود بگذارید، زیرا آنچه این مرد عربی می‌خواهد همان است که ما از این جماعت می‌خواهیم»، پس به مرد عرب فرمود: «اینکه گفته می‌شود خدا یکی است، چهار قسم است، دو معنای از آن چهار معنا درست نیست و دو معنا درست است، اما آن دو معنا که درست نیست‌یکی این است که کسی گوید خدا یکی است و عدد و شماره را در نظر گیرد، این معنا درست نیست، زیرا آنکه دوم ندارد داخل عدد نمی‌شود آیا نمی‌بینی کسانی که گفتند: خدا، سوم سه تا است (اشاره به قول نصارا ثالث ثلاثه) کافر شدند؟ و یکی این است که کسی بگوید: فلانی یکی از مردم است، یعنی نوعی است از این جنس (یا واحد است از این نوع) این معنا نیز در خدا درست نیست، زیرا تشبیه است و خدا از شبیه منزه است.

و اما آن دو معنا که در خدا درست است‌یکی این است که کسی بگوید خدا یکی است‌به این معنا که در میان اشیاء شبیه ندارد، خدا چنین است. و یکی اینکه کسی بگوید: خدا یکی است (احد یعنی هیچگونه کثرت و انقسام بر نمی‌دارد نه در خارج و نه در عقل و نه در وهم) خدا چنین است»، (بحار، ج ۳، ص ۲۰۷)

و باز علی (ع) می‌فرماید: «شناختن خدا همان یگانه دانستن اوست»، (بحار، ج ۲، ص ۱۸۶) یعنی اثبات وجود خدای تعالی که وجودی است نامتناهی و غیر محدود در اثبات وحدانیت وی کافی است، زیرا دوم برای نا متناهی تصور ندارد.

۴ – امام ششم می‌فرماید: «خدا هستی ثابت دارد و علم او خود اوست در حالی که معلومی نبود و سمع او خود اوست در حالی که مسموعی نبود و بصر او خود او بود در حالی که مبصری نبود و قدرت او خود او بود در حالی که مقدوری نبود»، (بحار، ج ۲، ص ۱۲۵) و اخبار اهل بیت در این مسائل از شماره بیرون است (ر. ك: نهج البلاغه، توحید عیون و بحار، ج ۲)

۵ – امام پنجم، ششم و هشتم – علیهم السلام – می‌فرمایند: «خدای تعالی نوری است که با ظلمت مخلوط نیست و علمی است که جهل در آن نیست و حیاتی است که مرگ در آن نیست»، (بحار، ج ۲، ص ۱۲۹)

امام هشتم (ع) می‌فرماید: «مردم در صفات، سه مذهب دارند: گروهی صفات را به‌خدا اثبات می کنند با تشبیه به دیگران و گروهی صفات را نفی می کنند و راه حق مذهب سوم و آن اثبات صفات است‌با نفی تشبیه به دیگران»، (بحار، ج ۲، ص ۹۴)

۶ – امام ششم می‌فرماید: «خداوند تبارك و تعالی با زمان و مکان و حرکت و انتقال و سکون متصف نمی‌شود بلکه او آفریننده زمان و مکان و حرکت و سکون است»، (بحار، ج ۲، ص ۹۶)

۷ – سوره شوری، آیه ۱۱.

۸ – امام ششم می‌فرماید: «خدا پیوسته در ذات خود «عالم» بود در حالی که معلومی نبود و «قادر» بود در حالی که مقدوری نبود». راوی گوید گفتم: و «متکلم» بود؟ فرمود: «کلام، حادث است، خدا بود و «متکلم» نبود پس از آن کلام را احداث و ایجاد کرد»، (بحار، ج ۲، ص ۱۴۷) و امام هشتم (ع) می‌فرماید: «اراده از مردم ضمیر است و پس از آن فعل پیدا می‌شود و از خدا احداث و ایجاد اوست و بس، زیرا خدا مانند ما تروی و هم (قصد) و تفکر ندارد»، (بحار، چاپ کمپانی، ج ۲، ص ۱۴۴)

۹ – سوره اعراف، آیه ۵۴.

۱۰ – سوره بقره، آیه ۱۱۷.

۱۱ – سوره رعد، آیه ۴۱.

۱۲ – سوره قمر، آیه ۴۹.

۱۳ و۱۴ – سوره حجر، آیه ۲۱. امام ششم (ع) می‌فرماید: «خدای تعالی وقتی که چیزی را اراده کرد، مقدر می کند و وقتی که تقدیر کرد، قضاء می کند و وقتی قضاء کرد، امضا (اجرا) می کند»، (بحار، چاپ کمپانی، ج ۳، ص ۳۴)

۱۵ – (بحار، ج ۳، ص ۵) و از امام ششم (ع) از یزید شامی از امام هشتم (ع) و امام پنجم و ششم (ع) فرمودند: «خدا به آفرینش خود مهربانتر از آن است که آنان را به گناه اجبار کند و پس از آن عذاب کند. و خدا عزیزتر از آن است که امری را بخواهد و نشود»، (بحار، ج ۳، ص ۶)

و باز امام ششم می‌فرماید: «خدا اکرم از آن است که مردم را به چیزی که قدرت ندارند تکلیف کند و اعز از آن است که در ملك او امری بوجود آید که وی نمی‌خواهد»، (بحار، ج ۳، ص ۱۵) اشاره به دو مذهب جبر و تفویض است.

کتاب: شیعه در اسلام ص ۱۱۲

نویسنده: علامه طباطبایی

عقاید – پیغمبر شناسی

به سوی هدف – هدایت عمومی

دانه گندمی که در شکم خاك با شرایط مناسبی قرار می گیرد، شروع به رشد و نمو کرده به شاهراه تحول می‌افتد و هر لحظه صورت و حالت تازه‌ای به خود گرفته با نظم و ترتیب مشخصی راهی را می‌پیماید تا یک بوته‌ای کامل، دارای خوشه‌های گندم می‌شود و اگر یکی از دانه‌های آن به زمین افتد باز مسیر گذشته را آغاز کرده به سر انجام می‌رساند، و اگر هسته میوه‌ای است در مهد زمین آغاز حرکت نموده، پوست را شکافته جوانه سبزی می‌دهد و راه منظم و مشخصی را پیموده بالاخره درختی برومند و سر سبز و باردار می‌شود.

اگر نطفه حیوانی است در میان تخم یا در رحم مادر، شروع به تکامل نموده راه مشخصی را که ویژه همان حیوان نطفه‌ای است، سیر نموده، فردی کامل از همان حیوان می‌شود.

این راه مشخص و سیر منظم در هر یك از انواع آفرینش که در این جهان مشهودند برقرار و در سرنوشت همان نوع است و هرگز بوته‌سبز گندم که از دانه شروع نموده به گوسفند یا بز یا فیل نمی‌رسد و هرگز حیوانی ماده که از نر خود باردار گشته، خوشه گندم یا درخت چنار نمی‌زاید حتی اگر نقصی در ترکیب اعضا یا در عمل طبیعی نوزادی پیدا شود مثلا گوسفندی بی چشم یا بوته گندمی بی‌خوشه به وجود آید، ما تردید نمی کنیم که به یك آفت و سبب مخالف مستند می‌باشد.

نظم و ترتیب مداوم در تحول و تکون اشیاء و اختصاص هر نوع از انواع آفرینش در تحول و تکامل خود به نظامی خاص، برای متتبع کنجکاوی و غیر قابل انکار می‌باشد. از این نظریه روشن دو مسئله دیگر می‌توان نتیجه گرفت:

۱ – در میان مراحل که نوعی از انواع آفرینش از آغاز پیدایش تا انجام آن می‌پیماید یك اتصال و ارتباطی برقرار است مانند اینکه نوع نامبرده در هر یك از مراحل تحول و تکون خود از پشت‌سر دفع و از پیش رو جذب می‌شود.

۲ – نظر به اتصال و ارتباط نامبرده آخرین مرحله سیر هر نوع از آغاز پیدایش مطلوب و مورد توجه تکوینی همان پدیده نوعی است چنانکه مغز گردویی که در زیر خاك جوانه سبز می‌دهد از همان وقت متوجه یك درخت‌برومند گردویی است و جنین در تخم یا در رحم، از آغاز تکون به سوی حیوان کاملی رهسپار می‌باشد.

قرآن کریم در تعلیم خود (که مطلق آفرینش و پرورش اشیاء را به خدا نسبت می‌دهد) این رهسپاری و کشش را که هر نوع از

انواع آفرینش در راه کمال خود دارد به هدایت الهی و رهبری خدایی نسبت می‌دهد، چنانکه می‌فرماید: الذی اعطی کل شیء خلقه ثم‌هدی (۱).

و می‌فرماید: الذی خلق فسوی و الذی قدر فهدی (۲).

و به نتیجه‌های نامبرده اشاره کرده می‌فرماید: و لکل وجهة هو مولیها (۳)

و می‌فرماید: و ما خلقنا السموات و الارض و ما بینهما لاعبین ما خلقناهما الا بالحق و لکن اکثرهم لا یعلمون (۴)

هدایت‌خصوصی

بـدیهی است نوع انسان از این کلیات مستثنا نیست و همین هـدایت تکوینی که در همه انواع آفرینش حکومت می کند در وی نیز حکومت‌خواهـد کرد و چنـانکه هر نوع بـا سـرمایه اختصـاص خود به سوی کمال خود رهسپار می‌شود و هـدایت می‌یابـد، انسـان نیز بـا هـدایت تکـوینی به سـوی کمـال واقعی خود هـدایت‌یابـد. انسـان در عین اینکه بـا انواع دیگر نبـاتی و حیوانی در بسیاری از خصایص شـریک است، خصیصه اختصاصی دارد که از دیگران تمیزش می‌دهد و آن «خرد» است. «خرد» است که انسـان به واسـطه آن به تفکر پرداخته و از هر وسـیله‌ای ممکن به نفـع خـود اسـتفاده می‌نمایـد. در فضـای بیکران آسـمانها اوج می گیرد و در اعماق دریاها شـناوری می کنـد و در سـطح زمین از انواع جماد و نبات و حیوان اسـتثمار و اسـتخدام می‌نمایـد و حتی از همنوعان خود تا جایی که می‌تواند سود می گیرد.

انسـان به حسب طبع اولی سـعادت و کمـال خود را در آزادی مطلق خود می‌بینـد ولی نظر به اینکه سازمـان وجودیش سازمان اجتمـاعی است و نیازمنـدیهای بی‌شـمار دارد که هرگز به تنهـایی توانـایی رفع آنهـا را نـدارد و در صورت اجتمـاع و تعـاون با همنوعان خود که آنان نیز همان غریزه خودخواهی آزادی دوستی را دارنـد، ناگزیر است مقداری از آزادی خود را در این راه از دست‌بدهد، در برابر سودی که از دیگران می‌برد سودی بدهد و معادل آنکه از رنج دیگران بهره می گیرد، از رنج‌خود بهره بدهد، یعنی «اجتماع تعاونی» را از روی ناچاری می‌پذیرد.

ایـن حقیقت از حـال نـوزادان و کودکـان، بسیار روشن است، نـوزادان در آغـاز درخواسـتهای خـود به چیزی جز زور و گریه متوسل نمی‌شوند و نیز زیر بار هیچ قانون و مقرراتی نمی‌روند، ولی تدریجا به حسب تکامل فکر می‌فهمند که کار زندگی تنها بـا سرکشـی و زورگویی پیش نمی‌رود و کم کم به حال فرد اجتماعی نزدیک می‌شونـد تا در سن یک فرد اجتماعی که تفکر کامـل دارد به همه مقررات اجتماعی محیط خود، رام می گردنـد، انسان به دنبال پـذیرفتن «اجتماع تعاونی» وجود قانون را لازم می‌شمرد که در اجتماع حکومت کرده وظیفه هر یک از افراد را معین و سزای هر مختلف را مشخص سازد. قانونی که باجریان عملی آن هر یک از افراد جامعه به سعادت واقعی خود برسند و نیکبختی را که معادل ارزش اجتماعی وی می‌باشد بیابند.

این قانون همان قانون عملی همگانی است که بشر از روز پیدایش تا امروز پیوسته خواهان و شیفته آن است و همیشه آن را در سر لـوحه آرزوهـای خـود قرار داده در بر آوردن آن تلاـش می کنـد، بـدیهی اسـت اگر چنیـن چیزی امکـان نـداشت و در سرنوشت‌بشریت نوشته نشده بود، خواست همیشگی بشر قرار نمی گرفت (۵).

خـدای متعال به حقیقت این اجتماع بشـری اشاره نموده می‌فرماید: نحن قسـمنا بینهم معیشـتهم فی الحیوة الدنیا و رفعنا بعضـهم فوق بعض درجات لیتخذ بعضهم بعضا سخریا (۶)

در معنای خود خواهی و انحصار طلبی انسان می‌فرماید: ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا و اذا مسه الخیر منوعا (۷)

خرد و قانون

اگر درست دقت کنیم خواهیم دید قانونی که بشر پیوسته در آرزوی آن است و مردم تنها و دسته دسته با نهاد خدادادی لزوم چنان مقرراتی را که سعادتشان را تامین کند، درک می‌کنند، همانا قانونی است که جهان بشریت را از آن جهت که جهان بشری است‌بی تبعیض و استثنا به نیکبختی رسانیده در میانشان کمال عمومی را بر قرار سازد و بدیهی است تا کنون در دوره‌های گوناگون زندگی بشر، چنین قانونی که تنظیم یافته عقل و خرد باشد، درک نشده است و اگر چنین قانونی به حسب تکوین به عهده خرد گذاشته شده بود، البته در این روزگاران دراز برای بشریت درک و مفهوم می‌شد بلکه همه افراد مردم که با جهاز تعقل مجهز می‌باشند آن را تفصیلا درک می‌کردند چنانکه لزوم آن را در جامعه خود درک می‌کنند.
و به عبارت روشنتر: قانون کامل مشترکی که باید سعادت جامعه بشری را تامین کند و باید بشر از راه آفرینش و تکوین به سوی آن هدایت‌شود، اگر تکوینا به عهده خرد گذاشته شده بود، هر انسان با خردی آن را درک می‌کرد چنانکه سود و زیان و سایر ضروریات زندگی خود را درک می‌کند ولی از چنین قانونی تا کنون خبری نیست و قوانینی که خود به خود یا با وضع یک فرد فرمانروا یا افراد یا ملل که تا کنون در جامعه‌های بشری جریان یافته، برای جمعی مسلم برای‌غیر آنان مسلم است و دسته‌ای از آن با اطلاع و دسته‌ای بی‌اطلاع می‌باشند و هرگز همه مردم که در ساختمان بشری مساوی و همه با خرد خدادادی مجهزند درک مشترکی در این باب ندارند.

شعور مرموزی که «وحی» نامیده می‌شود

با بیان گذشته روشن شد که قانونی را که سعادت جامعه بشری را تامین کند خرد درک نمی‌کند و چون به مقتضای نظریه هدایت عمومی، وجود چنین درکی در نوع انسانی ضروری است ناگزیر دستگاه درک کننده دیگری در میان نوع انسانی باید وجود داشته باشد که وظایف واقعی زندگی را به آنان بفهماند و در دسترس همگان گذارد و این شعور و درک که غیر از عقل و حس می‌باشد، «شعور وحی» نامیده می‌شود، البته لازمه پیدایش چنین نیرویی در انسانیت این نیست که در همه افراد پیدا شود چنانکه نیروی تناسل در انسانیت آفریده شده ولی درک لذت ازدواج و مهیا شدن برای آن، تنها در افرادی پیدا می‌شود که به سن بلوغ برسند و شعور وحی در افرادی که ظهور نکرده، شعوری است مرموز چنانکه درک لذت ازدواج برای افراد نا بالغ انسان، درکی است مرموز.
خدای متعال در کلام خود در خصوص وحی شریعت‌خود و نارسایی عقل در این خصوص اشاره کرده می‌فرماید: انا اوحینا الیک کما اوحینا الی نوح و النبیین من بعده... رسلا مبشرین و منذرین لئلا یکون للناس علی الله حجة بعد الرسل (۸).

پیغمبران – عصمت نبوت

ظهور پیغمبران خدا نظریه وحی را که در فصل سابق گذشت تایید می‌کند پیغمبران خدا مردانی بودند که دعوی وحی و نبوت نمودند و برای دعوی خود حجت قاطع اقامه کردند و مواد دین خدا را که همان قانون سعادتبخش خدایی است، به مردم تبلیغ نموده در دسترس عموم گذاشتند و چون پیغمبران که با وحی و نبوت مجهز بودند، در هر زمان که ظاهر شدند بیش از یک فرد یا چند فرد نبودند، خدای متعال هدایت‌بقیه مردم را با ماموریت دعوت و تبلیغ که به پیغمبران خود داده، تتمیم و تکمیل فرمود.

و از اینجاست که پیغمبر خدا باید با صفت عصمت متصف باشد، یعنی در گرفتن وحی از جانب خدا و در نگهداری آن و در رسانیدن آن به مردم از خطای مصون باشد و معصیت (تخلف از قانون خود) نکند، زیرا - چنانکه گذشت - تلقی وحی و حفظ و تبلیغ آن سه رکن هدایت تکوینی می‌باشند و خطا در تکوین معنا ندارد.

گذشته از اینکه معصیت و تخلف از مؤدای دعوت و تبلیغ خود، دعوتی است عملی به ضد دعوت و موجب سلب وثوق و اطمینان مردم است از راستی و درستی دعوت و در نتیجه غرض و هدف دعوت را تباه می‌کند. خدای متعال در کلام خود به عصمت پیغمبران اشاره نموده می‌فرماید: و اجتبیناهم و هدیناهم الی صراط مستقیم (۹)

و باز می‌فرماید: عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه احدا الا من ارتضی من رسول فانه یسلک من بین یدیه و من خلفه رصدا لیعلم ان قد ابلغوا رسالات ربهم (۱۰).

پیغمبران و دین آسمانی

آنچه پیغمبران خدا از راه وحی به دست آورده و به عنوان پیغام و سفارش خدایی به مردم رسانیدند «دین» بود، یعنی روش زندگی و وظایف انسانی که سعادت واقعی انسان را تامین می‌کند (۱۱).

دین آسمانی به طور کلی از دو بخش اعتقادی و عملی مرکب می‌باشد، بخش اعتقادی یک رشته اعتقادات اساسی و واقع بینی‌ها است که باید انسان پایه زندگی خود را به روی آنها گذارد و آنها سه اصل کلی «توحید، نبوت و معاد» است که با اختلال یکی از آنها پیروی دین صورت نبندد.

و بخش عملی یک رشته وظایف اخلاقی و عملی است که مشتمل است‌بر وظایفی که انسان نسبت‌به پیشگاه خدای جهان ووظایفی که انسان در برابر جامعه بشری دارد. و از اینجاست که وظایف فرعی که در شرایع آسمانی برای انسان تنظیم شده بر دو گونه است اخلاق و اعمال و هر یک از آنها نیز بر دو قسم است:

الف - قسمتی، اخلاق و اعمالی است که به پیشگاه خداوندی ارتباط دارد مانند خلق و صفت ایمان و اخلاص و تسلیم و رضا و خشوع و مانند عمل نماز و روزه و قربانی و این دسته بویژه «عبادات» نامیده می‌شود و خضوع و بندگی انسان را نسبت‌به پیشگاه خدایی مسجل می‌سازد.

ب - و قسمتی، اخلاق و اعمال شایسته‌ای است که به جامعه ارتباط دارد مانند اخلاق و صفات بشر دوستی و خیرخواهی و عدالت و سخاوت و مانند وظایف معاشرت و داد و ستد و غیر آنها و این قسم بویژه «معاملات» نامیده می‌شود.

و از طرف دیگر نوع انسانی تدریجا متوجه کمال است و جامعه بشری به مرور زمان، کاملتر می‌شود، ظهور این تکامل در شرایع آسمانی نیز ضروری است و قرآن کریم نیز همین تکامل تدریجی را (چنانکه از راه عقل به دست می‌آید) تایید می‌کند چنانکه از آیاتش استفاده می‌شود هر شریعتی لاحق از شریعت‌سابق کاملتر است، می‌فرماید: و انزلنا الیک الکتاب بالحق مصدقا لما بین یدیه من الکتاب و مهیمنا علیه (۱۲). و البته چنانکه نظریات علمی نشان می‌دهد و قرآن کریم نیز تصریح می‌کند، زندگی جامعه انسانی در این جهان ابدی نیست و طبعا تکامل نوع وی نامتناهی نخواهد بود و از این روی، کلیات وظایف انسانی از جهات اعتقاد وعمل ناگزیر در مرحله‌ای متوقف خواهد شد بالتبع نبوت و شریعت نیز روزی که از جهت کمال اعتقاد و توسعه مقررات عملی به آخر مرحله رسید، ختم خواهد گردید.

و از اینجاست که قرآن کریم برای روشن ساختن اینکه اسلام، دین محمد صلی الله علیه و آله و سلم آخرین و کاملترین ادیان آسمانی است، خود را کتاب آسمانی غیر قابل نسخ و پیغمبر اکرم را خاتم انبیا و دین اسلام را مشتمل به همه وظایف، معرفی

می‌کند، چنانکه می‌فرماید: و انه لکتاب عزیز لا یاتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه (۱۳).
و می‌فرماید: ما کان محمد ابا احد من رجالکم و لکن رسول الله و خاتم النبیین (۱۴).
و می‌فرماید: و نزلنا علیک الکتاب تبیانا لکل شیء (۱۵).

پیغمبران و حجت وحی و نبوت

بسیاری از دانشمندان امروزی که در وحی و نبوت کنجکاوی‌کرده‌اند، مسئله وحی و نبوت و مسائل مربوط به آن را با اصول روانی اجتماعی توجیه نموده‌اند می‌گویند: پیغمبران خدا مردانی پاک نهاد، بلند همت و بشر دوست‌بوده‌اند که برای پیشرفت مادی و معنوی بشر و اصلاح جامعه‌های فاسد قوانین و مقرراتی تنظیم نموده‌اند و مردم را به سوی آن دعوت کرده‌اند و چون مردم آن روز زیر بار منطق عقل نمی‌رفته‌اند برای جلب اطاعت مردم، خود و افکار خود را به عالم بالا نسبت داده‌اند و روح پاک خود را روح القدس و فکری که از آن ترشح می‌کند (وحی و نبوت) و وظایفی را که از آن نتیجه گرفته می‌شود (شریعت آسمانی) و بیاناتی که مشتمل به آنهاست مثلا «کتاب آسمانی» نامیده‌اند.
کسی که با انصاف و نظر عمیق به کتب آسمانی و بویژه به قرآن کریم و همچنین به شریعت پیغمبران نگاه کند، تردید نخواهد داشت که این نظریه درست نیست، پیغمبران خدا مردان سیاست نبودند بلکه مردان حق و سراپا صدق و صفا بودند. چیزی را که درک می‌کردند بی‌کم و کاست می‌گفتند و آنچه را می‌گفتند، می‌کردند و آنچه مدعی بودند شعور مرموزی بود که با مدد غیبی به ایشان اضافه می‌شد و از آن راه، وظایف اعتقادی و عملی مردم را از پیشگاه خدایی فرا گرفته به مردم تبلیغ می‌کردند.
و از اینجا روشن می‌شود که برای ثبوت دعوی نبوت، حجت و دلیل لازم است و مجرد اینکه شریعتی که پیغمبر می‌آورد مطابق عقل می‌باشد، در صدق دعوی پیغمبری کافی نیست، زیرا کسی که دعوی پیغمبری می‌کند علاوه بر دعوی صحت‌شریعت‌خود، دعوی دیگری دارد و آن این است که با عالم بالا- رابطه وحی و نبوت دارد واز جانب خدا ماموریت دعوت یافته است و این دعوی در جای خود دلیل می‌خواهد. و از این روی بود که (چنانکه قرآن کریم خبر می‌دهد) پیوسته مردم با ذهن ساده خود از پیغمبران خدا برای اثبات صدق دعوی نبوت معجزه می‌خواسته‌اند.
و معنای این منطق ساده و درست این است که وحی و نبوت که پیغمبر خدا دعوی می‌کند در سایر مردم که مانند وی انسانند یافت نمی‌شود و ناچار نیرویی است غیبی که خدا به طور خرق عادت به پیغمبر خود داده که بوسیله آن سخن خدا را شنیده از روی ماموریت، به مردم برساند، اگر راست است، پس پیغمبر از خدای خود بخواهد که خارق عادت دیگری به وجود آورد که مردم به وسیله آن، صدق نبوت پیغمبر (مدعی نبوت) را باور کنند.
چنانکه روشن است در خواست معجزه از پیغمبران طبق منطقی است درست و بر پیغمبر خداست که برای اثبات نبوت خود ابتدا یا طبق در خواست مردم، معجزه بیاورد و قرآن کریم نیز این منطق را تایید کرده از بسیاری از پیغمبران ابتدا یا پس از در خواست مردم معجزه نقل می‌فرماید.
البته بسیاری از کنجکاوان تحقق معجزه (خرق عادت) را انکار نموده‌اند ولی سخنشان به دلیل قابل توجهی تکیه نمی‌دهد و علل و اسبابی که برای حوادث تا کنون با تجربه و فحص به دست ما رسیده هیچگونه دلیلی نداریم که آنها دائمی هستند و هیچ حادثه‌ای هرگز با غیر علل و اسباب عادی خود متحقق نمی‌شود و معجزاتی که به پیغمبران خدا نسبت داده شده محال و خلاف عقل (مانند زوج بودن عدد سه) نیستند بلکه خرق عادت می‌باشد در صورتی که اصل خرق‌عادت از اهل ریاضت‌بسیار

دیده و شنیده شده است.

شماره پیغمبران خدا

به حسب نقل در گذشته تاریخ، پیغمبران بسیاری آمده‌اند و قرآن کریم نیز کثرت ایشان را تایید فرموده و عده‌ای از ایشان را به نام و نشان یاد کرده ولی عده مشخص بر ایشان ذکر ننموده است.
از راه نقل قطعی شماره ایشان به دست نیامده جز اینکه در روایت معروف که از ابی ذر غفاری از پیغمبر اکرم است عدد ایشان ۱۲۴ هزار تعیین شده است.

پیغمبران اولوا العزم و صاحبان شریعت

به حسب آنچه از قرآن کریم استفاده می‌شود همه پیغمبران خدا شریعت نیاورده‌اند بلکه پنج نفر از ایشان که حضرت نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد صلی الله علیه و آله و سلم هستند اولوا العزم و صاحبان شریعت می‌باشند و دیگران در شریعت تابع اولوا العزم بوده‌اند. خدای متعال در کلام خود می‌فرماید: شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا و الذی اوحینا الیک و ما وصینا به ابراهیم و موسی و عیسی (۱۶)
و می‌فرماید: و اذا اخذنا من النبیین میثاقهم و منک و من نوح و ابراهیم و موسی و عیسی بن مریم و اخذنا منهم میثاقا غلیظا (۱۷).

نبوت محمد (ص)

آخرین پیغمبران خدا حضرت محمد (ص) می‌باشد که صاحب کتاب و شریعت است و مسلمانان به وی ایمان آورده‌اند.
حضرت محمد (ص) ۵۳ سال پیش از شروع تاریخ هجری و قمری در شهر مکه از حجاز در میان خانواده بنی هاشم از قریش که گرامیترین خانواده عربی شناخته می‌شد، تولد یافت.
پدر آن حضرت «عبد الله» و مادرش «آمنه» نام داشت و در همان اوایل کودکی، پدر و مادر را از دست داد و در کفالت جد پدری خود عبد المطلب قرار گرفت، بزودی عبد المطلب نیز بدرود زندگی گفت و عمویش ابو طالب به سرپرستی او قیام کرده او را به خانه خود آورد. آن حضرت در خانه عموی خود بزرگ شد و ضمنا پیش از بلوغ با عموی خود همراه مال التجاره به شام سفر کرد.
آن حضرت درس نخوانده بود و نوشتن یاد نگرفته بود ولی پس از بلوغ و رشد با عقل و ادب و امانت معروف شد و در نتیجه عقل و امانت‌یکی از بانوان قریش که به ثروت معروف بود او را سرپرست اموال خود قرار داد و اداره امر تجارت خود را به او واگذار کرد. آن حضرت سفری دیگر نیز با مال التجاره به شام نمود و در اثر نبوغی که از خود نشان داد، سود فراوانی عاید گردید و دیری نگذشت که آن بانو پیشنهاد ازدواج به آن حضرت نمود و او نیز پذیرفت و پس از ازدواج که در ۲۵ سالگی آن حضرت واقع شد تا سن چهل سالگی در همان حال بود و شهرت به سزایی در عقل و امانت پیدا کرد جز اینکه بت نپرستید (با اینکه مذهب معمولی عرب حجاز بت پرستی بود) و گاهی به خلوت رفته با خدا به راز و نیاز می‌پرداخت، تا در سن چهل سالگی که در «غار حراء» (غاری است در کوههای تهامه در نزدیکی مکه) خلوت کرده بود از جانب خدای متعال برای نبوت برگزیده شد و ماموریت تبلیغ یافت و اولین سوره قرآنی (سوره علق) بر وی نازل شد و همان روز به خانه خود مراجعت و در

راه پسر عموی خود علی بن ابیطالب را دید و پس از بیان واقعه، علی علیه السلام به وی ایمان آورد و پس از ورود به منزل، همسرش نیز اسلام را پذیرفت.

پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم برای اولین بار که گروه مردم را دعوت کرد با عکس العمل طاقت فرسا و دردناکی روبرو شد و ناچار پس از آن مدتی دعوت سری می‌کرد تا دوباره مامور شد که خویشاوندان بسیار نزدیک خود را دعوت کند، ولی این دعوت نتیجه‌ای نداد و کسی از آنان جز علی بن ابیطالب به وی ایمان نیاورد (ولی طبق مدارکی که از ائمه اهل بیت علیهم السلام نقل و به استناد اشعاری از ابو طالب در دست است‌شیعه معتقد است که وی به اسلام گرویده بود ولی چون یگانه حامی پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بود ایمان خود را از مردم کتمان می‌فرمود تا قدرت ظاهری خود را پیش قریش حفظ کند) پس از آن پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم‌طبق ماموریت‌خدایی به دعوت علنی پرداخت‌شروع دعوت علنی توام بود با شروع سخت‌ترین عکس العمل و دردناکترین آزارها و شکنجه‌ها از ناحیه اهل مکه نسبت‌به پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و مردمانی که تازه مسلمان شده بودند تا سختگیری قریش به جایی رسید که گروهی از مسلمانان خانه و زندگی خود را ترک نموده به حبشه مهاجرت کردند و پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم با عموی خود ابو طالب و خویشاوندان خود از بنی هاشم سه سال در شعب ابو طالب (حصاری بود در یکی از دره‌های مکه) در نهایت‌سختی و تنگی متحصن شدند و کسی با آنان معامله و معاشرت نمی‌کرد و قدرت بیرون آمدن نداشتند.

بت پرستان مکه با اینکه هر گونه فشار و شکنجه از زدن و کوبیدن و اهانت و استهزا و کار شکنی در حق وی روا می‌داشتند گاهی نیز برای اینکه او را از دعوت خود منصرف کنند از راه ملاطفت پیش آمده وعده مالهای گزاف و ریاست و سلطنت‌به وی می‌دادند ولی پیش آن حضرت وعده و وعید آنان مساوی بود و جز تشدید همت و تصمیم عزیمت نتیجه‌ای نمی‌بخشید.

در یکی از مراجعه‌هایی که به آن حضرت کرده و وعده مال گزاف و ریاست می‌دادند، آن حضرت به عنوان تمثیل به آنان فرمود: «اگر خورشید را در کف راست و ماه را در کف چپ من بگذارید، از فرمانبرداری خدای یگانه و انجام اموریت‌خود روی بر نخواهم تافت».

در حوالی سال دهم بعثت که آن حضرت از شعب ابیطالب بیرون آمد، کمی بعد از آن، ابو طالب عمو و یگانه حامی وی بدرود زندگی گفت و همچنین یگانه همسر با وفای وی در گذشت. دیگر برای‌آن حضرت هیچگونه امن جانی و پناهگاهی نبود و بالاخره بت پرستان مکه نقشه محرمانه‌ای برای کشتن وی طرح کرده شبانه خانه‌ای را از هر سوی به محاصره در آوردند که آخر شب ریخته در بستر خواب قطعه قطعه‌اش کنند.

ولی خدای متعال مطلعش ساخته به هجرت یثرب مامورش کرد، آنگاه حضرت علی علیه السلام را در بستر خواب خود خوابانید شبانه به نگهداری خدایی از خانه بیرون آمد و از میان گروه دشمنان بگذشت و در چند فرسخی مکه به غاری پناهنده شود و پس از سه روز که دشمنان به هر سوی گشته و از دستگیری او نومید شده بودند، به مکه بازگشتند، از غار بیرون آمده راه یثرب را در پیش گرفت.

اهل یثرب که بزرگانشان پیش از آن به حضرت ایمان آورده و بیعت کرده بودند، مقدمش را آغوش باز پذیرفتند و جان و مال خودشان را در اختیارش گذاشتند.

آن حضرت برای اولین بار در شهر یثرب یک جامعه کوچک اسلامی تشکیل داده با طوایف یهود که در شهر و اطراف آن ساکن بودند و همچنین با قبایل نیرومند عرب آن نواحی پیمانها بست و به نشر دعوت اسلامی قیام فرمود و شهر یثرب به «مدینة الرسول» معروف شد.

اسلام روز به روز به سوی توسعه و ترقی پیش می‌رفت و مسلمانانی که در مکه در چنگال بیدادگری قریش گرفتار بودند تدریجا خانه و زندگی خود را رها کرده، به مدینه مهاجرت نمودند و پروانه وار به دور شمع وجود پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم گرد آمدند و «مهاجرین» نامیده شدند، چنانکه یاوران یثربی آن حضرت به «انصار» شهرت یافتند. اسلام با سرعت تمام پیشرفت می‌کرد ولی با این حال بت پرستان قریش و طوایف یهود حجاز از کار شکنی و ماجراجویی هیچگونه فروگذاری نمی‌کردند و به دستیاری گروه منافقین که در داخل جمعیت مسلمانان بودند و به هیچ سمت‌خاصی شناخته نمی‌شدند هر روز مصیبت تازه‌ای برای مسلمانان به وجود می‌آوردند، تا بالاخره کار به جنگ کشید و جنگهای بسیاری میان اسلام و وثنیت عرب و یهود اتفاق افتاد که در اغلب آنها پیروزی با لشگر اسلام بود. شما...Љbاین جنگها به هشتاد و چند جنگ بزرگ و کوچک می‌رسد و در همه جنگهای خونین بزرگ و بسیاری از جنگهای کوچک، گوی پیروزی به دست علی علیه السلام ربوده می‌شود و تنها کسی بود که هرگز در جنگی از آن همه جنگها پا به عقب نگذاشت و در همه این جنگها که در مدت ده سال پس از هجرت درگرفت از مسلمانان کمتر از دویست و از کفار کمتر از هزار تن کشته شده است.

در اثر فعالیت آن حضرت و فداکاریهای مهاجرین و انصار در مدت ده سال پس از هجرت، اسلام، شبه جزیره عربستان را فرا گرفت و نامه‌های دعوتی به پادشاهان کشورهای دیگر مانند ایران و روم و مصر و حبشه نوشته شد.

آن حضرت در زی فقرا می‌زیست و به فقر افتخار (۱۸) می‌کرد ولحظه‌ای از وقت‌خود را بیهوده نمی‌گذرانید بلکه وقت‌خود را سه بخش کرده بود: بخشی اختصاص به خدا داشت و با عبادت و یاد خدا می‌گذشت و بخشی به خود و اهل خانه و نیازمندیهای منزل می‌پرداخت و بخشی از آن مردم بود و در این بخش به نشر و تعلیم و معارف دینی و اداره امور جامعه اسلامی و اصلاح مفاسد آن و سعی در رفع حوایج مسلمین و تحکیم روابط داخلی و خارجی و سایر امور مربوطه می‌پرداخت.

آن حضرت پس از ده سال اقامت در مدینه در اثر سمی که زنی یهودی در غذای وی خورانیده بود، نقاهت پیدا نمود و پس از چند روز رنجوری، رحلت فرمود و چنانکه در روایاتی وارد است، آخرین کلمه‌ای که از زبانش شنیده شد، توصیه بردگان و زنان بود.

پیغمبر اکرم (ص) و قرآن

از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نیز مانند سایر پیغمبران معجزه می‌خواستند و آن حضرت نیز وجود معجزه را در پیغمبران تایید می‌کرد چنانکه در قرآن کریم بالصراحه تایید شده است.

از آن حضرت معجزات بسیاری رسیده که نقل برخی از آنها قطعی و قابل اعتماد می‌باشد ولی معجزه باقیه آن حضرت که هم اکنون زنده است همانا «قرآن کریم» است که کتاب آسمانی اوست. قرآن کریم کتابی است آسمانی که به شش هزار و چند صد آیه مشتمل است و به ۱۱۴ سوره بزرگ و کوچک تقسیم می‌شود. آیات کریمه قرآنی در مدت ۲۳ سال ایام بعثت و دعوت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم تدریجا نازل شده و کمتر از یک آیه تا یک سوره تمام، در حالات‌مختلف شب و روز، سفر و حضر و جنگ و صلح و روزهای سخت و لحظات آسودگی، وحی گردیده است.

قرآن کریم در آیات بسیاری با صراحت لهجه خود را معجزه معرفی می‌کند و عرب آن روز که به شهادت تاریخ به راقی‌ترین درجات فصاحت و بلاغت رسیده بود و در شیرینی زبان و روانی بیان پیشتازان میدان سخنوری شمرده می‌شدند به معارضه و مبارزه می‌طلبد و می‌گوید: اگر چنین می‌پندارید که قرآن کریم سخن بشر و ساخته خود محمد صلی الله علیه و آله و سلم است‌یا از کسی یاد گرفته و تعلیم یافته، مانند او را (۱۹) یا مانند ده سوره (۲۰) و یا حتی یک سوره (۲۱) از سوره‌های آن را

بیاورند و از هر وسیله ممکن در این کار استفاده کنند، سخنوران نامی عرب پاسخی که در برابر این درخواست آماده کردند این بود که گفتند قرآن سحر است و از عهده ما بیرون می‌باشد (۲۲). قرآن کریم تنها از راه فصاحت و بلاغت تحدی نمی‌کند و به معارضه نمی‌طلبد بلکه گاهی از جهت معنا نیز پیشنهاد معارضه می‌نماید و به نیروی فکری همه جن و انس تحدی می‌نماید، زیرا کتابی است که به برنامه کامل زندگی جهان انسانی مشتمل است و اگر به دقت کنجکاوی شود این برنامه وسیع و پهناور که هر گوشه و کنار اعتقادات و اخلاق و اعمال بیرون از شمار انسانیت را فرا گرفته و به تمام دقایق و جزئیات آن رسیدگی می‌نماید، همانا «حق» قرار داده و آن را «دین حق» نامیده (اسلام دینی است که مقررات آن از حق و صلاح واقعی سر چشمه می‌گیرد نه از خواست و تمایل اکثریت مردم یا دلخواه یک فرد توانا و فرمانروا).

اساس این برنامه وسیع گرامیترین کلمه حق که ایمان به خدای یگانه باشد، قرار داده شد و همه اصول و معارف از توحید استنتاج گردیده است و از آن پس پسندیده‌ترین اخلاق انسانی از اصول معارف استنتاج و جزء برنامه شده است.

و از آن پس کلیات و جزئیات بیرون از شمار اعمال انسانی و اوضاع و احوال فردی و اجتماعی بشر، بررسی و وظایف مربوط به آنها که از یگانه پرستی سرچشمه می‌گیرد تنظیم گشته است.

در آیین اسلام ارتباط و اتصال میان اصول و فروع به نحوی است که هر حکم فرعی از هر باب باشد اگر تجزیه و تحلیل شود به‌همان کلمه توحید تنها بر می‌گردد و کلمه توحید نیز با ترکیب همان احکام و مقررات فرعی حاصل می‌شود.

البته گذشته از تنظیم نهایی، چنین آیین پهناوری با چنین وحدت و ارتباط حتی تنظیم فهرست ابتدایی آن نیز از نیروی عادی یک نفر از بهترین حقوقدانان جهان در حال عادی بیرون است چه برسد به کسی که در زمان ناچیزی در میان هزاران گرفتاری جانی و مالی و شخصی و عمومی و جنگهای خونین و کار شکنیهای خارجی و داخلی قرار گیرد و بالاخره در برابر جهانی تنها بیفتد.

گذشته از اینکه پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم آموزگاری ندیده بود و خواند و نوشتن یاد نگرفته بود و پیش از دعوت (۲۳) دو سوم زندگی خود را در میان قومی بسر برده بود که از فرهنگ عاری بودند و بویی از مدنیت و حضارت نشنیده بودند و در زمینی بی آب و علف و هوایی سوزان با پست‌ترین شرایط زندگی می‌کردند و هر روز زیر سلطه یکی‌از دول همجوار خود می‌رفتند.

گذشته از اینها قرآن کریم از راه دیگر، تحدی می‌کند و آن این است که این کتاب تدریجا با شرایطی کاملا- مختلف و گوناگون از گرفتاری و آسودگی و جنگ و صلح و قدرت و ضعف و غیر آنها در مدت ۲۳ سال نازل شده است، اگر از جانب خدا نبود و ساخته و پرداخته بشر بود، تناقض و تضاد بسیاری در آن پدید می‌آمد و ناگزیر آخر آن از اولش بهتر و مترقی‌تر بود چنانکه لازمه تکامل تدریجی بشر همین است و حال آنکه آیات مکی این کتاب با آیات مدنی آن یکنواخت می‌باشد و آخرش از اولش متفاوت نیست و کتابی است متشابه الاجزاء و در قدرت بیان حیرت انگیز خود به یک نسق (۲۴) می‌باشد.

پی‌نوشتها

۱ - یعنی: «خدایی که به هر چیزی آفرینش ویژه‌اش را داده و پس از آن راهنمایی کرده (به سوی هدف زندگی و آفرینش)»، (سوره طه، آیه ۵۰)

۲ - سوره اعلی، آیه ۳۲.

۳ – یعنی: «هر کدام هدف و غایتی دارد که آن را در پیش می‌گیرد»، (سوره بقره، آیه ۱۴۸)
۴ – یعنی: «ما آسمانها و زمین و آنچه را که در میان آنهاستبرای اینکه بازی کنیم، نیافریدیم (بی هدف نیستند)، نیافریدیم آنها را مگر با آفرینش حق (هدف و غرضی در میان است) ولی بیشتر مردم نمی‌دانند»، (سوره دخان، آیه ۳۹)
۵ – افراد انسان حتی ساده‌ترین و بی‌فکرترین آنان به حسب طبع، دوست دارد که جهان انسانی، وضعی داشته باشد که همه با آسایش و صلح و صفا زندگی کنند و از نظر فلسفی خواستن و میل و رغبت و اشتها، اوصافی هستند اضافی و ارتباطی و به دو طرف قائمند مانند خواهان و خواسته و دوست دارنده و دوست داشته شده و روشن است اگر دوست داشتنی امکان نداشت، دوست داشتن آن معنا نداشت و بالاخره همه اینگونه به درک نقص برمی‌گردد و اگر کمال امکان نداشت، نقص معنا نداشت.
۶ – یعنی: «ما معیشت و زندگی مردم را در میانشان قسمت نمودیم (هر فرد متکفل بخشی از آن است) و برخی از ایشان را برتری دادیم تا بعضی از ایشان بعضی را تحت تسخیر بیاورند (چنانکه هر یک از کارگر و کارفرما با موقع اختصاص خود، دیگری را مسخر دارد و همچنین رئیس و مرؤوس و موجر و مستاجر و خریدار و فروشنده)»، (سوره زخرف، آیه ۳۲)
۷ – یعنی: «انسان، هلوع (حریص) آفریده شده وقتی که به وی شر و ناگواری مس کرد (رسید) جزع و وقتی که خیری به او برسد، دیگران را منع می‌کند»، (سوره معارج، آیه ۲۱)
۸ – یعنی: «ما وحی کردیم به سوی تو چنانکه وحی کردیم به سوی نوح و پیغمبرانی که‌بعد از او بودند... پیغمبرانی که نوید دهندگان و ترسانندگان بشر بودند برای اینکه پس از فرستادن پیغمبران، مردم بر خدا حجتی نداشته باشند (بدیهی است که اگر عقل در اتمام حجتخدا کافی بود، حاجتی به پیغمبران در اتمام حجت نبود)»، (سوره نساء، آیه ۱۶۲)
۹ – یعنی: «و پیغمبران را به سوی خود جمع‌آوری کردیم (به غیر ما نمی‌پردازند و از غیر ما اطاعت نمی‌کنند) و به راهی راست رسانیدیم»، (سوره انعام، آیه ۸۷)
۱۰ – یعنی: «تنها اوست که داننده غیب است و به غیب خود کسی را مسلط نمی‌کند مگر پسندیدگان را از پیغمبران و در این صورت از پس و پیش او (پیغمبر یا وحی) مراقبت کامل و رصدی به راه می‌اندازد که محققا پیامهای خدای خود را برسانند»، (سوره جن، آیه ۲۶ – ۲۸)
۱۱ – به مقدمه کتاب مراجعه شود.
۱۲ – یعنی: «و فرستادیم کتاب (قرآن) را به سوی تو به حق در حالی که کتابی (مانند تورات و انجیل) را که در برابر خود دارد تصدیق می‌کند و تسلط و برتری دارد سبتبه آن»، (سوره مائده، آیه ۴۸)
۱۳ – یعنی: «و تحقیقا قرآن کتابی است گرامی و از حریم خود منع کننده که هیچ باطلی را از پس و پیش نمی‌پذیرد»، (سوره حم سجده، آیه ۴۱ و ۴۲)
۱۴ – یعنی: «محمد پدر کسی از شماها نیستبلکه پیغمبر خدا و ختم کننده پیغمبران می‌باشد»، (سوره احزاب، آیه ۴۰)
۱۵ – یعنی: «و نازل کردیم به سوی تو کتاب را در حالی که روشن کننده هر چیز است». (سوره نحل، آیه ۸۹)
۱۶ – یعنی: «خدا تشریع فرمود برای شما از دین آنچه به نوح (ع) توصیه شده و آنچه را که به خودت وحی کردیم و آنچه را که به ابراهیم و موسی و عیسی (ع) توصیه شده است»، (سوره شوری، آیه ۱۳)
آیه در مقام امتنان است و معلوم است در این صورت اگر غیر از این پنج تن که در آیه ذکر شده‌اند اگر پیغمبر دیگری صاحب شریعتبود ذکر می‌شد.
۱۷ – یعنی: «و وقتی که از پیغمبران پیمانشان را گرفتیم و از تو و ابراهیم و موسی و عیسی و از ایشان پیمان محکمی گرفتیم»،

(سوره احزاب، آیه ۷)

۱۸ – در روایت مشهور می‌فرماید: «الفقر فخری»، (در مطالب این فصل به کتاب سیره ابن هشام، سیره حلبی، بحار، ج ۶ و غیر آن مراجعه شود)

۱۹ – چنانکه می‌فرماید: فلیاتوا بحدیث مثله ان کانوا صادقین

یعنی: «اگر راست می گویند سخنی مانند قرآن بیاورند»، (سوره طور، آیه ۳۴)

۲۰ – چنانکه می‌فرماید: ام یقولون افتراه قل فاتوا بعشر سور مثله مفتریات و ادعوا من استطعتم من دون الله یعنی: «بلکه می گویند: محمد قرآن را به خدا تهمت‌بسته، بگو بنا بر این، ده سوره افترایی مانند قرآن بیاورید و از هر که می‌توانید استمداد کنید»، (سوره هود، آیه ۱۳)

۲۱ – چنانکه می‌فرماید: ام یقولون افتراه قل فاتوا بسورهٔ مثله

یعنی: «بلکه می گویند: قرآن دروغی است که به خدا بسته، بگو بنابر این، یک سوره مانند قرآن بیاورید»، (سوره یونس، آیه ۳۸)

۲۲ – چنانکه از یکی از سخنوران عرب نقل می کنند: فقال ان هذا الا سحر یؤثر ان هذاالا قول البشر

یعنی: «(ولید پس از فکر بسیار، پشت‌به حق کرده و سرکشی نموده) گفت: این قرآن جز سحر (جذاب) نیست این قرآن جز سخن بشر نیست»، (سوره مدثر، آیه ۲۴ و ۲۵)

۲۳ – چنانکه از زبان پیغمبر اکرم (ص) می‌فرماید: فقد لبثت فیکم عمرا من قبله افلا تعقلون

یعنی: «من در میان شما پیش از نبوت و نزول قرآن، عمری بوده و گذرانیده‌ام آیا تعقل نمی کنید؟» (سوره یونس، آیه ۱۶)

و می‌فرماید: و ما کنت تتلوا من قبله من کتاب و لا تخطه بیمینک یعنی: «تو پیش از نزول قرآن نوشته‌ای را نمی‌خواندی و به دست‌خود نمی‌نوشتی»، (سوره عنکبوت، آیه ۴۸)

و باز می‌فرماید: و ان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فاتوا بسورهٔ من مثله

یعنی: «و اگر از قرآنی که به بنده خودمان نازل کردیم در شک می‌باشید، یک سوره از شخصی که در شرایط وجود (نخواندن و ننوشتن و مربی ندیدن) مانند محمد باشد بیاورید تا معلوم شود که قرآن سخن خدا نیست»، (سوره بقره، آیه ۲۳)

۲۴ – چنانکه می‌فرماید: افلا یتدبرون القرآن و لو کان من عند غیر الله لوجدوا فیه اختلافا کثیرا.

یعنی: «آیا در قرآن تدبر نمی کنند؟ و اگر از پیش غیر خدا بود در آن اختلاف بسیاری می‌یافتند»، (سوره نساء، آیه ۸۲)

کتاب: شیعه در اسلام ص ۱۲۸

نویسنده: علامه طباطبایی

عقاید – معاد شناسی

ترکیب انسان از روح و بدن

کسانی که به معارف اسلامی تا اندازه‌ای آشنایی دارند می‌دانند که در خلال بیانات کتاب و سنت، سخن روح و جسم یا نفس و بدن بسیار به میان می‌آید و یا اینکه تصور جسم و بدن که به کمک حس درک می‌شود تا اندازه‌ای آسان است و تصور روح و نفس، خالی از ابهام و پیچیدگی نیست.

اهل بحث از متکلمین و فلاسفه شیعه و سنی در حقیقت «روح»، نظریات مختلفی دارند ولی تا اندازه‌ای مسلم است که روح و بدن در نظر اسلام دو واقعیت مخالف همدیگر می‌باشند. بدن به واسطه مرگ، خواص حیات را از دست می‌دهد و تدریجا متلاشی می‌شود ولی روح نه اینگونه استبلکه حیات بالاصاله از آن روح است و تا روح به بدن متعلق است، بدن نیز از وی کسب حیات می کند و هنگامی که روح از بدن مفارقت نمود و علقه خود را برید (مرگ) بدن از کار می‌افتد و «روح» همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد. آنچه با تدبر در آیات قرآن کریم و بیانات ائمه اهل بیت علیهم السلام به دست می‌آید این است که روح انسانی پدیده‌ای است غیر عادی که با پدیده بدن، یک نوع همبستگی و یگانگی دارد. خدای متعال در کتاب خود می‌فرماید: لقد خلقنا الانسان من سلالة من طین ثم جعلناه نطفة فی قرار مکین ثم خلقنا النطفة علقة و خلقنا العلقه مضغة فخلقنا المضغة عظاما فکسونا العظام لحما ثم انشاناه خلقا آخر (۱)

یعنی: «تحقیقا ما انسان را از خلاصه‌ای که از گل گرفته شده بود آفریدیم، سپس او را نطفه‌ای قرار دادیم در جایگاه آرامی، سپس نطفه را خونی بسته کردیم پس خون بسته را گوشتی جویده شده کردیم، سپس گوشت جویده شده را استخوانهایی کردیم، پس استخوانها را گوشت پوشانیدیم پس از آن او را آفریده دیگری بی سابقه قرار دادیم».

از سیاق آیات روشن است که صدر آیات، آفرینش تدریجی مادی را وصف می کند و در ذیل که به پیدایش روح یا شعور و اراده اشاره می کند آفرینش دیگری را بیان می کند که با نوع آفرینش قبلی مغایر است.

و در جای دیگر در پاسخ استبعاد منکرین معاد به این مضمون که انسان پس از مرگ و متلاشی شدن بدن و گم شدن او در میان اجزای زمین چگونه آفرینش تازه‌ای پیدا کرده انسان نخستین می‌شود، می‌فرماید: «بگو فرشته مرگ، شما را از ابدانتان می گیرد پس از آن به سوی خدای خودتان بر می گردید، یعنی آنچه پس از مرگ‌متلاشی گشته و در میان اجزای زمین گم می‌شود، بدنهای شماست ولی خودتان (ارواح) به دست فرشته مرگ از بدنهایتان گرفته شده‌اید و پیش ما محفوظید» (۲).

گذشته از اینگونه آیات، قرآن کریم با بیانی جامع، مطلق روح را غیر مادی معرفی می کند، چنانکه می‌فرماید: «از تو حقیقت روح را می‌پرسند بگو روح از سنخ امر خدای من است» (۳).

و در جای دیگر در معرفی امر خود می گوید: «امر خدا وقتی که چیزی را خواست این است و بس که بفرماید بشو، آن چیز بی توقف می‌شود و ملکوت هر شیء همین است» (۴).

و مقتضای این آیات آن است که فرمان خدا در آفرینش اشیاء، تدریجی نیست و در تحت تسخیر زمان و مکان نمی‌باشد، پس روح که حقیقتی جز فرمان خداوند ندارد مادی نیست. و در وجود خود خاصیت مادیت را که تدریج و زمان و مکان است ندارد.

بحث در حقیقت «روح» از نظر دیگران

کنجکاوی عقلی نیز نظریه قرآن کریم را درباره روح، تایید می کند. هر یک از ما افراد انسان از خود حقیقتی را درک می‌نماید که از آن به «من» تعبیر می کند و این درک، پیوسته در انسان موجود است، حتی گاهی سر و دست و پا و سایر اعضا حتی همه بدن خود را فراموش می کند ولی تا خود هست، خود «من» از درک او بیرون نمی‌رود این (مشهود) چنانکه مشهود است قابل انقسام و تجزی‌نیست و با اینکه بدن انسان پیوسته در تغییر و تبدیل است و امکنه مختلف برای خود اتخاذ می کند و زمانهای گوناگون بر وی می گذرد، حقیقت نامبرده «من» ثابت است و در واقعیت‌خود تغییر و تبدیل نمی‌پذیرد و روشن است که اگر مادی بود خواص مادیت را که انقسام و تغییر زمان و مکان می‌باشد می‌پذیرفت.

آری بدن همه این خواص را می‌پذیرد و بواسطه ارتباط و تعلق روحی این خواص به روح نیز نسبت داده می‌شود ولی با کمترین توجهی برای انسان آفتابی می‌شود که این دم و آن دم و از اینجا و آنجا و این شکل و آن شکل و این سوی و آن سوی، همه از خواص بدن می‌باشد و روح از این خواص منزه است و هر یک از این پیرایه‌ها از راه بدن به وی می‌رسد.
نظیر این بیان در خاصه درک و شعور «علم» که از خواص «روح» است جاری می‌باشد و بدیهی است که اگر علم خاصه مادی بود به تبع ماده انقسام و تجزی و زمان و مکان را می‌پذیرفت.
البته این بحث عقلی دامنه دراز و پرسشها و پاسخهای بسیاری به دنبال خود دارد که از گنجایش این کتاب بیرون است و این مقدار از آن بحث در اینجا به عنوان اشاره گذاشته شد و برای استقصای بحث‌باید به کتب فلسفی اسلامی مراجعه نمود.

مرگ از نظر اسلام

در عین اینکه نظر سطحی، مرگ انسان را نابودی وی فرض می کند و زندگی انسان را تنها همین زندگی چند روزه که در میان زایش‌و در گذشت، محدود می‌باشد، می‌پندارد، اسلام مرگ را انتقال انسان از یک مرحله زندگی به مرحله دیگری تفسیر می‌نماید. به نظر اسلام، انسان زندگانی جاویدانی دارد که پایانی برای آن نیست و مرگ که جدایی روح از بدن می‌باشد، وی را وارد مرحله دیگری از حیات می کند که کامروایی و ناکامی در آن بر پایه نیکوکاری و بد کاری در مرحله زندگی پیش از مرگ استوار می‌باشد.
پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می‌فرماید: «گمان مبرید که با مردن نابود می‌شوید بلکه از خانه‌ای به خانه دیگری منتقل می‌شوید» (۵).

برزخ

طبق آنچه از کتاب و سنت استفاده می‌شود انسان در فاصله میان مرگ و رستاخیز عمومی، یک زندگانی محدود و موقتی دارد که برزخ و واسطه میان حیات دنیا و حیات آخرت است (۶).
انسان پس از مرگ از جهت اعتقاداتی که داشته و اعمال نیک و بدی که در این دنیا انجام داده مورد باز پرسی خصوصی قرار می گیرد و پس از محاسبه اجمالی، طبق نتیجه‌ای که گرفته شد به یک زندگی شیرین و گوارا یا تلخ و ناگوار محکوم گردیده با همان زندگی در انتظار روز رستاخیز عمومی به سر می‌برد (۷).
حال انسان در زندگی برزخی بسیار شبیه است‌به حال کسی که برای رسیدگی اعمالی که از وی سر زده به یک سازمان قضایی احضارشود و مورد بازجویی و باز پرسی قرار گرفته به تنظیم و تکمیل پرونده‌اش بپردازند، آنگاه در انتظار محاکمه در ازداشت‌بسر برد.
روح انسان در برزخ، به صورتی که در دنیا زندگی می کرد، بسر می‌برد اگر از نیکان است از سعادت و نعمت و جوار پاکان و مقربان درگاه خدا بر خوردار می‌شود و اگر از بدان است در نقمت و عذاب و مصاحبت‌شیاطین و پیشوایان ضلال می گذراند.
خدای متعال در وصف حال گروهی از اهل سعادت می‌فرماید:
و لا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله امواتا بل احیاء عند ربهم یرزقون فرحین بما آتیهم الله من فضله و یستبشرون بالذین لم یلحقوا بهم من خلفهم ان لا خوف علیهم و لا یحزنون یستبشرون بنعمۀ من الله و فضل و ان الله لا یضیع اجر المؤمنین (۸).
یعنی: «البته گمان مبر (ای پیغمبر) کسانی که در راه خدا کشته شده‌اند، مرده‌اند بلکه زنده‌اند و پیش خدای خودشان (در مقام

قرب) روزی داده می‌شوند از آنچه خدا از فضل خود به ایشان داده شاد هستند و به کسانی از مؤمنین که به دنبالشان می‌باشند و هنوز به ایشان نرسیده‌اند مژده می‌دهند که هیچگونه ترس و اندوهی بر ایشان نیست. مژده می‌دهند با نعمت و فضل (وصف نشدنی) خدا و اینکه خدا مزد و پاداش مؤمنان را ضایع و تباه نمی‌کند».

و در وصف حال گروهی دیگر که در زندگی دنیا از مال و ثروت خود استفاده مشروع نمی‌کنند، می‌فرماید: حتی اذا جاء احدهمالموت قال رب ارجعون لعلی اعمل صالحا فیما ترکت کلا انها کلمهٔ هو قائلها و من ورائهم برزخ الی یوم یبعثون (۹).

یعنی: «تا آن دم که به یکی از آنان مرگ می‌رسد می‌گوید خدایا! مرا (به دنیا) برگردانید شاید در ترکه خود کار نیکی انجام دهم، نه هرگز این سخنی است که او می‌گوید (به سخنش گوش داده نمی‌شود) و در پیش‌شان برزخی است که تا روز رستاخیز ادامه دارد».

روز قیامت – رستاخیز

در میان کتب آسمانی، قرآن کریم تنها کتابی است که از روز «رستاخیز» به تفصیل سخن رانده و در عین اینکه تورات نامی از این روز به میان نیاورده و انجیل جز اشاره مختصری ننموده در قرآن کریم در صدها مورد با نامهای گوناگون، روز رستاخیز را یاد کرده و سرنوشتی را که جهان و جهانیان در این روز دارند، گاهی به اجمال و گاهی به تفصیل بیان نموده است.

و بارها تذکر داده که ایمان به روز جزا (روز رستاخیز) همتراز ایمان به خدا و یکی از اصول سه گانه اسلام است که فاقد آن (منکر معاد) از آیین اسلام خارج و سرنوشتی جز هلاکت ابدی ندارد.

و حقیقت امر نیز همین است، زیرا اگر از جانب خدا حسابی در کار و جزاء و پاداشی در پیش نباشد، دعوت دینی که مجموعه‌ای از فرمانها خدا و اوامر و نواهی اوست، کمترین اثری در بر نخواهد داشت و وجود و عدم دستگاه نبوت و تبلیغ در اثر، مساوی خواهدبود بلکه عدم آن بر وجودش رجحان خواهد داشت، زیرا پذیرفتن دین و پیروی از مقررات شرع و آیین، خالی از کلفت و سلب آزادی نیست و در صورتی که متابعت آن اثری در بر نداشته باشد هرگز مردم زیر بار آن نخواهند رفت و از آزادی طبیعی دست‌بر نخواهند داشت.

و از اینجا روشن می‌شود که اهمیت تذکر و یاد آوری روز رستاخیز، معادل با اهمیت اصل دعوت دینی است.

و هم از اینجا روشن می‌شود که ایمان به روز جزاء مهمترین عاملی است که انسان را به ملازمت تقوا و اجتناب اخلاق ناپسندیده و گناهان بزرگ وادار می‌کند چنانکه فراموش ساختن یا ایمان نداشتن به آن، ریشه اصلی هر بزه و گناهی است.

خدای متعال در کتاب خود می‌فرماید: ان الذین یضلون عن سبیل الله لهم عذاب شدید بما نسوا یوم الحساب (۱۰)

یعنی: «کسانی که از راه خدا بیرون رفته و گمراه می‌شوند، برای ایشان عذابی سخت در مقابل اینکه روز حساب را فراموش کردند».

چنانکه پیداست در آیه کریمه، فراموشی روز حساب منشا هر گمراهی گرفته شده است. تامل در آفرینش انسان و جهان و همچنین در غرض و هدف شرایع آسمانی در پیش بودن چنین روزی (روز رستاخیز) را روشن می‌سازد.

ما وقتی در کارهایی که در آفرینش تحقق می‌پذیرد، دقیق می‌شویم می‌بینیم که هیچ کاری (که به طور ضرورت به نوعی ازحرکت نیز مشتمل است) بدون غایت و هدف ثابت انجام نمی‌یابد و هرگز خود کار به طور اصالت و استقلال مقصود و مطلوب نیست‌بلکه پیوسته مقدمه هدف و غایتی است و بپاس آن مطلوب می‌باشد حتی در کارهایی که به نظر سطحی بی غرض شمرده می‌شوند مانند افعال طبیعی و بازیهای بچگانه و نظایر آنها اگر به دقت نگاه کنیم غایتها و غرضهایی مناسب نوع

کـار می‌یـابیم چنانکه در کارهای طبیعی که عموما از قبیل حرکت می‌باشـد غایتی که حرکت‌به سوی آن است غایت و غرض آن است و در بازیهای بچگانه مناسب نوع بازی غایتی است‌خیالی و وهمی که مطلوب از بازی همانا رسیدن بدان است.
البته آفرینش انسان و جهان، کار خـداست و خدا منزه است از اینکه کار بیهوده و بی‌هدف انجام دهد و دائما بیافریند و روزی دهـد و بمیراند و باز بیافریند و روزی دهد و بمیراند و همچنین درست کند و به هم زند بی‌اینکه از این آفرینش غایت ثابتی را بخواهد و غرض پا برجایی را تعقیب کند.
پس ناچـار برای آفرینش جهـان و انسـان، هـدف و غرض ثابتی در کار است و البته سود و فائـده آن به خـدای بی‌نیاز نخواهد برگشت و هر چه باشـد به سوی آفریـده‌ها عایـد خواهـد شـد، پس بایـد گفت که جهان و انسان به سوی یک آفرینش ثابت و وجود کاملتری متوجهند که فنا و زوال نپذیرد.
و نیز وقتی که از نظر تربیت دینی در حال مردم دقیق می‌شویم می‌بینیم که در اثر راهنمائی خـدایی و تربیت دینی، مردم به دون گروه نیکوکاران و بدکاران منقسم می‌شوند، با این حال در این نشاه زندگی تمیز و امتیازی در کار نیست‌بلکه بالعکس و علی الا ـغلب پیشـرفت وموفقیت از آن بـدکاران و سـتمکاران می‌باشـد و نیکوکـاری تـوام بـا گرفتـاری و بدگـذرانی و هر گـونه محرومیت و ستمکشی می‌باشد.
در این صورت، مقتضـای عـدل الهی آن است که نشـاه دیگری وجود داشـته باشـد که در آن نشاه هر یک از دو دسـته نامبرده جزای عمل خود را بیابنـد و هر کدام مناسب حال خود زندگی کنند. خدای متعال در کتاب خود به این دو حجت اشاره نموده می‌فرماید: و ما خلقنا السموات و الارض و ما بینهما لا عبین ما خلقناهما الا بالحق و لکن اکثرهم لا یعلمون (۱۱).
یعنی: «ما آسـمان و زمین و آنچه را که در میان آنهاست‌بیهوده نیافریـدیم[آنها را جز به حق و از روی حکمت و مصـلحت‌خلق نکردیم و لکن اکثر این مردم آگاه نیسـتند] (این احتمال دور از خرد، گمان کسانی است که به خـدا کافر شدنـد، وای به حال این کافران از آتش که به کفار وعـده داده شـده! آیا ما کسانی را که ایمان آوردنـد و کارهای نیک کردنـد مانند کسانی قرار خواهیم داد که در زمین افساد می‌کنند؟ یا پرهیزکاران را مانند اهل فجور قرار خواهیم داد؟)».
و در جای دیگر که هر دو حجت را در یک آیه جمع نموده، می‌فرمایـد: ام حسب الذین اجترحوا السیئآت ان نجعلهم کالذین آمنوا و عملوا الصالحـات سواء محیـاهم و ممـاتهم ساء ما یحکمون و خلق الله السـموات و الارض بالحق و لتجزی کل نفس بما کسبت و هم لا یظلمون (۱۲).
یعنی: «آیا کسانی که به جرم و جنایتها پرداخته‌انـد، گمان‌می‌برنـد که ما آنان را ماننـد کسانی که ایمان آورده و کارهای نیک انجام داده‌اند قرار خواهیم داد؟ به طوری که زندگی و مرگشان برابر باشد، بد حکمی است که می‌کنند! خدا آسـمانها و زمین را آفرید به حق (نه بیهوده) و برای اینکه هر نفس به آنچه با عمل خود کسب کرده جزا داده شود بی‌اینکه به مردم ستم شود».

بیان دیگر

در بحث ظـاهر و بـاطن قرآن در بخش دوم کتـاب اشـاره کردیم که معارف اسـلامی در قرآن کریم، از راههای گوناگون بیان شده است و راههای نامبرده به طور کلی به دو طریق ظاهر و باطن منقسم می‌شود.
بیان از طریق ظاهر بیانی است که مناسب سطح افکار ساده عامه می‌باشد به خلاف طریق باطن که اختصاص به خاصه دارد و با روح حیات معنوی درک می‌شود.
بیـانی که از طریق ظـاهر سرچشـمه می‌گیرد خـدای متعال را فرمانروای علی الاطلاق جهان آفرینش معرفی می‌کنـد که سراسر

جهان ملك اوست، خداوند جهان فرشتگان بسيار بيرون از شمار آفريد كه فرمانبران و مجريان اوامرى هستند كه به هر سوى جهان صادر مى‌فرمايد و هر بخش از آفرينش و نظام آن ارتباط به گروه خاصى از فرشتگان دارد كه موكل آن بخش هستند.
نوع انسان از آفريدگان و بندگان او هستند كه بايد از اوامر و نواهى او پيروى و فرمانبردارى كنند و پيغمبران حاملان پيامها و آورنده شرايع و قوانين او هستند كه به سوى مردم فرستاده و جريان آنها را خواسته است. خداى متعال از اين روى كه به ايمان و اطاعت، وعده ثواب و پاداش نيك داده و به كفر و معصيت، وعيد عقاب و سزاى بد داده و چنانكه فرموده، خلف وعده نخواهد نمود و از اين روى كه عادل است و مقتضاى عدل او اين است كه در نشاه ديگرى دو گروه نيكوكاران و بدكاران را كه در اين نشاه، موافق خوبى و بدى خود زندگى نمى‌كنند از هم جدا كرده خوبان را زندگى خوب و گوارا و بدان را زندگى بد و ناگوار عطا نمايد.
خداى متعال به مقتضاى عدل خود و وعده‌اى كه فرموده گروه انسان را كه در اين نشاه مى‌باشند بدون استثنا پس از مرگ دوباره زنده مى‌كند و به جزئيات اعتقادات و اعمالشان رسيدگى حقيقى مى‌نمايد و ميان ايشان بحق قضاوت و داورى مى‌فرمايد و در نتيجه حق هر ذيحق را به وى مى‌رساند و داد هر مظلومى را از ظالمش مى‌گيرد و پاداش عمل هر كس را به خودش مى‌دهد، گروهى به بهشت جاودان و گروهى به دوزخ جاودان محكوم مى‌شوند.
اين بيان ظاهرى قرآن كريم است و البته راست و درست مى‌باشد ولى از موادى كه مولود تفكر اجتماعى انسان است تاليف و تنظيم شده تا فايده‌اش عمومى‌تر و شعاع عملش وسيعتر باشد.
كسانى كه در ساحت‌حقايق جاى پاى و به زبان باطنى قرآن كريم تا اندازه‌اى آشنايى دارند، از اين بيانات مطالبى مى‌فهمند كه بسى بالاتر از سطح فهم ساده و همگانى است و قرآن كريم نيز در خلال بيانات روان خود گاهگاهى به آنچه مقصد باطنى اين بيانات است، گوشه‌اى مى‌زند.
قرآن با اشاره‌هاى گوناگون خود، اجمالا مى‌رساند كه جهان‌آفرينش با همه اجزاى خود كه يكى از آنها انسان است، با سير تكوينى خود (كه پيوسته رو به كمال است) به سوى خدا در حركت است و روزى خواهد رسيد كه به حركت‌خود خاتمه داده، در برابر عظمت و كبرياى خدايى، انيت و استقلال خود را بكلى از دست مى‌دهد.
انسان نيز كه يكى از اجزاى جهان و تكامل اختصاصى وى از راه شعور و علم است، شتابان به سوى خداى خود در حركت مى‌باشد و روزى كه حركت‌خود را به آخر رسانيد حقانيت و يگانگى خداى بيگانه را عيانا مشاهده خواهد نمود. او خواهد ديد كه قدرت و ملك و هر صفت كمال در انحصار ذات مقدس خداوندى است و از همين راه حقيقت هر شىء چنانكه هست‌بر وى مكشوف خواهد شد.
اين نخستين منزل از جهان ابديت است، اگر انسان به واسطه ايمان و عمل صالح در اين جهان ارتباط و اتصال و الفت و انس با خدا و نزديكان او داشته باشد با سعادتى كه هرگز به وصف نمى‌آيد در جوار خداى پاك و صحبت پاكان عالم بالا بسر مى‌برد و اگر به واسطه دلبستگى و پايبندى به زندگى اين جهان و لذايذ گذران و بى‌پايه آن از عالم بالا بريده و انس و الفتى به خداى پاك و پاكان درگاهش نداشته باشد گرفتار عذابى دردناك و بدبختى ابدى خواهد شد.
درست است كه اعمال نيك و بد انسان در اين نشاه گذران است و از ميان مى‌رود ولى صور اعمال نيك و بد در باطن انسان مستقر مى‌شود و هر جا برود همراه اوست و سرمايه زندگى شيرين يا تلخ آينده او مى‌باشد. مطالب گذشته را مى‌توان از آيات ذيل استفاده نمود، خداى متعال مى‌فرمايد: ان الى ربك الرجعى (١٣)
يعنى: «برگشت مطلقا به سوى خداى توست».

و می‌فرماید: الا الی الله تصیر الامور (۱۴)
یعنی: «آگاه باشید همه امور به سوی خدا برمی‌گردد»
و می‌فرماید: و الامر یومئذ لله (۱۵)
یعنی: «امروز امر یکسره از آن خداست».
یا ایتها النفس المطمئنهٔ ارجعی الی ربک راضیهٔ مرضیهٔ فادخلی فی عبادی و ادخلی جنتی (۱۶)
یعنی: «ای نفس که اطمینان و آرامش یافته‌ای (با یاد خدا) به سوی خدای خود برگرد، در حالی که خشنودی و از تو خشنود شده، پس داخل شو در میان بندگان من و داخل شو در بهشت من».
و در حکایت‌خطابی که روز قیامت‌به بعضی از افراد بشر می‌شود می‌فرماید: لقد کنت فی غفلهٔ من هذا فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید (۱۷)
یعنی: «تو از اینها که مشاهده می‌کنی در غفلت‌بوده‌ای اینک پرده را از پیش شمت‌برداشتیم و در نتیجه چشم تو امروز تیزبین است».
در مورد تاویل قرآن کریم (حقایقی که قرآن کریم از آنها سرچشمه می‌گیرد) می‌فرماید: هل ینظرون الا تاویله یوم یاتی تاویله‌یقول الذین نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق فهل لنا من شفعاء فیشفعوا لنا او نرد فنعمل غیر الذی کنا نعمل قد خسروا انفسهم و ضل عنهم ما کانوا یفترون (۱۸).
یعنی: «آیا کسانی که قرآن را نمی‌پذیرند، جز تاویل آن چیزی را منتظرند روزی که تاویلش مشهود می‌شود، کسانی که قبلا آن را فراموش کرده‌اند خواهند گفت: پیغمبران خدای ما، به حق آمدند پس آیا برای ما نیز شفاعت کنندگانی هستند که برای ما شفاعت کنند یا اینکه برگردانده شویم (به دنیا) و عملی غیر از آن عمل که انجام می‌دادیم، انجام دهیم؟ اینان نفسهای خود را زیان کردند و افترایی که می‌بستند گم نمودند».
و می‌فرماید: یومئذ یوفیهم الله دینهم الحق و یعلمون ان الله هو الحق المبین (۱۹).
یعنی: «در چنین روزی خدا پاداش واقعی ایشان را می‌دهد و می‌دانند که خدا واقعیتی آشکار و بی‌پرده است و بس».
و می‌فرماید: یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه (۲۰).
یعنی: «ای انسان تو با رنج‌به سوی خدای خود در کوشش می‌باشی پس او را ملاقات خواهی کرد».
و می‌فرماید: من کان یرجوا لقاء الله فان اجل الله لآت (۲۱)
یعنی: «هر که ملاقات خدا را امیدوار باشد موقعی را که خدابرای ملاقات مقرر فرموده خواهد آمد».
و می‌فرماید: فمن کان یرجوا لقاء ربه فلیعمل عملا صالحا و لا یشرک بعبادهٔ ربه احدا (۲۲).
یعنی: «پس هر که به ملاقات‌خدای خود امیدوار باشد باید عمل صالح (کار سزاوار) بکند و در پرستش خدای خود کسی را شریک ننماید».
و می‌فرماید: یا ایتها النفس المطمئنهٔ ارجعی الی ربک راضیهٔ مرضیهٔ فادخلی فی عبادی و ادخلی جنتی (۲۳).
و می‌فرماید: فاذا جاءت الطامهٔ الکبری یوم یتذکر الانسان ما سعی و برزت الجحیم لمن یری فاما من طغی و آثار الحیوهٔ الدنیا فان الجحیم هی الماوی و اما من خاف مقام ربه و نهی النفس عن الهوی فان الجنهٔ هی الماوی (۲۴).
یعنی: «وقتی که بزرگترین داهیه (روز رستاخیز) رسید روزی که انسان هر گونه تلاش و کوشش خود را به یاد می‌آورد و آتشی که برای عذاب روشن شده آشکار گردید، (مردم دو گروه می‌شوند) اما کسی که طغیان نموده و زندگی دنیا را برای

خود انتخاب نمود، آتش نامبرده جایگاه اوست و اما کسی که از مقام خدای خود ترسیده و نفس خود را از هوای دلخواه ناپسند نهی کرد، بهشت جایگاه اوست و بس».

و در بیان هویت جزای اعمال می‌فرماید: یا ایها الذین کفروا لا- تعتذروا الیوم انما تجزون ما کنتم تعملون (۲۵). یعنی: «ای کسانی که کافر شدید اعتذار مجویید، امروز (روز رستاخیز) جزایی که به شما داده می‌شود همان خود اعمالی است که انجام می‌دادید».

استمرار و توالی آفرینش

این جهان آفرینش که مشهود ماست، عمر بی‌پایان ندارد و روزی خواهد رسید که بساط این جهان و جهانیان برچیده شود چنانکه قرآن همین معنا را تایید می‌کند، خدای متعال می‌فرماید: ما خلقنا السموات و الارض و ما بینهما الا بالحق و اجل مسمی (۲۶).

یعنی: «نیافریدم آسمانها و زمین و آنچه را که در میان آنهاست مگر بحق و اجل معین (برای مدت محدود و معینی که نام برده شده است)».

و آیا پیش از پیدایش این جهان فعلی و نسل موجود انسانی، جهان دیگری آفریده شده و انسانی بوده است؟ آیا پس از بر چیده شدن بساط جهان و جهانیان که قرآن کریم نیز از آن خبر می‌دهد، جهان دیگری به وجود خواهد آمد و انسانی آفریده خواهد شد، پرسشهایی است که پاسخ صریح آنها را در قرآن کریم نمی‌توان یافت، جز اشاراتی، ولی در روایاتی که از ائمه اهل بیت نقل شده، به این پرسشها پاسخ مثبت داده شده است (۲۷)

پی‌نوشتها

۱ – سوره مؤمنون، آیه ۱۲ – ۱۴.

۲ – سوره سجده، آیه ۱۱.

۳ – سوره اسری، آیه ۸۵.

۴ – سوره یس، آیه ۸۳.

۵ – بحار، ج ۳، ص ۱۶۱ از اعتقادات صدوق.

۶و ۷ – بحار، ج ۲، باب البرزخ.

۸ – سوره آل عمران، آیه ۱۶۹.

۹ – سوره مؤمنون، آیه ۹۹ و ۱۰۰.

۱۰ – سوره ص، آیه ۲۶.

۱۱ – سوره دخان، آیه ۳۸.

۱۲ – سوره جاثیه، آیه ۲۱ و ۲۲.

۱۳ – سوره علق، آیه ۸.

۱۴ – سوره شوری، آیه ۵۳.

۱۵ – سوره انفطار، آیه ۱۹.

۱۶ – سوره فجر، آیه ۲۷ – ۳۰.
۱۷ – سوره ق، آیه ۲۲.
۱۸ – سوره اعراف، آیه ۵۳.
۱۹ – سوره نور، آیه ۲۵.
۲۰ – سوره انشقاق، آیه ۶.
۲۱ – سوره عنکبوت، آیه ۵.
۲۲ – سوره کهف، آیه ۱۱۰.
۲۳ – سوره فجر، آیه ۲۷ – ۳۰.
۲۴ – سوره نازعات، آیه ۳۴ – ۴۱.
۲۵ – سوره تحریم، آیه ۷.
۲۶ – سوره احقاف، آیه ۳.
۲۷ – بحار چاپ کمپانی، ج ۱۴، ص ۷۹.
کتاب: شیعه در اسلام ص ۱۵۱
نویسنده: علامه طباطبایی

عقاید – امام شناسی

معنای امام

امام و پیشوا به کسی گفته می‌شود که پیش جماعتی افتاده رهبری ایشان را در یک مسیر اجتماعی یا مرام سیاسی یا مسلک علمي یا دینی به عهده گیرد و البته به واسطه ارتباطی که با زمینه خود دارد در وسعت و ضیق، تابع زمینه خود خواهد بود.
آیین مقدس اسلام (چنانکه از فصلهای گذشته روشن شد) زندگانی عموم بشر را از هر جهت در نظر گرفته، دستور می‌دهد، از جهت‌حیات معنوی مورد بررسی قرار داده و راهنمایی می‌کند و در حیات صوری نیز از جهت زندگی فردی و اداره آن مداخله می‌نماید چنانکه از جهت زندگی اجتماعی و زمامداری آن (حکومت) مداخله می‌نماید.
بنابر جهاتی که شمرده شد، امت و پیشوائی دینی در اسلام از سه جهت ممکن است مورد توجه قرار گیرد: از جهت‌حکومت اسلامی و از جهت‌بیان معارف و احکام اسلام و از جهت رهبری و ارشاد حیات معنوی. شیعه معتقد است که چنانکه جامعه اسلامی به هر سه جهت نامبرده نیازمندی ضروری دارد، کسی که متصدی اداره جهات نامبرده است و پیشوائی جماعت را در آن جهات به عهده دارد، از ناحیه خدا و رسول باید تعیین شود و البته پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نیز به امر خدا تعیین فرموده است.

امامت و جانشینی پیغمبر اکرم (ص) و حکومت اسلامی

انسان با نهاد خدادادی خود بدون هیچگونه تردید، درک می‌کند که هرگز جامعه متشکلی مانند یک کشور یا یک شهر یا ده یا قبیله و حتی یک خانه که از چند تن انسان تشکیل یابد، بدون سرپرست و زمامداری که چرخ جامعه را به کار اندازد و اراده

او به اراده‌های جزو حکومت کند و هر یک از اجزای جامعه را به وظیفه اجتماعی خود وادارد، نمی‌تواند به بقای خود ادامه دهد و در کمترین وقتی اجزای آن جامعه متلاشی شده وضع عمومیش به هرج و مرج گرفتار خواهد شد.
به همین دلیل کسی که زمامدار و فرمانروای جامعه‌ای است (اعم از جامعه بزرگ یا کوچک) و به سمت‌خود و بقای جامعه عنایت دارد، اگر بخواهد به طور موقت‌یا غیر موقت از سر کار خود غیبت کند البته جانشینی به جای خود می گذارد و هرگز حاضر نمی‌شود که قلمرو فرمانروایی و زمامداری خود را سر خود رها کرده از بقا و زوال آن چشم پوشد.
رئیس خانواده‌ای که برای سفر چند روزه یا چند ماهه می‌خواهد خانه و اهل خانه را وداع کند، یکی از آنان را (یا کسی دیگررا) برای خود جانشین معرفی کرده امورات منزل را به وی می‌سپارد. رئیس مؤسسه یا مدیر مدرسه یا صاحب دکانی که کارمندان یا شاگردان چندی زیر دست دارد، حتی برای چند ساعت غیبت، یکی از آنان را به جای خود نشانیده دیگران را به وی ارجاع می کند و به همین ترتیب.
اسلام دینی است که به نص کتاب و سنت‌بر اساس فطرت استوار است و آیینی است اجتماعی که هر آشنا و بیگانه این نشانی را از سیمای آن مشاهده می کند و عنایتی که خدا و پیغمبر به اجتماعیت این دین مبذول داشته‌اند هرگز قابل انکار نبوده و با هیچ چیز دیگر قابل مقایسه نیست.
پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نیز مسئله عقد اجتماع را در هر جایی که اسلام در آن نفوذ پیدا می کرد، ترک نمی کرد و هر شهر یا دهکده‌ای که به دست مسلمین می‌افتاد، در اقرب وقت والی و عاملی در آنجا نصب و زمام اداره امور مسلمین را به دست وی می‌سپرد حتی در لشگرهایی که به جهاد اعزام می‌فرمود، گاهی برای اهمیت مورد، بیش از یک رئیس و فرمانده به نحو ترتب برای ایشان نصب می‌نمود حتی در «جنگ موته» چهار نفر رئیس تعیین فرمود که اگر اولی کشته شد دومی را، و اگر دومی کشته شد سومی را و همچنین... به ریاست و فرماندهی بشناسند.
و همچنین به مسئله جانشینی عنایت کامل داشت و هرگز در مورد لزوم، از نصب جانشین فروگذاری نمی‌نمود و هر وقت از مدینه غیبت می‌فرمود، والی به جای خود معین می کرد حتی در موقعی که از مکه به مدینه هجرت می‌نمود و هنوز خبری نبود، برای اداره چندروزه امور شخصی خود در مکه و پس دادن امانتهایی که از مردم پیشش بود، علی علیه السلام را جانشین خود قرار داد و همچنین پس از رحلت نسبت‌به دیون و کارهای شخصیش علی علیه السلام را جانشین خود نمود.
شیعه می گوید: به همین دلیل، هرگز متصور نیست پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم رحلت فرماید و کسی را جانشین خود قرار ندهد و سرپرستی برای اداره امور مسلمین و گردانیدن چرخ جامعه اسلامی، نشان ندهد. اینکه پیدایش جامعه‌ای بستگی دارد به یک سلسله مقررات و رسوم مشترکی که اکثریت اجزای جامعه آنها را عملا- بپذیرند، و بقا و پایداری آن بستگی کامل دارد به یک حکومت عادله‌ای که اجرای کامل آنها را به عهده بگیرد، مسئله‌ای نیست که فطرت انسانی در ارزش و اهمیت آن شک داشته باشد یا برای عاقلی پوشیده بماند یا فراموشش کند در حالی که نه در وسعت و دقت‌شریعت اسلامی می‌توان شک نمود و نه در اهمیت و ارزشی که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم برای آن قائل بود و در راه آن فداکاری و از خودگذشتگی می‌نمود می‌توان تردید نمود و نه در نبوغ فکر و کمال عقل و اصابت نظر و قدرت تدبیر پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم (گذشته از تایید وحی و نبوت) می‌توان مناقشه کرد.
پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به موجب اخبار متواتری که عامه و خاصه در جوامع حدیث (در باب فتن و غیر آن) نقل کرده‌اند، از فتن و گرفتاریهایی که پس از رحلتش دامنگیر جامعه اسلامی شد. و فسادهایی که در پیکره اسلام رخنه کرد، مانند حکومت آل مروان و غیر ایشان که آیین پاک را فدای ناپاکیها و بی‌بند و باریهای خودساختند، تفصیلا خبر داده است و

چگونه ممکن است که از جزئیات حوادث و گرفتاریهای سالها و هزاران سالهای پس از خود غفلت نکند، و سخن گوید، ولی از مهمترین وضعی که باید در اولین لحظات پس از مرگش گوید، به وجود آید غفلت کند! یا اهمال ورزد و امری به این سادگی (از یک طرف) و به این اهمیت (از طرف دیگر) به ناچیز گیرد و با اینکه به طبیعی‌ترین و عادی‌ترین کارها مانند خوردن و نوشیدن و خوابیدن، مداخله و صدها دستور صادر نموده و از چنین مسئله با ارزشی بکلی سکوت ورزیده کسی را به جای خود تعیین نفرماید؟

و اگر به فرض محال تعیین زمامدار جامعه اسلامی در شرع اسلام به خود مردم مسلمان واگذار شده بود باز لازم بود پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بیانات شافی در این خصوص کرده باشد و دستورات کافی بایست‌بدهد تا مردم در مسئله‌ای که اساسا بقا و رشد جامعه اسلامی و حیات شعائر دین به آن متوقف و استوار است، بیدار و هشیار باشند.

و حال آنکه از چنین بیان نبوی و دستور دینی خبری نیست و اگر بود کسانی که پس از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم زمام امور را به دست گرفتند مخالفتش نمی‌کردند در صورتی که خلیفه اول خلافت را به خلیفه دوم با وصیت منتقل ساخت و همچنین خلیفه چهارم به فرزندش وصیت نمود و خلیفه دوم خلیفه سوم را با یک شورای شش نفری که خودش اعضای آن و آیین نامه آن را تعیین و تنظیم کرده بود، روی کار آورد و معاویه امام حسن را به زور به صلح وادار نموده خلافت را به این طریق برد و پس از آن خلافت‌به سلطنت موروثی‌تبدیل شد و تدریجا شعائر دینی از جهاد و امر به معروف و نهی از منکر و اقامه حدود و غیر آنها یکی پس از دیگری از جامعه هجرت کرد و مساعی شارع اسلام نقش بر آب گردید (۱).

شیعه از راه بحث و کنجکاوی در درک فطری بشر و سیره مستمره عقلای انسان و تعمق در نظر اساسی آیین اسلام که احیای فطرت می‌باشد، و روش اجتماعی پیغمبر اکرم و مطالعه حوادث اسف آوری که پس از رحلت‌به وقوع پیوسته و گرفتاریهایی که دامنگیر اسلام و مسلمین گشته و به تجزیه و تحلیل در کوتاهی و سهل انگاری حکومتهای اسلامی قرون اولیه هجرت بر می‌گردد، به این نتیجه می‌رسد که از ناحیه پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نص کافی در خصوص تعیین امام و جانشین پیغمبر رسیده است آیات و اخبار متواتر قطعی مانند آیه ولایت و حدیث غدیر (۲) و دیث‌سفینه و حدیث ثقلین وحدیث‌حق و حدیث منزلت و حدیث دعوت عشیره اقربین و غیر آنها به این معنا دلالت داشته و دارند ولی نظر به پاره‌ای دواعی تاویل شده و سرپوشی روی آنها گذاشته شده است.

در تایید سخنان گذشته

آخرین روزهای بیماری پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بود و جمعی ازصحابه حضور داشتند آن حضرت فرمود: دوات و کاغذی برای من بیاورید تا برای شما چیزی بنویسم که پس از من (با رعایت آن) هرگز گمراه نشوید، بعضی از حاضرین گفتند: این مرد هذیان می‌گوید کتاب خدا برای ما بس است!! آنگاه هیاهوی حضار بلند شد. پیغمبر اکرم فرمود: «برخیزید و از پیش من بیرون روید، زیرا پیش پیغمبری نباید هیاهو کنند» (۳).

با توجه به مطالب فصل گذشته و توجه به اینکه کسانی که در این قضیه از عملی شدن تصمیم پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم جلوگیری کردند همان اشخاصی بودند که فردای همان روز از خلافت انتخابی بهره‌مند شدند و بویژه اینکه انتخاب خلیفه را بی اطلاع علی علیه السلام و نزدیکانش نموده، آنان را در برابر کار انجام یافته قرار دادند آیا می‌توان شک نمود که مقصود پیغمبر اکرم در حدیث‌بالا تعیین شخص جانشین خود و معرفی علی علیه السلام بود؟

و مقصود از این سخن ایجاد قیل و قال بود که در اثر آن پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم از تصمیم خود منصرف شود

نه اینکه معنای جدی آن (سخن نابجای گفتن از راه غلبه مرض) منظور باشد، زیرا اولا: گذشته از اینکه در تمام مدت بیماری از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم حتی یک حرف نابجا شنیده نشده و کسی هم نقل نکرده است، روی موازین دینی، مسلمانی نمی‌تواند پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را که با عصمت الهی مصون است‌به هذیان و بیهوده‌گویی نسبت دهد. ثانیا: اگر منظور از این سخن معنای جدیش بود، محلی برای جمله بعدی (کتاب خدا برای ما بس است) نبود و برای اثبات نابجا بودن سخن پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم با بیماریش استدلال می‌شد نه با اینکه با وجود قرآن نیازی به سخن پیغمبر نیست، زیرا برای یک نفر صحابی نبایست پوشیده بماند که همان کتاب خدا، پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را مفترض الطاعه و سخنش را سخن خدا قرار داده و به نص قرآن کریم مردم در برابر حکم خدا و رسول، هیچگونه اختیار و آزادی عمل ندارند.

ثالثا: این اتفاق در مرض موت خلیفه اول تکرار یافت و وی به خلافت‌خلیفه دوم وصیت کرد وقتی که عثمان به امر خلیفه، وصیتنامه را می‌نوشت، خلیفه بیهوش شد با این حال خلیفه دوم سخنی را که درباره پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم گفته بود درباره خلیفه اول تکرار نکرد (۴).

گذشته از اینها خلیفه دوم در حدیث ابن عباس (۵) به این حقیقت اعتراف می‌نماید، وی می‌گوید: من فهمیدم که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می‌خواهد خلافت علی را تسجیل کند، ولی برای رعایت مصلحت‌به هم زدم. می‌گوید: خلافت از آن علی بود (۶) ولی اگر به خلافت می‌نشست مردم را به حق و راه راست وادار می‌کرد و قریش زیر بار آن نمی‌رفتند از این روی وی را از خلافت کنار زدیم[!!!]با اینکه طبق موازین دینی باید متخلف از حق را به حق وادار نمود نه حق را برای خاطر متخلف ترک نمود، موقعی که برای خلیفه اول خبر آوردند که جمعی از قبایل مسلمان از دادن زکات امتناع می‌ورزند، دستور جنگ داد و گفت: اگر عقالی را که به پیغمبر خدا می‌دادند به من ندهند با ایشان می‌جنگم (۷) و البته مراد از این سخن این بود که به هر قیمت تمام شود باید حق احیا شود البته موضوع خلافت‌حقه از یک عقال مهمتر و با ارزش‌تر بود.

امامت در بیان معارف الهیه

در بحثهای پیغمبر شناسی گذشت که طبق قانون ثابت و ضروری هدایت عمومی، هر نوع از انواع آفرینش از راه تکوین و آفرینش به سوی کمال و سعادت نوعی خود هدایت و رهبری می‌شود.

نوع انسان نیز که یکی از انواع آفرینش است از کلیت این قانون عمومی مستثنا نیست و از راه غریزه واقع بینی و تفکر اجتماعی، در زندگی خود به روش خاصی باید هدایت‌شود که سعادت دنیا و آخرتش را تامین نماید و به عبارت دیگر: باید یک سلسله اعتقادات و وظایف عملی را درک نموده روش زندگی خود را به آنها تطبیق کند تا سعادت و کمال انسانی خود را به دست آورد و گفته شد که راه درک این برنامه زندگی که به نام «دین» نامیده می‌شود راه عقل نیست‌بلکه راه دیگری است‌به نام «وحی و نبوت» که در برخی از پاکان جهان‌بشریت‌به نام انبیا (پیغمبران خدا) یافت می‌شود!

پیغمبرانند که وظایف انسانی مردم را به وسیله وحی از جانب خدا دریافت داشته به مردم می‌رسانند، تا در اثر به کار بستن آنها تامین سعادت کنند. روشن است که این دلیل چنانکه لزوم و ضرورت چنین درکی را در میان افراد بشر به ثبوت می‌رساند، همچنین لزوم و ضرورت پیدایش افرادی را که پیکره دست نخورده این برنامه را حفظ کنند و در صورت لزوم به مردم برسانند، به ثبوت می‌رساند.

چنانکه از راه عنایت‌خدایی لازم است اشخاصی پیدا شوند که وظایف انسانی را از راه وحی درک نموده به مردم تعلیم کنند،

همچنـان لازم است که این وظـایف انسـانی آسـمانی برای همیشه در جهـان انسـانی محفوظ بمانـد و در صورت لزوم به مردم عرضه و تعلیم شود یعنی پیوسـته اشخاصـی وجود داشـته باشـند که دین خـدا نزدشان محفوظ باشد و در وقت لزوم به مصـرف برسد.

کسـی که متصـدی حفـظ و نگهـداری دین آسـمانی است و از جانب خـدا به این سـمت اختصاص یافته «امام» نامیـده می‌شود چنانکه کسـی که حامل روح وحی و نبوت و متصدی اخذ و دریافت احکام و شـرایع آسـمانی از جانب خدا می‌باشد «نبی» نام دارد و ممکـن است نبـوت و امـامت در یکجـا جمـع شونـد و ممکن است از هم جـدا باشـند و چنـانکه دلیـل نـامبرده عصـمت پیغمبران را اثبات می‌کرد، عصمت ائمه و پیشوایان را نیز اثبات می‌کند، زیرا باید خدا برای همیشه دین واقعی دست نخورده و قابل تبلیغی در میان بشر داشته باشد و این معنا بدون عصمت و مصونیت‌خدایی صورت نبندد.

فرق میان نبی و امام

دلیل گذشـته در مورد دریافت داشـتن احکام و شرایع آسمانی که به واسطه پیغمبران انجام می‌گیرد، همینقدر اصل وحی یعنی گرفتن احکـام آسـمانی را اثبـات می‌کنـد نه اسـتمرار و همیشـگی آن را به خلاـف حفظ و نگهـداری آن که طبعا امری اسـت استمراری و مداوم، و از اینجاست که لزوم ندارد پیوسته پیغمبری در میان بشر وجود داشته باشد ولی وجود امام که نگهدارنده دین آسـمانی است، پیوسـته در میان بشـر لازم است و هرگز جامعه بشـری از وجود امام خالی نمی‌شود، بشناسـند یا نشناسند و خدای متعال در کتاب خود می‌فرماید: فان یکفر بها هؤلاء فقد و کلنا بها قوما لیسوا بها بکافرین (۸).

یعنی: «و اگر به هـدایت ما - که هرگز تخلف نمی‌کنـد - کافران ایمان نیاوردنـد ما گروهی را به آن موکل کرده‌ایم که هرگز به آن کافر نخواهند شد».

و چنـانکه اشـاره شـد، نبوت و امـامت گـاهی جمع می‌شود و یـک فرد دارای هر دو منصب پیغمبری و پیشوایی (اخـذ شـریعت آسـمانی و حفظ بیان آن) می‌شود و گاهی از هم جدا می‌شوند چنانکه در ازمنه‌ای که از پیغمبران خالی است در هر عصر امام حقی وجود دارد و بدیهی است عدد پیغمبران خدا محدود و همیشه وجود نداشته‌اند.

خـدای متعال در کتاب خود جمعی از پیغمبران را به امامت‌معرفی فرموده است چنانکه درباره حضـرت ابراهیم می‌فرمایـد: و اذ ابتلی ابراهیم ربه بکلمات فاتمهن قال انی جاعلك للناس اماما قال و من ذریتی قال لا ینال عهدی الظالمین (۹).

یعنی: «وقتی که خـدای ابراهیم او را به کلمه‌هـایی امتحـان کرد پس آنها را تمام کرده و به آخر رسانیـد، فرمود: من تو را برای مردم امام و پیشوا قرار می‌دهم، ابراهیم گفت و از فرزندان من، فرمود عهد و فرمان من به ستمکاران نمی‌رسد».

و می‌فرماید: و جعلناهم ائمهٔ یهدون بامرنا (۱۰).

یعنی: «و ما ایشان را پیشوایانی قرار دادیم که به امر ما هدایت و رهبری می‌کردند».

امامت در باطن اعمال

امـام چنـانکه نسبت‌به ظاهر اعمال مردم، پیشوا و راهنماست، همچنان در باطن نیز سـمت پیشوایی و رهبری دارد و اوست قافله سالار کاروان انسانیت که از راه باطن به سوی خـدا سـیر می‌کنـد. برای روشن شـدن این حقیقت‌بـدو مقـدمه زیرین بایـد توجه نمود.

اول: جای تردید نیست که به نظر اسلام و سایر ادیان آسـمانی یگانه وسیله سعادت و شقاوت (خوشبختی و بدبختی) واقعی و

ابـدی انسان، همانا اعمال نیک و بد اوست که دین آسـمانی تعلیمش می کند و هم از راه فطرت و نهاد خدادادی نیکی و بدی آنها درک می‌نماید. و خدای متعال از راه وحی و نبوت این اعمال را مناسب طرز تفکر ما گروه بشر با زبان اجتماعی خودمان، در صورت امر و نهی و تحسین و تقبیح بیـان فرموده و در مقابل طاعت و تمرد آنها، برای نیکوکاران و فرمانبرداران، زنـدگی جاویـد شـیرینی که مشـتمل بر همه خواسـتهای کمالی انسان می‌باشـد، نویـد داده و برای بـدکاران و سـتمگران زندگی جاوید تلخی که متضمن هر گونه بدبختی و ناکامی می‌باشد خبر داده است.

و جـای شـک و تردیـد نیست که خـدای آفرینش که از هر جهت‌بالاـتر از تصور مـاست، ماننـد ما تفکر اجتماعی نـدارد و این سازمان قراردادی آقایی و بنـدگی و فرمانروایی و فرمانبری و امر و نهی و مزد و پاداش در بیرون از زنـدگی اجتماعی ما وجود نـدارد و دسـتگاه خـدایی همانـا دسـتگاه آفرینش است که در آن هستی و پیـدایش هر چیز به آفرینش خـدا طبق روابط واقعی بستگی دارد و بس.

و چنـانکه در قرآن کریم (۱۱) و بیانـات پیغمبر اکرم صـلی الله علیه و آله و سـلم اشـاره شـده دین مشـتمل به حقایق و معارفی است‌بالاتر از فهم عادی ما که خدای متعال آنها را با بیانی که با سـطح فکر ما مناسب و با زبانی که نسبت‌به ما قابل فهم است، برای ما نازل فرموده است.

از این بیان بایـد نتیجه گرفت که میان اعمال نیک و بـد و میان آنچه در جهان ابدیت از زندگی و خصوصـیات زندگی هست، رابطه‌واقعی بر قرار است که خوشی و ناخوشی زندگی آینده به خواست‌خدا مولود آن است.

و به عبارت ساده‌تر: در هر یک از اعمال نیک و بـد، در درون انسان واقعیتی به وجود می‌آیـد که چگونگی زنـدگی آینـده او مرهون آن است.

انسان بفهمد یا نفهمد، درست مانند کودکی است که تحت تربیت قرار می‌گیرد، وی جز دسـتورهایی که از مربی با لفظ «بکن و نکن» می‌شنود و پیکر کارهایی که انجام می‌دهد، چیزی نمی‌فهمد ولی پس از بزرگ شدن و گذرانیدن ایام تربیت‌به واسطه ملکـات روحی ارزنـده‌ای که در بـاطن خـود مهیـا کرده در اجتمـاع به زنـدگی سـعادتمندی نایـل خواهـد شـد و اگر از انجام دستورهای مربی نیکخواه خود سرباز زده باشد، جز بدبختی بهره‌ای نخواهد داشت.

یا مانند کسـی که طبق دستور پزشک به دوا و غذا و ورزش مخصوصی مداومت می‌نماید وی جز گرفتن و به کار بستن دستور پزشـک بـا چیزی سـر و کـار نـدارد ولی با انجام دسـتور، نظم و حالت‌خاصـی در ساختمان داخلی خود پیـدا می‌کنـد که مبـدا تندرستی و هر گونه خوشی و کامیابی است.

خلاـصه انسـان در بـاطن این حیـات ظـاهری، حیـات دیگری باطنی (حیات معنوی) دارد که از اعمال وی سرچشـمه می‌گیرد و رشد می‌کند و خوشبختی و بدبختی وی در زندگی آن سرا، بستگی کامل به آن دارد.

قرآن کریـم نیز این بیـان عقلی را تاییـد می‌کنـد و در آیـات (۱۲) بسیاری برای نیکوکـاران و اهـل ایمـان حیات دیگر و روح دیگری بالاـتر از این حیـات و روشن‌تر از این روح اثبـات می‌نمایـد و نتایـج‌باطنی اعمال را پیوسـته همراه انسانی می‌دانـد و در بیانات نبوی نیز به همین معنا بسیار اشاره شده است (۱۳). دوم: اینکه بسـیار اتفاق می‌افتد که یکی از ما کسی را به امری نیک یا بـد راهنمایی کنـد در حالی که خودش به گفته خود عامل نباشـد ولی هرگز در پیغمبران و امامان که هدایت و رهبریشان به امر خـداست، این حال تحقق پیـدا نمی‌کنـد ایشان به دینی که هـدایت می‌کنند و رهبری آن را به عهده گرفته‌اند، خودشان نیز عاملند و به سوی حیات معنوی که مردم را سوق می‌دهند، خودشان نیز دارای همان حیات معنوی می‌باشـند، زیرا خدا تا کسـی را خود هـدایت نکنـد هـدایت دیگران را به دسـتش نمی‌سپارد و هـدایت‌خاص خـدایی هرگز تخلف بردار نیست. از این بیان

می‌توان نتایج ذیل را به دست آورد:

۱ – در هر امتی، پیغمبر و امام آن امت در کمال حیات معنوی دینی که به سوی آن دعوت و هدایت می‌کنند، مقام اول را حایزمی‌باشند، زیرا چنانکه شاید و باید به دعوت خودشان عامل بوده و حیات معنوی آن را واجدند.

۲ – چون اولند و پیشرو و راهبر همه هستند از همه افضلند.

۳ – کسی که رهبری امتی را به امر خدا به عهده دارد چنانکه در مرحله اعمال ظاهری رهبر و راهنماست در مرحله حیات معنوی نیز رهبر و حقایق اعمال با رهبری او سیر می‌کند (۱۴).

ائمه و پیشوایان اسلام

به حسب آنکه از فصلهای گذشته نتیجه گرفته می‌شود، در اسلام پس از رحلت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در میان امت اسلامی پیوسته امامی (پیشوای منصوب) از جانب خدا بوده و خواهد بود. و احادیث انبوهی (۱۵) از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در توصیف ایشان و در عددایشان و در اینکه همه‌شان از قریشند و از اهل بیت پیغمبرند و در اینکه «مهدی موعود» از ایشان و آخرینشان خواهد بود، نقل شده است.

و همچنین نصوص (۱۶) از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در امامت علی علیه السلام که امام اول است وارد شده است و همچنین نصوص قطعی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و علی علیه السلام در امامت دوم و به همین ترتیب گذشتگان ائمه به امامت آیندگانشان نص قطعی نموده‌اند.

به مقتضای این نصوص، ائمه اسلام دوازده تن می‌باشند و نامهای مقدسشان به این ترتیب است:

۱ – علی بن ابی طالب

۲ – حسن بن علی

۳ – حسین بن علی ۴ – علی بن حسین

۵ – محمد بن علی

۶ – جعفر بن محمد

۷ – موسی بن جعفر

۸ – علی بن موسی

۹ – محمد بن علی

۱۰ – علی بن محمد

۱۱ – حسن بن علی

۱۲ – مهدی علیهم السلام

اجمالی از تاریخ زندگی دوازده امام (ع)

امام اول

حضرت امیر المؤمنین علی علیه السلام وی فرزند ابو طالب شیخ بنی هاشم، عموی پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بود

که پیغمبر اکرم را سرپرستی نموده و در خانه خود جای داده و بزرگ کرده بود و پس از بعثت نیز تا زنده بود از آن حضرت حمایت کرد و شر کفار عرب و خاصه قریش را از وی دفع نمود.

علی علیه السلام (بنا به نقل مشهور) ده سال پیش از بعثت متولد شد و پس از شش سال در اثر قحطی که در مکه و حوالی آن اتفاق افتاد، بنا به درخواست پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم از خانه پدر به خانه پسر عموی خود پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم منتقل گردید و تحت‌سرپرستی و پرورش مستقیم آن حضرت در آمد (۱۷).

پس از چند سال که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به موهبت نبوت نایل شد و برای نخستین بار در «غار حرا» وحی آسمانی به وی رسید وقتی که از غار رهسپار شهر و خانه خود شد، شرح حال را فرمود، علی علیه السلام به آن حضرت ایمان آورد (۱۸) و باز در مجلسی که‌پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم خویشاوندان نزدیک خود را جمع و به دین خود دعوت نموده فرمود:

نخستین کسی که از شما دعوت مرا بپذیرد خلیفه و وصی و وزیر من خواهد بود، تنها کسی که از جای خود بلند شد و ایمان آورد علی علیه السلام بود و پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم ایمان او را پذیرفت و وعده‌های خود را درباره‌اش امضا نمود (۱۹) و از این روی علی علیه السلام نخستین کسی است در اسلام که ایمان آورد و نخستین کسی است که هرگز غیر خدای یگانه را نپرستید.

علی علیه السلام پیوسته ملازم پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بود تا آن حضرت از مکه به مدینه هجرت نمود و در شب هجرت نیز که کفار خانه آن حضرت را محاصره کرده بودند و تصمیم داشتند آخر شب به خانه ریخته و آن حضرت را در بستر خواب قطعه قطعه نمایند، علی علیه السلام در بستر پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم خوابیده و آن حضرت از خانه بیرون آمده رهسپار مدینه گردید (۲۰). و پس از آن حضرت مطابق وصیتی که کرده بود، امانتهای مردم را به صاحبانش رد کرده، مادر خود و دختر پیغمبر را با دو زن دیگر برداشته به مدینه حرکت نمود (۲۱).

در مدینه نیز ملازم پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بود و آن حضرت در هیچ خلوت و جلوتی علی علیه السلام را کنار نزد و یگانه دختر محبوبه خود فاطمه را به وی تزویج نمود. و در موقعی که میان اصحاب خود عقداخوت می‌بست او را برادر خود قرار داد (۲۲).

علی علیه السلام در همه جنگها که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم شرکت فرموده بود حاضر شد جز جنگ تبوک که آن حضرت او را در مدینه به جای خود نشانیده بود (۲۳) و در هیچ جنگی پای به عقب نگذاشت و از هیچ حریفی روی نگردانید و در هیچ امری مخالفت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نکرد چنانکه آن حضرت فرمود: «هرگز علی از حق و حق از علی جدا نمی‌شوند» (۲۴).

علی علیه السلام روز رحلت پیغمبر اکرم ۳۳ سال داشت و با اینکه در همه فضائل دینی سر آمد و در میان اصحاب پیغمبر ممتاز بود، به عنوان اینکه وی جوان است و مردم به واسطه خونهایی که در جنگها پیشاپیش پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم ریخته با وی دشمنند از خلافت کنارش زدند و به این ترتیب دست آن حضرت از شؤونات عمومی بکلی قطع شد. وی نیز گوشه خانه را گرفته به تربیت افراد پرداخت و ۲۵ سال که زمان سه خلیفه پس از رحلت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بود، گذرانید و پس از کشته شدن خلیفه سوم، مردم با آن حضرت بیعت نموده و به خلافتش برگزیدند.

آن حضرت در خلافت‌خود که تقریبا چهار سال و نه ماه طول کشید، سیرت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را داشت و به خلافت‌خود صورت نهضت و انقلاب داده به اصلاحات پرداخت و البته این اصلاحات به‌ضرر برخی از سود جویان تمام

می‌شد و از این روی عده‌ای از صحابه که پیشاپیش آنها ام المؤمنین «عایشه و طلحه و زبیر و معاویه» بودند، خون خلیفه سوم را دستاویز قرار داده سر به مخالفت‌برافراشتند و بنای شورش و آشوبگری گذاشتند.

آن حضرت برای خوابانیدن فتنه، جنگی با ام المؤمنین عایشه و طلحه و زبیر در نزدیکی بصره کرد که به «جنگ جمل» معروف است و جنگی دیگر با معاویه در مرز عراق و شام کرد که به جنگ «صفین» معروف است و یک سال و نیم ادامه یافت و جنگی دیگر با خوارج در نهروان کرد که به جنگ «نهروان» معروف است و به این ترتیب، بیشتر مساعی آن حضرت در ایام خلافت‌خود، صرف رفع اختلاف داخلی بود و پس از گذشت زمان کوتاه، صبح روز نوزدهم ماه رمضان سال چهلم هجری در مسجد کوفه در سر نماز به دست‌بعضی از خوارج ضربتی خورده و در شب ۲۱ همان ماه شهید شد (۲۵).

امیر المؤمنین علی علیه السلام به شهادت تاریخ و اعتراف دوست و دشمن در کمالات انسانی نقیصه‌ای نداشت و در فضائل اسلامی نمونه کاملی از تربیت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بود.

بحثهایی که در اطراف شخصیت او شده و کتابهایی که در این باره شیعه و سنی و سایر مطلعین و کنجکاوان نوشته‌اند، درباره هیچیک از شخصیت‌های تاریخ اتفاق نیفتاده است.

علی علیه السلام در علم و دانش، داناترین یاران پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم وسایر اهل اسلام بود و نخستین کسی است در اسلام که در بیانات علمی خود، در استدلال و برهان را باز کرد و در معارف الهیه بحث فلسفی نمود و در باطن قرآن سخن گفت و برای نگهداری لفظش دستور زبان عربی را وضع فرمود و تواناترین عرب بود در سخنرانی (چنانکه در بخش اول کتاب نیز اشاره شد).

علی علیه السلام در شجاعت ضرب المثل بود در آن همه جنگها که در زمان پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و پس از آن شرکت کرد، هرگز ترس و اضطرابی از خود نشان نداد و با اینکه بارها و ضمن حوادثی مانند جنگ احد و جنگ حنین و جنگ خیبر و جنگ خندق، یاران پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و لشکریان اسلام لرزیدند و یا پراکنده شده فرار نمودند، وی هرگز پشت‌به دشمن نکرد و هرگز نشده که کسی از ابطال و مردان جنگی با وی در آویزد و جان به سلامت‌برد و در عین حال با کمال توانایی، ناتوانی را نمی‌کشت و فراری را دنبال نمی‌کرد و شبیخون نمی‌زد و آب به روی دشمن نمی‌بست.

از مسلمات تاریخ است که آن حضرت در جنگ خیبر در حمله‌ای که به قلعه نمود، دست‌به حلقه در رسانیده با تکانی در قلعه را کنده به دور انداخت (۲۶).

و همچنین روز فتح مکه که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم امر به شکستن بتها نمود، بت «هبل» که بزرگترین بتهای مکه و مجسمه عظیم الجثه‌ای از سنگ بود که بر بالای کعبه نصب کرده بودند، علی علیه السلام به امر پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم پای روی دوش آن حضرت گذاشته بالای کعبه‌رفت و «هبل» را از جای خود کند و پایین انداخت (۲۷).

علی علیه السلام در تقوای دینی و عبادت حق نیز یگانه بود، پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در پاسخ کسانی که نزد وی از تندی علی علیه السلام گله می‌کردند می‌فرماید: «علی را سرزنش نکنید، زیرا وی شیفته خداست (۲۸)».

ابودردای صحابی پیکر آن حضرت را در یکی از نخلستانهای مدینه دید که مانند چوب خشک افتاده است، برای اطلاع، به خانه آن حضرت آمد و به همسر گرامی وی که دختر پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بود، در گذشت همسرش را تسلیت گفت، دختر پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: «پسر عم من نمرده است‌بلکه در عبادت از خوف خدا غش نموده است و این حال برای وی بسیار اتفاق می‌افتد».

علی علیه السلام در مهربانی به زیر دستان و دلسوزی به بینوایان و بیچارگان و کرم و سخا به فقرا و مستمندان، قصص و حکایات بسیار دارد. آن حضرت هر چه را به دستش می‌رسید در راه خدا به مستمندان و بیچارگان می‌داد و خود با سخت‌ترین و ساده‌ترین وضعی زندگی می‌کرد. آن حضرت کشاورزی را دوست می‌داشت و غالبا به استخراج قنوات و درختکاری و آباد کردن زمینهای بایر می‌پرداخت ولی از این راه هر ملکی را که آباد می‌کرد و یا هر قناتی را که بیرون می‌آورد وقف فقرا می‌فرمود و اوقاف آن حضرت که به صدقات علی معروف بود در اواخر عهد وی، عوایدسالیانه قابل‌توجهی (۲۴ هزار دینار طلا) داشت (۲۹).

امام دوم

امام حسن مجتبی علیه السلام آن حضرت و برادرش امام حسین علیه السلام دو فرزند امیر المؤمنین علی علیه السلام بودند از حضرت فاطمه علیها السلام دختر پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و پیغمبر اکرم بارها می‌فرمود که: «حسن و حسین فرزندان منند» و به پاس همین کلمه، علی علیه السلام به سایر فرزندان خود می‌فرمود: «شما فرزندان من هستید و حسن و حسین فرزندان پیغمبر خدایند» (۳۰).
امام حسن علیه السلام سال سوم هجرت در مدینه متولد شد (۳۱) و هفت‌سال و خرده‌ای جد خود را درک نمود و در آغوش مهر آن حضرت بسر برد و پس از رحلت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم که با رحلت‌حضرت فاطمه، سه ماه یا شش ماه بیشتر فاصله نداشت، تحت تربیت پدر بزرگوار خود قرار گرفت.
امام حسن علیه السلام پس از شهادت پدر بزرگوار خود به امر خدا و طبق وصیت آن حضرت، به امامت رسید و مقام خلافت ظاهری را نیز اشتغال کرده نزدیک به شش ماه به اداره امور مسلمین پرداخت و دراین مدت معاویه که دشمن سرسخت علی علیه السلام و خاندان او بود و سالها به طمع خلافت (در ابتدا به نام خونخواهی خلیفه سوم و اخیرا به دعوی صریح خلافت) جنگیده بود به عراق که مقر خلافت امام حسن علیه السلام بود لشکر کشید و جنگ آغاز کرد و از سوی دیگر سرداران لشکریان امام حسن علیه السلام را تدریجا با پولهای گزاف و نویدهای فریبنده اغوا نمود و لشکریان را بر آن حضرت شورانید (۳۲).
بالاخره آن حضرت به صلح مجبور شده، خلافت ظاهری را با شرایطی (به شرط اینکه پس از درگذشت معاویه دوباره خلافت‌به امام حسن علیه السلام برگردد و خاندان و شیعیانش از تعرض مصون باشند) به معاویه واگذار نمود (۳۳) معاویه به این ترتیب خلافت اسلامی را قبضه کرد و وارد عراق شده و در سخنرانی عمومی رسمی شرایط صلح را الغاء نمود (۳۴) و از هر راه ممکن استفاده کرده سخت‌ترین فشار و شکنجه را به اهل بیت و شیعیان ایشان روا داشت.
امام حسن علیه السلام در تمام مدت امامت‌خود که ده سال طول کشید در هایت‌شدت و اختناق زندگی کرد و هیچگونه امنیتی حتی در داخل خانه خود نداشت و بالاخره در سال پنجاه هجری به‌تحریک معاویه به دست همسر خود مسموم و شهید شد (۳۵).
امام حسن علیه السلام در کمالات انسانی یادگار پدر و نمونه کامل جد بزرگوار خود بود و تا پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در قید حیات بود، او و برادرش در کنار آن حضرت جای داشتند و گاهی آنان را بر دوش خود سوار می‌کرد.
عامه و خاصه از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم روایت کرده‌اند که درباره حسن و حسین علیهما السلام فرمود: این دو فرزند من امام می‌باشند خواه برخیزند و خواه بنشینند (کنایه است از تصدی مقام خلافت ظاهری و عدم تصدی آن) (۳۶). و

روایات بسیار از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و امیر المؤمنین علی علیه السلام در امامت آن حضرت بعد از پدر بزرگوارش، وارد شده است.

امام سوم

امام حسین (سید الشهداء) فرزند دوم علی علیه السلام از فاطمه علیها السلام دختر پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم که در سال چهارم هجری متولد شده است. آن حضرت پس از شهادت برادر بزرگوار خود امام حسن مجتبی علیه السلام به امر خدا و طبق وصیت وی، به امامت رسید (۳۷).

امام حسین علیه السلام ده سال امامت نمود و تمام این مدت را به‌استثنای (تقریبا) شش ماه آخر در خلافت معاویه واقع بود و در سخت‌ترین اوضاع و ناگوارترین احوال با نهایت اختناق زندگی می‌فرمود، زیرا گذشته از اینکه مقررات و قوانین دینی اعتبار خود را از دست داده بود و خواسته‌های حکومت جایگزین خواسته‌های خدا و رسول شده بود و گذشته از اینکه معاویه و دستیاران او از هر امکانی برای خرد کردن و از میان بردن اهل بیت و شیعیانشان و محو نمودن نام علی و آل علی استفاده می‌کردند، معاویه در صدد تحکیم اساس خلافت فرزند خود یزید بر آمده بود و گروهی از مردم به واسطه بی بندو باری یزید، از این امر خشنود نبودند، معاویه برای جلوگیری از ظهور مخالفت، به سخت‌گیریهای بیشتر و تازه‌تری دست زده بود.

امام حسین خواه ناخواه این روزگار تاریک را می‌گذرانید و هر گونه شکنجه و آزار روحی را از معاویه و دستیاران وی تحمل می‌کرد تا در اواسط سال شصت هجری، معاویه در گذشت و پسرش یزید به جای پدر نشست (۳۸).

بیعت‌یک سنت عربی بود که در کارهای مهم مانند سلطنت و امارت، اجرا می‌شد و زیردستان بویژه سرشناسان دست‌بیعت و موافقت و طاعت‌به سلطان یا امیر مثلا می‌دادند و مخالفت‌بعد از بیعت، عار و ننگ قومی بود و مانند تخلف از امضای قطعی، جرمی مسلم شمرده می‌شود و در سیره پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فی الجمله یعنی در جایی که به اختیار و بدون اجبار انجام می‌یافت، اعتبار داشت. معاویه نیز از معاریف قوم برای یزید بیعت گرفته بود ولی متعرض حال امام حسین علیه السلام نشده و به آن حضرت تکلیف بیعت ننموده بود و بالخصوص به یزید وصیت کرده بود (۳۹) که اگر حسین بن علی از بیعت وی سر باز زند پیگیری نکند و با سکوت و اغماض بگذراند، زیرا پشت و روی مسئله را درست تصور کرده عواقب وخیم آن را می‌دانست.

ولی یزید در اثر خودبینی و بی‌باکی که داشت، وصیت پدر را فراموش کرده، بی‌درنگ پس از درگذشت پدر به والی مدینه دستور داد که از امام حسین برای وی بیعت گیرد وگرنه سرش را به شام فرستد (۴۰)!!

پس از آنکه والی مدینه در خواست‌یزید را به امام حسین علیه السلام ابلاغ کرد آن حضرت برای تفکر در اطراف قضیه مهلت گرفت و شبانه با خاندان خود به سوی مکه حرکت فرمود و به حرم خدا که در اسلام مامن رسمی می‌باشد پناهنده شد.

این واقعه در اواخر ماه رجب و اوایل ماه شعبان سال شصت هجری بود و امام حسین علیه السلام تقریبا چهار ماه در شهر مکه در حال پناهندگی بسر برد و این خبر تدریجا در اقطار بلاد اسلامی منتشر شد. از یک سوی بسیاری از مردم که از بیدادگریهای دوره معاویه دلخور بودند و خلافت‌یزید بر نارضایتیشان می‌افزود با آن حضرت مراوده واظهار همدردی می‌کردند و از یک سوی سیل نامه از عراق و بویژه از شهر کوفه به شهر مکه سرازیر می‌شد و از آن حضرت می‌خواستند که به عراق رفته و به پیشوایی و رهبری جمعیت پرداخته برای بر انداختن بیداد و ستم قیام کند. و البته این جریان برای یزید خطرناک بود.

اقامت امام حسین علیه السلام در مکه، ادامه داشت تا موسم حج رسید و مسلمانان جهان به عنوان حج، گروه گروه و دسته دسته وارد مکه و مهیای انجام عمل حج می‌شدند، آن حضرت اطلاع پیدا کرد که جمعی از کسان یزید در زی حجاج وارد مکه شده‌اند و ماموریت دارند با سلاحی که در زیر لباس احرام بسته‌اند آن حضرت را در اثناء عمل حج‌به قتل رسانند (۴۱).

آن حضرت عمل خود را مخفف ساخته تصمیم به حرکت گرفت و در میان گروه انبوه مردم سرپا ایستاده سخنرانی کوتاهی کرده (۴۲) حرکت‌خود را به سوی عراق خبر داد. وی در این سخنرانی کوتاه شهادت خود را گوشزد می‌نماید و از مسلمانان استمداد می‌کند که در این هدف یاریش نمایند و خون خود را در راه خدا بذل کنند و فردای آن روز با خاندان و گروهی از یاران خود رهسپار عراق شد.

امام حسین علیه السلام تصمیم قطعی گرفته بود که بیعت نکند و به خوبی می‌دانست که کشته خواهد شد و نیروی جنگی شگرف و دهشتناک بنی امیه که با فساد عمومی و انحطاط فکری و بی ارادگی مردم و خاصه اهل عراق تایید می‌شد، او را خرد و نابود خواهد کرد. جمعی از معاریف به عنوان خیرخواهی سر راه را بر وی گرفته و خطر این حرکت و نهضت را تذکر دادند، ولی آن حضرت در پاسخ فرمود که من بیعت نمی‌کنم و حکومت ظلم و بیداد را امضا نمی‌نمایم و می‌دانم که به هر جا روم و در هر جا باشم مرا خواهند کشت و اینکه مکه را ترک می‌گویم برای رعایت‌حرمت‌خانه خداست که با ریختن خون من هتك نشود (۴۳).

امام حسین علیه السلام راه کوفه را پیش گرفت، در اثنای راه که هنوز چند روز راه تا کوفه داشت، خبر یافت که والی یزید در کوفه نماینده امام را با یک نفر از معاریف شهر که طرفداری جدی بود، کشته و به دستور وی ریسمان به پایشان بسته در کوچه و بازار کوفه کشیده‌اند (۴۴) و شهر و نواحی آن تحت مراقبت‌شدید در آمده و سپاه بی‌شمار دشمن در انتظار وی بسر می‌برند و راهی جز کشته شدن در پیش نیست. همینجا بود که امام تصمیم قطعی خود را به کشته شدن بی‌تردید اظهار داشت و به سیر خود ادامه داد (۴۵).

در هفتاد کیلومتری کوفه (تقریبا) در بیابانی به نام کربلا، آن حضرت و کسانش به محاصره لشگریان یزید در آمدند و هشت روز توقف داشتند که هر روز حلقه محاصره تنگتر و سپاه دشمن افزونتر می‌شد و بالاخره آن حضرت و خاندان و کسانش با شماره ناچیز، درمیان حلقه‌های متشکل از سی‌هزار مرد جنگی قرار گرفتند (۴۶).

در این چند روز امام به تحکیم موضع خود پرداخته یاران خود را تصفیه نمود، شبانه عموم همراهان خود را احضار فرمود در ضمن سخنرانی کوتاهی اظهار داشت که: ما جز مرگ و شهادت در پیش نداریم و اینان با کسی جز من کار ندارند، من بیعت‌خود را از شما برداشتم هر که بخواهد می‌تواند از تاریکی شب استفاده نموده جان خود را از این ورطه هولناك برهاند.

پس از آن فرمود چراغها را خاموش کردند و اکثر همراهان که برای مقاصد مادی همراه بودند پراکنده شدند و جز جماعت کمی از شیفتگان حق (نزدیک به چهل تن از یاران امام) و عده‌ای از بنی هاشم کسی نماند.

امام علیه السلام بار دیگر بازماندگان را جمع کرده و به مقام آزمایش در آورده در خطابی که به یاران و خویشاوندان هاشمی خود کرد، اظهار داشت که: این دشمنان تنها با من کار دارند، هر یك از شما می‌تواند از تاریکی شب استفاده کرده از خطر نجات یابد، ولی این بار هر یک از یاران باوفای امام با بیانهای مختلف پاسخ دادند که ما هرگز از راه حق که تو پیشوای آنی روی نخواهیم تافت و دست از دامن پاك تو نخواهیم برداشت و تا رمقی در تن و قبضه شمشیر به دست داریم از حریم تو دفاع خواهیم نمود (۴۷).

آخر روز نهم ماه محرم، آخرین تکلیف (یا بیعت‌یا جنگ) ازجانب دشمن به امام رسید و آن حضرت شب را برای عبادت

مهلت گرفت و مصمم به جنگ فردا شد (۴۸).
روز دهم محرم سال ۶۱ هجری، امام با جمعیت کم خود (روی هم رفته کمتر از نود نفر که چهل نفر ایشان از همراهان سابق امام و سی و چند نفر در شب و روز جنگ از لشکر دشمن به امام پیوسته بودند و ما بقی خویشاوندان هاشمی امام، از فرزندان و برادران و برادرزادگان و خواهرزادگان و عموزادگان بودند) در برابر لشکر بی‌کران دشمن صف آرایی نمودند و جنگ در گرفت.
آن روز از بامداد تا واپسین جنگیدند و امام علیه السلام و سایر جوانان هاشمی و یاران وی تا آخرین نفر شهید شدند (در میان کشته شدگان دو فرزند خردسال امام حسن و یک کودک خردسال و یک فرزند شیرخوار امام حسین را نیز باید شمرد (۴۹).
لشکر دشمن پس از خاتمه یافتن جنگ، حرمسرای امام را غارت کردند و خیمه و خرگاه را آتش زدند و سرهای شهدا را بریده، بدنهای ایشان را لخت کرده، بی اینکه به خاک بسپارند، به زمین انداختند. سپس اهل حرم را که همه زن و دختر بی‌پناه بودند با سرهای شهدا به سوی کوفه حرکت دادند (در میان اسیران از جنش ذکور تنی چند بیش نبود که از جمله آنان فرزند ۲۲ ساله امام حسین - که سخت‌بیمار بود - یعنی امام چهارم و دیگر فرزند چهار ساله وی محمد بن علی که امام پنجم باشد و دیگر حسن مثنی فرزند امام دوم‌که داماد امام حسین علیه السلام بود و در جنگ زخم کاری خورده و در میان کشتگان افتاده بود او را نیز در آخرین رمق یافتند و به شفاعت‌یکی از سرداران، سر نبریدند و با اسیران به کوفه بردند) و از کوفه نیز به سوی دمشق پیش یزید بردند.
واقعه کربلا و اسیری زنان و دختران اهل بیت و شهر به شهر گردانیدن ایشان و سخنرانیهایی که دختر امیر المؤمنین علیه السلام و امام چهارم - که جزء اسیران بودند - در کوفه و شام نمودند بنی امیه را رسوا کرد و تبلیغات چندین ساله معاویه را از کار انداخت و کار به جایی کشید که یزید از عمل مامورین خود در ملا عام بیزاری جست و واقعه کربلا عامل مؤثری بود که با تاثیر مؤجل خود، کومت‌بنی امیه را بر انداخت و ریشه شیعه را استوارتر ساخت و از آثار معجل آن، انقلابات و شورشهایی بود که به همراه جنگهای خونین تا دوازده سال ادامه داشت و از کسانی که در قتل امام شرکت جسته بودند، حتی یک نفر از دست انتقام نجستند.
کسی که در تاریخ حیات امام حسین علیه السلام و یزید و اوضاع و احوال که آن روز حکومت می‌کرد، دقیق شود و در این بخش از تاریخ کنجکاوی نماید، شک نمی‌کند که آن روز در برابر امام حسین علیه السلام یک راه بیشتر نبود و آن همان کشته شدن بود و بیعت‌یزید که نتیجه‌ای جز پایمال کردن علنی اسلام نداشت، برای امام مقدور نبود، زیرا یزید با اینکه احترامی برای آیین اسلام و مقررات آن قائل نبود و بند و باری نداشت، به پایمال کردن مقدسات و قوانین اسلامی بی‌باکانه تظاهر نیز می‌کرد. ولی گذشتگان وی اگر با مقررات دینی مخالفت می‌کردند، آنچه می‌کردند در لفافه دین می‌کردند و صورت دین را محترم شمرده با یاری پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و سایر مقامات دینی که مردم برای ایشان معتقد بودند، افتخار می‌نمودند.
و از اینجا روشن می‌شود که آنچه برخی از مفسرین حوادث گفته‌اند که این دو پیشوا (امام حسن و امام حسین) دو سلیقه مختلف داشتند و امام حسن مسلک صلح را می‌پسندید به خلاف امام حسین که جنگ را ترجیح می‌داد چنانکه آن برادر با داشتن چهل هزار مرد جنگی با معاویه صلح کرد و این برادر با چهل نفر به جنگ یزید بر خاست، سخنی است نابجا، زیرا می‌بینیم همین امام حسین که یک روز زیر بار بیعت‌یزید نرفت، ده سال در حکومت معاویه مانند برادرش امام حسن (که او نیز ده سال با معاویه به سر برده بود) به سر برد و هرگز سر به مخالفت‌برنداشت و حقا اگر امام حسن یا امام حسین با معاویه

می‌جنگیدند کشته می‌شدند و برای اسلام کمترین سودی نمی‌بخشید و در برابر سیاست‌حق به جانبی معاویه که خود را صحابی و کاتب وحی و خال المؤمنین معرفی کرده و هر دسیسه را به کار می‌برد، تاثیری نداشت.
گذشته از اینکه با تمهیدی که داشت می‌توانست آنان را به دست کسان خودشان بکشد و خود به عزایشان نشسته به مقام خونخواهی بیاید چنانکه با خلیفه سوم نظیر همین معامله را کرد.

امام چهارم

امام سجاد (علی بن حسین ملقب به زین العابدین و سجاد) وی فرزند امام سوم بود که از شاه زنان دختر یزدجرد شاهنشاه ایران متولد شده بود و تنها فرزند امام سوم بود که باقی مانده بود، زیرا سه برادر دیگرش در واقعه کربلا به شهادت رسیدند (۵۰) و آن حضرت نیز همراه پدر به کربلا آمده بود ولی چون سخت‌بیمار بود و توانایی حمل اسلحه و جنگ نداشت، از جهاد و شهادت باز ماند و با اسیران حرم به شام اعزام گردید.
پس از گذرانیدن دوران اسیری، به امر یزید برای استمالت افکار عمومی محترما به مدینه روانه گردید، آن حضرت را بار دوم نیز به امر عبد الملک خلیفه اموی، با بند و زنجیر از مدینه به شام جلب کرده‌اند و بعد به مدینه برگشته است (۵۱).
امام چهارم پس از مراجعه به مدینه گوشه خانه را گرفته و در به روی بیگانه بسته مشغول عبادت پروردگار بود و با کسی جز خواص شیعه مانند «ابو حمزه ثمالی و ابو خالد کابلی» و امثال ایشان تماس نمی‌گرفت البته خواص، معارفی را که از آن حضرت اخذ می‌کردند در میان شیعه نشر می‌دادند و از این راه، تشیع توسعه فراوانی یافت که اثر آن در زمان امامت امام پنجم به ظهور پیوست.
از جمله آثار امام چهارم، ادعیه‌ای است‌به نام «ادعیه صحیفه» و آن ۵۷ دعاست که به دقیقترین معارف الهیه مشتمل می‌باشد و زبور آل محمدش می‌گویند.
امام چهارم پس از ۳۵ سال امامت‌به حسب بعضی از روایات‌شیعه به تحریک هشام خلیفه اموی، به دست ولید بن عبد الملک مسموم شد (۵۲) و در سال ۹۵ هجری در گذشت.

امام پنجم

امام محمد بن علی (باقر) لفظ «باقر» به معنای «شکافنده» است و لقبی است که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به آن حضرت داده بود (۵۳). آن حضرت فرزند امام چهارم و در سال ۵۷ هجری متولد شده بود، در واقعه کربلا چهار ساله و حاضر بود و پس از پدر بزرگوارش به امر خدا و معرفی گذشتگان خود، به امامت رسید و در سال ۱۱۴ و یا ۱۱۷ هجری (به حسب بعضی از روایات شیعه (۵۴) توسط ابراهیم بن ولید بن عبد الملک برادرزاده هشام خلیفه اموی مسموم شده) در گذشت.
در عهد امام پنجم از طرفی در اثر مظالم بنی امیه، هر روز در قطری از اقطار بلاد اسلامی انقلاب و جنگهایی رخ می‌داد و از خود خاندان اموی نیز اختلافات بروز می‌کرد و این گرفتاریها دستگاه خلافت را مشغول و تا اندازه‌ای از تعرض به اهل بیت صرف می‌کرد.
و از طرفی وقوع فاجعه کربلا و مظلومیت اهل بیت که ممثل آن، امام چهارم بود مسلمانان را مجذوب و علاقه‌مند اهل بیت می‌ساخت. این عوامل دست‌به دست هم داده مردم و خاصه شیعه را مانند سیل به سوی مدینه و حضور امام پنجم سرازیر ساخت و امکاناتی در نشر حقایق اسلامی و معارف اهل بیت‌برای آن حضرت به وجود آمد که برای هیچیک از پیشوایات

گذشته اهل بیت میسر نشده بود. و گواه این مطلب اخبار و احادیث‌بی‌شماری است که از امام پنجم نقل شده و گروه انبوهی است از رجال علم و دانشمندان شیعه که در فنون متفرقه معارف اسلامی در مکتب آن حضرت پرورش یافته‌اند و در فهرستها و کتب رجال، اسامیشان ضبط شده است (۵۵).

امام ششم

امام جعفر بن محمد (صادق) فرزند امام پنجم که در سال ۸۳ هجری، متولد و در سال ۱۴۸ هجری (طبق روایات شیعه) به تحریک منصور خلیفه عباسی مسموم و شهید شده است (۵۶).

در عهد امامت امام ششم در اثر انقلابهای کشورهای اسلامی و خصوصا قیامی که مسوده (سیاه جامگان) برای بر انداختن خلافت‌بنی امیه کرده بودند و جنگهای خونینی که منجر به سقوط خلافت و انقراض بنی امیه گردید و در اثر آنها زمینه خوبی که امام پنجم دربیست‌سال زمان امامت‌خود با نشر حقایق اسلامی و معارف اهل بیت مهیا کرده بود، برای امام ششم امکانات بیشتر و محیط مناسبتری برای نشر تعالیم دینی پیدا شد.

آن حضرت تا اواخر زمان امامت‌خود که مصادف با آخر خلافت‌بنی امیه و اول خلافت‌بنی عباس بود از فرصت استفاده نموده به نشر تعالیم دینی پرداخت و شخصیتهای علمی بسیاری در فنون مختلفه عقلی و نقلی مانند «زراره» و «محمد بن مسلم» و «مؤمن طاق» و «هشام بن حکم» و «ابان بن تغلب» و «هشام بن سالم» و «حریز» و «هشام کلبی نسابه» و «جابر بن حیان صوفی» شیمیدان و غیر ایشان را پرورش داد، حتی عده‌ای از رجال علمی عامه نیز مانند «سفیان ثوری» و «ابو حنیفه» رئیس مذهب حنفیه و «قاضی سکونی» و «قاضی ابو البختری» و غیر ایشان افتخار تلمذش را پیدا کردند (معروف است که از مجلس درس و حوزه تعلیم امام ششم چهار هزار نفر محدث و دانشمند بیرون آمده است) (۵۷).

احادیثی که از صادقین یعنی از امام پنجم و ششم ماثور است، از مجموع احادیثی که از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و ده امام دیگر ضبط شده است، بیشتر است.

ولی در اواخر عهد خود، دچار منصور خلیفه عباسی شد و تحت مراقبت و محدودیت‌شدید در آمد. منصور آزارها و شکنجه‌ها و کشتارهای بیرحمانه‌ای در حق سادات علویین روا دید که ازبنی امیه با آن همه سنگدلی و بی‌باکی سر نزده بود. به دستور وی آنان را دسته دسته می‌گرفتند و در قعر زندانهای تاریک با شکنجه و آزار به زندگیشان خاتمه می‌دادند و جمعی را گردن می‌زدند و گروهی را زنده زیر خاک می‌کردند و جمعی را در پی ساختمانها یا میان دیوارها گذاشته رویشان بنا می‌ساختند.

منصور، دستور جلب امام ششم را از مدینه صادر کرد (امام ششم پیش از آن نیز یک بار به امر سفاح خلیفه عباسی به عراق و پیش از آن نیز در حضور امام پنجم به امر هشام خلیفه اموی به دمشق جلب شده بود) مدتی امام را زیر نظر گرفتند و بارها عزم کشتن آن حضرت را نموده و هتکها کرد ولی بالاخره اجازه مراجعه به مدینه را داده و امام به مدینه مراجعت فرمود و بقیه عمر را با تقیه شدید و نسبتا با عزلت و گوشه نشینی برگزار می‌کرد تا به دسیسه منصور مسموم و شهید شد) (۵۸).

منصور پس از آنکه خبر شهادت امام ششم را دریافت داشت، به والی مدینه نوشت که به عنوان تفقد بازماندگان، به خانه امام برود و وصیتنامه آن حضرت را خواسته و بخواند و کسی را که وصی امام معرفی شده فی المجلس گردن بزند. و البته مقصود منصور از جریان این دستور این بود که به مسئله امامت‌خاتمه دهد و زمزمه تشیع را بکلی خاموش کند ولی بر خلاف توطئه وی وقتی که والی مدینه طبق دستور، وصیتنامه را خواند دید امام پنج نفر را برای وصایت تعیین‌فرموده. خود خلیفه و والی مدینه و عبد الله افطح فرزند بزرگ و موسی فرزند کوچک آن حضرت و حمیده و به این ترتیب تدبیر منصور نقش بر آب

شد) (۵۹).

امام هفتم

امام موسی بن جعفر (کاظم) فرزند امام ششم در سال ۱۲۸ هجری متولد شد و سال ۱۸۳ هجری در زندان مسموما شهید شد (۶۰).

آن حضرت پس از درگذشت پدر بزرگوار خود به امر خدا و معرفی گذشتگان خود به امامت رسید.

امام هفتم از خلفای عباسی با منصور و هادی و مهدی و هارون معاصر و در عهد بسیار تاریک و دشوار با تقیه سخت می‌زیست تا اخیرا هارون در سفر حج‌به مدینه رفت و به امر وی امام را در حالیکه در مسجد پیغمبر مشغول نماز بود گرفته و به زنجیر بسته زندانی کردند و از مدینه به بصره و از بصره به بغداد بردند و سالها از زندانی به زندانی منتقل می‌نمودند و بالاخره در بغداد در زندان سندی ابن شاهک با سم در گذشت (۶۱) و در مقابر قریش که فعلا شهر کاظمیه می‌باشد مدفون گردید.

امام هشتم

امام علی بن موسی (رضا) فرزند امام هفتم که (بنا به اشهر تواریخ) سال ۱۴۸ هجری متولد و سال ۲۰۳ هجری در گذشته است (۶۲).

امام هشتم پس از پدر بزرگوار خود به امر خدا و معرفی گذشتگان خود به امامت رسید و مدتی از زمان امامت‌خود با هارون خلیفه عباسی و پس از آن با پسرش امین و پس از آن با پسر دیگرش مامون معاصر بود.

مامون پس از پدر، اختلافاتی با برادر خود امین پیدا کرد که منجر به جنگهای خونین و بالاخره کشته شدن امین گردید و مامون به سیر خلافت استیلا یافت (۶۳). تا آن روز سیاست‌خلافت‌بنی عباس نسبت‌به سادات علوی، سیاست‌خشونت آمیز و خونینی بوده، پیوسته رو به سختی می‌رفت و هر چند گاهی یکی از علویین قیام کرده جنگ خونین و آشوبی بر پا می‌شد و این خود برای دستگاه خلافت گرفتاری سختی بود.

و ائمه و پیشوایان شیعه از اهل بیت اگر چه با نهضت و قیام کنندگان همکاری نمی‌کردند و مداخله‌ای نداشتند ولی شیعه که آن روز جمعیت قابل توجهی بودند، پیوسته ائمه اهل بیت را پیشوایان‌دینی مفترض الطاعه و خلفای واقعی پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می‌دانستند و دستگاه خلافت را که قیافه دربار کسری و قیصر داشت و به دست‌یک مشت مردم بی بند و بار اداره می‌شد، دستگاهی ناپاک و دور از ساحت قدس پیشوایان خود می‌دیدند و دوام و پیشرفت این وضع برای دستگاه لافت‌خطرناک بود و آن را بشدت تهدید می‌کرد.

مامون به فکر افتاد که به این گرفتاریها که سیاست کهنه و هفتاد ساله پیشینیان وی نتوانست چاره کند، با سیاست تازه دیگری خاتمه بخشد و آن این بود که امام هشتم را ولایت عهد بدهد و از این راه هر گرفتاری را رفع کند، زیرا سادات علوی پس از آنکه دست‌خودشان به خلافت‌بند شد دیگر به ضرر دستگاه قیام نمی‌کردند و شیعه نیز پس از آنکه آلودگی امام خود را به خلافتی که پیوسته آن را و کارگردانان آن را پلید و نا پاک می‌شمردند، مشاهده کردند، دیگر آن اعتقاد معنوی و ارادت باطنی را که در حق امامان اهل بیت داشتند، از دست می‌دهند و تشکل مذهبیشان سقوط کرده دیگر خطری از این راه متوجه دستگاه خلافت نخواهد گردید (۶۴).

بدیهی است که پس از حصول مقصود، از بین بردن امام برای مامون اشکالی نداشت، مامون برای تحقق دادن به این تصمیم،

امـام را از مـدینه به مرو احضـار کرد و پس از حضور اول خلافت و پس از آن ولایت عهـد خود را به امام پیشـنهاد نمود و آن حضـرت اعتذار جسته نپذیرفت ولی بالاخره به هر ترتیب بود قبولانید و امام نیز به این شرط که در کارهای حکومتی و عزل و نصب عمال دولت مداخله نکند، ولایت عهد را پذیرفت (۶۵).
این واقعه در سال دویست هجری اتفاق افتاد ولی چیزی نگـذشت که مامون از پیشـرفت‌سـریع شیعه و بیشتر شدن ارادت ایشان نسبت‌به ساحت امام و اقبال عجیب عامه مردم و حتی سپاهیان و اولیای امور دولتی، به اشتباه خود پی برد و به صدد چاره‌جویی بر آمـده آن حضـرت را مسـموم و شـهید ساخت. امام هشـتم پس از شـهادت در شـهر طوس ایران که فعلا شـهر مشـهد نامیده می‌شود مدفون گردید.
مـامون، عنـایت‌بسـیاری بـه ترجمه علـوم عقلی به عربی نشـان می‌داد و مجلس علمی منعقـد کرده بـود که دانشـمندان ادیـان و مذاهب در آن حضور یافته به مناظره علمی می‌پرداختند امام هشـتم نیز در آن مجلس شرکت می‌فرمود و با علمای ملل و ادیان به مباحثه و مناظره می‌پرداخت و بسیاری از این مناظره‌ها در جوامع حدیث‌شیعه مضبوط است (۶۶).

امام نهم

امـام محمـد بن علی (تقی و گـاهی به لقب امـام جواد و ابن الرضا نیز ذکر می‌شود) فرزنـد امام هشـتم که سال **۱۹۵** هجری در مدینه متولد شده و طبق روایات شـیعه، سال **۲۲۰** هجری به تحریک معتصم‌خلیفه عباسـی به دست همسـر خود که دختر مامون خلیفه عباسی بود مسموم و شهید شده در جوار جد خود امام هفتم در کاظمیه مدفون گردید.
پس از پدر بزرگوار خود به امر خدا و معرفی گذشـتگان خود به امامت رسید. امام نهم موقع در گذشت پدر بزرگوار خود در مـدینه بود، مـامون وی را به بغـداد - که آن روز عاصـمه خلافت‌بود - احضار کرده به حسب ظاهر محبت و ملاطفت‌بسـیاری نمود و دختر خود را به عقد ازدواج وی در آورد و در بغداد نگهداشت و در حقیقت می‌خواست‌به این وسـیله امام را از خارج و داخل تحت مراقبت کامل در آورد.
امام مـدتی در بغـداد بود سـپس از مامون اسـتجاره کرده به مـدینه رفت تا آخر عهد مامون در مدینه بود و پس از در گذشـت مـامون که معتصم، زمـان خلافت را به دست گرفت، دوبـاره امام را به بغـداد احضار کرده تحت نظر گرفت و بالاخره چنانکه گذشت‌به تحریک معتصم، آن حضرت به دست همسر خود مسموم شد و درگذشت (۶۷).

امام دهم

امام علی بن محمـد (نقی و گاهی به لقب امام هادی ذکر می‌شود) فرزند امام نهم در سال **۲۱۲** در مدینه متولد شده و در سال **۲۵۴** (طبق روایات شیعه) معتز، خلیفه عباسی با سم شیهدش کرده‌است (۶۸).
امام دهم در ایام حیات خود با هفت نفر از خلفای عباسـی، مامون و معتصم و واثق و متوکل و منتصـر و مسـتعین و معتز معاصر بوده است. در عهـد معتصم، سال **۲۲۰** بود که پـدر بزرگوارش در بغـداد با سم در گـذشت، وی در مـدینه بود و به امر خدا و معرفی امامان گذشته به امامت رسید و به نشر تعالیم دینی می‌پرداخت تا زمان متوکل رسید.
متوکل در سال **۲۴۳** در اثر سـعایتهایی که کرده بودند یکی از امرای دولت‌خود را ماموریت داد که آن حضـرت را از مدینه به سامرا - که آن روز عاصـمه خلافت‌بود - جلب کند و نامه‌ای مهر آمیز با کمال تعظیم به آن حضـرت نوشته تقاضای حرکت و ملاقات نمود (۶۹) و البته پس از ورود آن حضرت به سامرا در ظاهر اقداماتی به عمل نیامد ولی در عین حال آنچه می‌توانست

در فراهم آوردن وسائل اذیت و هتک آن حضرت کوتاهی نمی‌کرد و بارها به منظور قتل یا هتک، امام را احضار کرده و به امر وی خانه‌اش را تفتیش می‌نمودند.
متوکل در دشمنی با خاندان رسالت در میان خلفای عباسی نظیر نداشت و بویژه با علی علیه السلام دشمن سر سخت‌بود و آشکاراناسزا می‌گفت و مرد مقلدی را موظف داشت که در بزمهای عیش، تقلید آن حضرت را در می‌آورد و خلیفه می‌خندید!! و در سال ۲۳۷ هجری بود که امر کرد قبه ضریح امام حسین علیه السلام را در کربلا و همچنین خانه‌های بسیاری که در اطرافش ساخته بودند، خراب و با زمین یکسان نمودند! و دستور داد که آب به حرم امام بستند و دستور داد زمین قبر مطهر را شخم و زراعت کنند تا بکلی اسم و رسم مزار فراموش شود (۷۰).
در زمان متوکل، وضع زندگی سادات علوی - که در حجاز بودند - به مرحله رقت‌باری رسیده بود چنانکه زنهای ایشان ساتر نداشتند و عده‌ای از ایشان یک چادر کهنه داشتند که در اوقات نماز آن را به نوبه پوشیده نماز می‌خواندند (۷۱) و نظیر این فشارها را به سادات علوی که در مصر بودند نیز وارد می‌ساخت.
امام دهم به شکنجه و آزار متوکل صبر می‌فرمود تا وی درگذشت و پس از وی منتصر و مستعین و معتز روی کار آمدند و به دسیسه معتز، آن حضرت مسموم و شهید شد.

امام یازدهم

امام حسن بن علی (عسکری) فرزند امام دهم در سال ۲۳۲ هجری متولد شده و در سال ۲۶۰ هجری (بنا به بعضی از روایات شیعه) به دسیسه معتمد خلیفه عباسی مسموما در گذشته‌است (۷۲).
امام یازدهم پس از در گذشت پدر بزرگوار خود به امر خدا و حسب التعیین پیشوایان گذشته به امامت رسید و هفت‌سالی که امامت کرد به واسطه سختگیری بیرون از اندازه مقام خلافت، با تقیه بسیار شدید رفتار می‌کرد، درب روی مردم حتی عامه شیعه بسته جز خواص شیعه کسی را بار نمی‌داد با اینحال اکثر اوقات زندانی بود (۷۳).
و سبب این همه فشار این بود که اولا: در آن ازمنه جمعیت‌شیعه کثرت و قدرتشان به حد قابل توجهی رسیده بود و اینکه شیعه به امامت قائلند برای همگان روشن و آفتابی شده بود و امامان شیعه نیز شناخته می‌شدند و از این روی مقام خلافت‌بیش از پیش ائمه را تحت مراقبت در آورده و از هر راه بود با نقشه‌هایی مرموز در محو و نابود کردن ایشان می‌کوشیدند.
ثانیا: مقام خلافت پی برده بود که خواص شیعه برای امام یازدهم فرزند معتقدند و طبق روایاتی که از خود امام یازدهم و هم از پدرانش نقل می‌کنند فرزند او را همان مهدی موعود می‌شناسند که به موجب اخبار متواتره از طرق عامه و خاصه پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم خبر داده بود (۷۴) و او را امام دوازدهم می‌دانند.
بدین سبب امام یازدهم بیشتر از سایر ائمه تحت مراقبت مقام خلافت در آمده بود و خلیفه وقت تصمیم قطعی گرفته بود که به هر طریق باشد به داستان امامت‌شیعه خاتمه بخشد و در این خانه را برای همیشه ببندد.
و از این روی همینکه بیماری امام یازدهم را به معتمد، خلیفه وقت گزارش دادند، طبیب نزد آن حضرت فرستاد و چند تن از معتمدان خود و چند نفر از قضات را به منزلش گماشت که پیوسته ملازم وی و مراقب اوضاع داخلی منزل بوده باشند و پس از شهادت امام نیز خانه را تفتیش و توسط قابله‌ها کنیزان آن حضرت را معاینه کردند و تا دو سال مامورین آگاهی خلیفه در خط پیدا کردن خلف آن حضرت مشغول فعالیت‌بودند تا بکلی نومید شدند (۷۵).
امام یازدهم را پس از درگذشت در خانه خودش در شهر سامرا، پهلوی پدر بزرگوارش به خاک سپردند و باید دانست که

ائمه اهل بیت در دوره زندگیشان گروه انبوهی از علما و محدثین را پرورش دادند که شماره ایشان به صدها تن می‌رسد و ما برای رعایت اختصار در این کتاب متعرض فهرست اسامی‌خودشان و مؤلفان و آثار علمی و شرح احوالشان نشدیم (۷۶).

امام دوازدهم

حضرت مهدی موعود (که غالبا به لقب امام عصر و صاحب الزمان ذکر می‌شود) فرزند امام یازدهم که اسمش مطابق اسم پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بود در سال ۲۵۶ یا ۲۵۵ هجری در سامرا متولد شده و تا سال ۲۶۰ هجری که پدر بزرگوارش شهید شد تحت کفالت و تربیت پدر می‌زیست و از مردم پنهان و پوشیده بود و جز عده‌ای از خواص شیعه کسی به شرف ملاقات وی نایل نمی‌شد.
و پس از شهادت امام یازدهم که امامت در آن حضرت مستقر شد به امر خدا غیبت اختیار کرد و جز با نواب خاص خود بر کسی ظاهر نمی‌شد جز در موارد استثنایی (۷۷).

نواب خاص

آن حضرت چندی عثمان بن سعید عمری را که از اصحاب جد و پدرش بود و ثقه و امین ایشان قرار داشت نایب خود قرار داد و به توسط وی به عرایض و سؤالات شیعه جواب می‌داد.
و پس از عثمان بن سعید، فرزندش محمد بن عثمان به نیابت امام منصوب شد و پس از وفات محمد بن عثمان عمری، ابو القاسم‌حسین بن روح نوبختی، نائب خاص بود و پس از وفات حسین بن روح نوبختی، علی بن محمد سمری نیابت ناحیه مقدسه امام را داشت.
و چند روز به مرگ علی بن محمد سمری (که در سال ۳۲۹ هجری اتفاق افتاد) مانده بود که از ناحیه مقدسه توقیعی صادر شد که در آن به علی بن محمد سمری ابلاغ شده بود که تا شش روز (دیگر) بدرود زندگی خواهد گفت و پس از آن در نیابت‌خاصه بسته، غیبت کبری واقع خواهد شد و تا روزی که خدا در ظهور آن حضرت اذن دهد، غیبت دوام خواهد یافت (۷۸) و به مقتضای این توقیع، غیبت امام زمان علیه السلام به دو بخش منقسم می‌شود.
اول «غیبت صغری»: که از سال ۲۶۰ هجری شروع نموده و در سال ۳۲۹ خاتمه می‌یابد و تقریبا هفتاد سال مدت امتداد آن می‌باشد.
دوم «غیبت کبری»: که از سال ۳۲۹ شروع کرده و تا وقتی که خدا بخواهد ادامه خواهد یافت. پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در حدیث متفق علیه می‌فرماید: «اگر نمانده باشد از دنیا مگر یک روز، خدا آن روز را دراز می‌کند تا مهدی از فرزندان من ظهور نموده دنیا را پر از عدل و داد کند چنانکه از ظلم و جور پر شده باشد (۷۹).

بحث در ظهور مهدی (ع) از نظر عمومی

در بحث نبوت و امامت اشاره کردیم که به موجب قانون هدایت عمومی که در همه انواع آفرینش جاری است، نوع انسان به حکم ضرورت با نیرویی (نیروی وحی و نبوت) مجهز است که او را به سوی کمال انسانیت و سعادت نوعی راهنمایی می‌کند و بدیهی است که اگر این کمال و سعادت برای انسان که زندگیش زندگی اجتماعی است، امکان و وقوع نداشته باشد اصل تجهیز لغو و باطل خواهد بود و لغو در آفرینش وجود ندارد.

و با بیانی دیگر: بشر از روزی که در بسیط زمین سکنی ورزیده پیوسته در آرزوی یک زندگی اجتماعی مقرون به سعادت (به تمام معنا) می‌باشد و به امید رسیدن چنین روزی قدم بر می‌دارد و اگر این خواسته تحقق خارجی نداشت هرگز چنین آرزو و امیدی در نهاد وی نقش نمی‌بست چنانکه اگر غذایی نبود، گرسنگی نبود و اگر آبی نبود، تشنگی تحقق نمی‌گرفت و اگر تناسلی نبود، تمایل جنسی تصور نداشت.

از این روی، به حکم ضرورت (جبر) آینده جهان روزی را در بر خواهد داشت که در آن روز جامعه بشری پر از عدل و داد شده و با صلح و صفا همزیستی نماید و افراد انسانی غرق فضیلت و کمال شوند. و البته استقرار چنین وضعی به دست‌خود انسان خواهد بود و رهبر چنین جامعه‌ای منجی جهان بشری و به لسان روایات، «مهدی» خواهد بود.

در ادیان و مذاهب گوناگون که در جهان حکومت می‌کنند، مانند وثنیت و کلیمیت و مسیحیت و مجوسیت و اسلام، از کسی که نجات دهنده بشریت است، سخن به میان آمده و عموما ظهور او را نوید داده‌اند اگر چه در تطبیق اختلاف دارند و حدیث متفق علیه پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم «المهدی من ولدی».

یعنی: «مهدی موعود از فرزندان من (از نسل من) می‌باشد»، اشاره به همین معناست.

بحث در ظهور مهدی (ع) از نظر خصوصی

علاوه بر احادیث‌بی‌شماری که از طریق عامه و خاصه از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه اهل بیت علیهم السلام در ظهور مهدی علیه السلام و اینکه از نسل پیغمبر می‌باشد و با ظهور خود جامعه بشری را به کمال واقعی خواهد رسانید و حیات معنوی خواهد بخشید (۸۰).

روایات بی‌شمار دیگری وارد است که مهدی فرزند بلافصل‌امام حسن عسکری (امام یازدهم) می‌باشد (۸۱) و پس از تولد و غیبت طولانی، ظهور کرده جهان را پر از عدل و داد خواهد کرد، چنانکه با ظلم و جور پر شده باشد.

اشکالی چند و پاسخ آنها

الف: مخالفین شیعه اعتراض می‌کنند که طبق اعتقاد این طایفه، امام غایب باید تا کنون نزدیک به دوازده قرن عمر کرده باشد درصورتی که هرگز انسان عمر به این درازی نمی‌کند؟

پاسخ: بنای اعتراض به استبعاد است و البته عمر به این درازی و بیشتر از این قابل استبعاد می‌باشد ولی کسی که به اخباری که در خصوص امام غایب از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و سائر ائمه اهل بیت علیهم السلام وارد شده مراجعه نماید، خواهد دید نوع زندگی امام غایب را به طریق خرق عادت معرفی می‌کنند.

البته خرق عادت غیر از محال است و از راه علم هرگز نمی‌توان خرق عادت را نفی کرد، زیرا هرگز نمی‌توان اثبات کرد که اسباب و عواملی که در جهان کار می‌کنند تنها همانها هستند که ما آنها را دیده‌ایم و می‌شناسیم و دیگر اسبابی که ما از آنها خبر نداریم، یا آثار و اعمال آنها را ندیده‌ایم، یا نفهمیده‌ایم، وجود ندارد. از این روی ممکن است در فردی یا افرادی از بشر اسباب و عواملی به وجود آید که عمری بسیار طولانی هزار یا چندین هزار ساله برای ایشان تامین نماید و از اینجاست که جهان پزشکی تا کنون از پیدا کردن راهی برای عمرهای بسیار طولانی، نومید و مایوس نشده است.

این اعتراض از ملیین مانند کلیمیت و مسیحیت و اسلام که به موجب کتابهای آسمانی خودشان، خرق عادت و معجزات پیغمبران خدا را قبول دارند، بسیار شگفت آور است.

ب: مخالفین شیعه اعتراض می‌کنند که شیعه وجود امام را برای بیان احکام دین و حقایق آیین و راهنمائی مردم لازم می‌دانند و غیبت امام ناقض این غرض است، زیرا امامی که به واسطه غیبتش، مردم هیچگونه دسترسی به وی ندارند، فایده‌ای بر وجودش مترتب نیست و اگر خدا بخواهد امامی را برای اصلاح جهان بشری بر انگیزد قادر است که در موقع لزوم او را بیافریند دیگر به آفرینش چندین هزار سال‌پیش از موقع وی نیازی نیست.
پاسخ: اینان به حقیقت معنای امامت پی نبرده‌اند، زیرا در بحث امامت روشن شد که وظیفه امام تنها بیان صوری معارف و راهنمایی ظاهری مردم نیست و امام چنانکه وظیفه راهنمائی صورت مردم را به عهده دارد همچنان ولایت و رهبری باطنی اعمال را به عهده دارد و اوست که حیات معنوی مردم را تنظیم می‌کند و حقایق اعمال را به سوی خدا سوق می‌دهد.
بدیهی است که حضور و غیبت جسمانی امام در این باب تاثیری ندارد و امام از راه باطن به نفوس و ارواح مردم اشراف و اتصال دارد، اگر چه از چشم جسمانی ایشان مستور است و وجودش پیوسته لازم است اگر چه موقع ظهور و اصلاح جهانیش تا کنون نرسیده است.

خاتمه: پیام معنوی شیعه

پیام معنوی شیعه به جهانیان، یک جمله بیش نیست و آن این است که «خدا را بشناسید» و تعبیر دیگر: «راه خدا شناسی را پیش گیرید تا سعادتمند و رستگار شوید» و این همان جمله‌ای است که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم برای نخستین بار دعوت جهانی خود را به آن افتتاح فرمود: «ای مردم! خدا را به یگانگی بشناسید و اعتراف کنید تا رستگار شوید» در توضیح این پیام به طور اجمال می‌گوییم:
ما افراد بشر به حسب طبع دلداده بسیاری از مقاصد زندگی و لذایذ مادی هستیم، خوردنیها و نوشیدنیهای گوارا و پوشیدنیهای شیک و کاخها و منظره‌های فریبنده، همسر زیبا و دلنواز، دوستان صمیمی و ثروت سنگین از راه قدرت و سیاست مقام و جاه و بسطسلطه و فرمانروایی و خرد کردن هر چیزی که با خواسته‌های ما مخالفت می‌کند را می‌خواهیم و دوست داریم.
ولی با نهاد خدادادی خود می‌فهمیم که این همه لذایذ و مطالب برای انسان آفریده شده نه انسان برای آنها و آنها به دنبال انسان باید باشند نه انسان به دنبال آنها.
هدف نهایی، بودن شکم و پایین‌تر از شکم، منطق گاو و گوسفند است و دریدن و بریدن و بیچاره کردن دیگران، منطق ببر و گرگ و روباه است، منطق انسان، منطق فطری خرد می‌باشد و بس.
«منطق خرد» با واقع بینی خود، ما را به سوی پیروی حق هدایت می‌کند نه به سوی دلخواه انواع شهوترانی و خودبینی و خودخواهی. «منطق خرد» انسان را جزئی از جمله آفرینش می‌داند که هیچگونه استقلال و سرخودی ندارد و بر خلاف آنچه انسان خود را فرمانروای آفرینش پنداشته به گمان خود طبیعت‌سرکش را به خواسته‌های خود رام می‌کند و به زانو در می‌آورد خودش نیز آلت دست طبیعت و یکی از دستیاران و فرمانبرداران آن است.
«منطق خرد» انسان را دعوت می‌کند که در درکی که از هستی این جهان گذران دارد، دقیق شود تا روشن گردد که هستی جهان و هر چه در آن است از پیش خودشان نیست‌بلکه جهان و هر چه در آن است از یک منبع نامتناهی سرچشمه می‌گیرد تا روشن گردد که این همه زشت و زیبا و موجودات زمین و آسمان که در صورت واقعیتهای مستقل در دیده انسان جلوه می‌کند، در پناه واقعیت دیگری واقعیت دار می‌نمایند و در زیر پرتو آن پیدا و هویدا شده‌اند نه از خود و نه از پیش خود و چنانکه واقعیتها و قدرتها و عظمتهای دیروزی، امروز افسانه‌ای بیش نیستند واقعیتهای امروزی نیز همچنانند و بالاخره همه چیز

در پیش خود افسانه‌ای بیش نیست.

تنها خداست که واقعیتی است غیر قابل زوال و همه چیز در پناه هستی او رنگ هستی می‌یابند و با روشنائی ذات او روشن و پیدا می‌شوند.

هنگامی که انسان با چنین درکی مجهز شود، آن وقت است که خیمه هستی او در پیش چشمش مانند حباب روی آب فرو می‌خوابد و عیانا مشاهده می‌کند که جهان و جهانیان به یک هستی نامحدود و حیات و قدرت و علم و هرگونه کمال نامتناهی تکیه زده‌اند و انسان و هر پدیده دیگر جهانی مانند دریچه‌های گوناگونی هستند که هر کدام به اندازه ظرفیت‌خود ماورای خود را که جهان ابدیت است نشان می‌دهند.

آن وقت است که انسان اصالت و استقلال را از خود و از هر چیز گرفته به صاحبش رد می‌کند و دل از هر جا کنده به خدای یگانه می‌پیوندد و در برابر عظمت و کبرای وی به چیزی جز وی سر تعظیم فرود نمی‌آورد.

آن وقت است که انسان تحت ولایت و سرپرستی پروردگار پاک قرار می‌گیرد، هر چه را بشناسد با خدا می‌شناسد و با هدایت و رهبری خدا با اخلاقی پاک و اعمالی نیک (آیین اسلام و تسلیم حق که آیین فطرت است) متلبس می‌گردد.

این است آخرین درجه کمال انسانی و مقام انسان کامل یعنی امام که به وهبت‌خدایی به این مقام رسیده و کسانی که از راه اکتساب به این کمال نائل شوند با اختلاف درجاتی که دارند پیروان‌حقیقی امام می‌باشند.

و از اینجا روشن می‌شود که خداشناسی و امام شناسی هرگز از هم جدا نمی‌شوند چنانکه خداشناسی و خود شناسی از هم جدا نمی‌شوند، زیرا کسی که هستی مجازی خود را بشناسد، هستی حقیقی خدای بی‌نیاز را شناخته است.

پایان.

پی‌نوشتها

۱ - درباره مطالب مربوط به امامت و جانشینی پیغمبر اکرم (ص) و حکومت اسلامی به این مدارک مراجعه شود: تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۶ الی ۶۱. سیره ابن هشام، ج ۲، ص ۲۲۳ - ۲۷۱. تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص ۱۲۶. غایة المرام، ص ۶۶۴ از مسند احمد و غیر آن.

۲ - برای اثبات خلافت علی بن ابیطالب به آیاتی از قرآن استدلال شده و از جمله آنها این آیه است: انما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا الذین یقیمون الصلوة و یؤتون الزکوة و هم راکعون

یعنی: «ولی امر و صاحب اختیار شما فقط خدا و رسولش و مؤمنان هستند که نماز می‌خوانند و در حال رکوع صدقه و زکات می‌دهند»، (سوره مائده، آیه ۵۵)

مفسرین سنی و شیعی اتفاق دارند که آیه مذکور در شان علی بن ابیطالب نازل شده است و روایات کثیری از عامه و خاصه نیز بر آن دلالت دارد.

ابوذر غفاری می‌گوید: روزی نماز ظهر را با پیغمبر خواندیم سائلی از مردم تقاضای کمک نمود ولی کسی به او چیزی نداد، سائل دستش را به جانب آسمان بلند کرده گفت: خدایا! شاهد باش در مسجد پیغمبر کسی به من چیزی نداد. علی بن ابیطالب در حال رکوع بود با انگشتش به سائل اشاره کرد، او انگشتر را از دست آن حضرت گرفت و رفت.

پیغمبر اکرم که جریان را مشاهده می‌فرمود سرش را به جانب آسمان بلند کرده عرضه داشت: خدایا! برادرم موسی به تو گفت: خدایا! شرح صدری به من عطا کن و کارهایم را آسان گردان و زبان گویایی به من بده تا سخنانم را بفهمند و برادرم

هارون را وزیر و کمک من قرار بده، پس وحی نازل شد که ما بازوی تو را به واسطه برادرت محکم می‌گردانیم و نفوذ و تسلطی به شما عطا خواهیم نمود. خدایا! من هم پیغمبر تو هستم، صدری برایم عطا کن و کارهایم را آسان گردان و علی را وزیر و پشتیبانم قرار بده».

ابوذر می‌گوید: هنوز سخن پیغمبر تمام نشده بود که آیه نازل گشت (ذخائر العقبی، تالیف طبری، ط قاهره، سال ۱۳۵۶، ص ۱۶) حدیث مذکور با اندکی اختلاف در در المنثور، ج ۲، ص ۲۹۳ نیز نقل شده. بحرانی در کتاب غایة المرام، ص ۱۰۳، ۲۴ حدیث از کتب عامه و ۱۹ حدیث از کتب خاصه در شان نزول آیه نقل کرده است. از جمله آیات این آیه است: الیوم یئس الذین کفروا من دینکم فلا تخشوهم و اخشون الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا.

یعنی: «کفار امروز از برچیده شدن دستگاه اسلام نامید شدند پس دیگر از آنان نهراسید ولی از من بترسید. و امروز دین شما را کامل و نعمت‌خود را بر شما تمام نمودم و اسلام را برای شما برگزیدم»، (سوره مائده، آیه ۳)

ظاهر آیه این است که: قبل از نزول آیه کفار امیدوار بودند که روزی خواهد آمد که دستگاه اسلام بر چیده شود، ولی خداوند متعال به واسطه انجام کاری آنان را برای همیشه از نابودی اسلام مایوس گردانیده و همان کار سبب کمال و استحکام اساس‌دین بوده است و لابد از امور جزئی مانند جعل حکمی از احکام نبوده بلکه موضوع قابل توجه و مهمی بوده که بقای اسلام مربوط به آن بوده است.

ظاهرا این آیه با آیه‌ای که در اواخر این سوره نازل گشته بی ربط نباشد: یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک و ان لم تفعل فما بلغت رسالته و الله یعصمک من الناس.

یعنی: «ای پیغمبر! موضوعی را که به تو دستور دادیم به مردم ابلاغ کن که اگر ابلاغ نکنی رسالت‌خدا را انجام نداده‌ای. و خدا تو را از هر گونه خطری که متوجه تو باشد در امان خواهد داشت»، (سوره مائده، آیه ۷۲)

این آیه دلالت می‌کند که: خدا موضوع قابل توجه و بسیار مهمی را که اگر انجام نگیرد اساس اسلام و رسالت در خطر واقع می‌شود به پیغمبر دستور داده ولی از بس با اهمیت‌بوده پیغمبر از مخالفت و کارشکنی مردم می‌ترسیده و به انتظار موقعیت مناسب آن را به تاخیر می‌انداخته است، تا اینکه از جانب خدا امر مؤکد و فوری صادر شده که باید در انجام این دستور تعلل نورزی و از هیچ کس نهراسی. این موضوع هم لابد از قبیل احکام نبوده، زیرا تبلیغ یک یا چند قانون نه آن اهمیت را دارد که از عدم تبلیغش اساس اسلام واژگون گردد و نه پیغمبر اسلام از بیان قوانین ترسی داشته است.

این قرائن و شواهد، مؤید اخباری هستند که دلالت دارند که آیه‌های مذکور در غدیر خم درباره ولایت علی بن ابیطالب نازل گشته است. و بسیاری از مفسرین شیعه و سنی نیز آن را تایید نموده‌اند.

ابو سعید خدری می‌گوید: پیغمبر در غدیر خم مردم را به سوی علی دعوت نموده بازوهای او را گرفته به طوری بلند کرد که سفیدی زیر بغل رسول خدا نمایان شد، سپس آیه نازل شد: الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا پس پیغمبر فرمود: «الله اکبر، از کامل شدن دین و تمامی نعمت و رضایت‌خدا و ولایت علی بعد از من».

سپس فرمود: «هر کس من صاحب اختیار و متصدی امور او هستم، علی صاحب‌اختیارش می‌باشد. خدایا! با دوست علی دوست‌باش و با دشمنش دشمنی کن. هر کس او را یاری نمود، تو یاریش کن و هر کس او را رها کرد تو نیز او را رها کن».

بحرانی در کتاب غایة المرام، ص ۳۳۶، ۶ حدیث از طرق عامه و ۱۵ حدیث از طرق خاصه در شان نزول آیه نقل کرده است.

خلاصه سخن: دشمنان اسلام که در راه نابودی آن از هیچ کاری خودداری نمی‌نمودند و از همه جا مایوس گشتند فقط به یک جهت امیدوار بودند، آنها فکر می‌کردند که چون حافظ و نگهبان اسلام پیغمبر است وقتی از دنیا رفت، اسلام بی‌قیم و

سرپرست می‌گردد و نـابودی برایش حتمی خواهـد بود. ولی در غـدیر خم، انـدیشه آنان باطل گشت و پیغمبر علی را به عنوان سرپرست و متصدی اسـلام به مردم معرفی نمود و پس از علی هم این وظیفه سـنگین و ضـروری به عهده دودمان پیغمبر که از نسل علی به وجود می‌آینـد خواهد بود. (برای توضـیح بیشتر رجوع شود به تفسـیر المیزان، تالیف اسـتاد علامه طباطبائی، ج ۵، ص ۱۷۷ – ۲۱۴ و ج ۶، ص ۵۰ – ۶۴)

«حـدیث غـدیر»: پیغمبر اسـلام بعـد از مراجعت از حجـهٔ الوداع در غـدیر خم توقف نموده مسـلمین را گرد آورده پس از ادای خطبه‌ای علی را به ولایت و پیشوائی مسلمین منصوب کرد.

براء می‌گوید: در سـفر حجهٔ الوداع خدمت رسول خدا بودم، وقتی به غدیر خم رسـیدیم دستور داد آن مکان را پاکیزه نمودند سپس دسـت علی را گرفته طرف راست‌خودش قرار داد و فرمـود آیـا من اختیـار دار شـما نیسـتم؟ پاسـخ دادنـد: اختیـار مـا به دست‌شـما است. پس فرمود: «هر کس من مولاـ و صـاحب اختیـار او هسـتم، علی مولای او خواهـد بود، خـدایا! با دوست علی دوستی و با دشمنش دشمنی کن».

پس عمر بن خطاب به علی گفت: این مقام گوارایت‌باد که تو مولای من و تمام مؤمنین شدی (البدایهٔ و النهایه، ج ۵، ص ۲۰۸ و ج ۷، ص ۳۴۶. ذخـائر العقبی، تـالیف طبری، ط قاهره، سال ۱۳۵۶، ص ۶۷. فصول المهمه، تالیف ابن صـباغ، ج ۲، ص ۲۳. خصـائص، تالیف نسائی، ط نجف، سال ۱۳۶۹ هجری ص ۳۱. بحرانی در کتاب‌غایهٔ المرام، ص ۷۹ مانند این حدیث را به ۸۹ طریق از عامه و ۴۳ طریق از خاصه نقل کرده است)

«حـدیث‌سـفینه»: ابن عباس می‌گوید پیغمبر فرمود: «مثل اهل بیت من مثل کشتی نوح است که هر کس در آن سوار شد نجات یـافت و هر کس تخلف نمود غرق گشت»، (ذخـائر العقبی، ص ۲۰. الصواعق المحرقه، تـالیف ابن حجر، ط قاهره، ص ۱۵۰ و ۸۴. تاریخ الخلفاء تالیف جلال الدین سیوطی، ص ۳۰۷. کتاب نور الابصار، تالیف شبلنجی، ط مصر، ص ۱۱۴. بحرانی در غایهٔ المرام، ص ۲۳۷ حدیث مذکور را به یازده طریق از عامه و هفت طریق از خاصه نقل کرده است)

«حـدیث ثقلین»: زیـد بن ارقم از پیغمبر نقل کرده که فرمود: «گویا خدا مرا به سوی خویش دعوت نموده باید اجابت کنم ولی دو چیز بزرگ و وزین را در بین شـما می‌گذارم: کتاب خدا و اهل بیتم، مواظب باشید که چگونه با آنها رفتار می‌کنید، آن دو امر هرگز از هم جـدا نخواهند شد تا اینکه بر کوثر بر من وارد شوند»، (البدایهٔ و النهایه، ج ۵، ص ۲۰۹. ذخائر العقبی، ص ۱۶. فصول المهمه، ص ۲۲ خصائص، ص ۳۰ الصواعق المحرقه، ص ۱۴۷. در غایهٔ المرام، ۳۹ حدیث از عامه و ۸۲ حدیث از خاصه نقل شده است)

حـدیث ثقلین از احادیث مسـلم و قطعی است که به سـندهای بسـیار و عبارات مختلفی روایت‌شده و سـنی و شـیعه به صـحتش اعتراف و اتفاق دارند. از این حدیث و امثالش چند مطلب مهم استفاده می‌شود:

۱ – چنـانچه قرآن تا قیامت در بین مردم باقی می‌مانـد، عترت پیغمبر نیز تا یامت‌باقی خواهنـد مانـد، یعنی هیـچ زمانی از وجود امام و رهبر حقیقی خالی نمی‌گردد.

۲ – پیغمبر اسـلام به وسـیله این دو امانت‌بزرگ، تمام احتیاجات علمی و دینی مسـلمین را تامین نموده و اهل بیتش را به عنوان مرجع علم و دانش به مسلمین معرفی کرده اقوال و اعمالشان را معتبر دانسته است.

۳ – قرآن و اهل بیت نبایـد از هم جـدا شونـد و هیـچ مسـلمانی حق نـدارد از علوم اهل بیت اعراض کنـد و خودش را از تحت ارشاد و هدایت آنان بیرون نماید.

۴ – مردم اگر از اهل بیت اطاعت کنند و به اقوال آنان تمسک جویند، گمراه نمی‌شوند و همیشه حق در نزد آنهاست.

۵ - جمیع علوم لازم و احتیاجات دینی مردم در نزد اهل بیت موجود است و هر کس از آنها پیروی نماید در ضلالت واقع نمی‌شود و به سعادت حقیقی نایل می‌گردد، یعنی اهل بیت از خطا و اشتباه معصومند. و به واسطه همین قرینه معلوم می‌شود که مراد از اهل بیت و عترت تمام خویشان و اولاد پیغمبر نیست‌بلکه افراد معینی می‌باشند که از جهت علوم دین، کامل باشند و خطا و عصیان در ساحت وجودشان راه نداشته باشد تا صلاحیت رهبری داشته باشند و آنها عبارتند از علی بن ابیطالب و یازده فرزندش که یکی پس از دیگری به امامت منصوب شدند. چنانچه در روایات نیز به همین معنا تفسیر شده است. از باب نمونه: ابن عباس می‌گوید به پیغمبر اکرم گفتم خویشان تو که دوست داشتن آنها واجب است کیانند؟ فرمود: «علی و فاطمه و حسن و حسین»، (ینابیع الموده، ص ۳۱۱) جابر می‌گوید پیغمبر فرمود: «خدا ذریه هر پیغمبری را در صلب خودش قرار داد ولی ذریه مرا در صلب علی قرار داد»، (ینابیع الموده، ص ۳۱۸).

«حدیث‌حق»: ام سلمه می‌گوید از رسول خدا شنیدم که می‌فرمود: «علی با حق و قرآن می‌باشد و حق و قرآن نیز با علی خواهند بود و از هم جدا نمی‌شوند تا اینکه بر کوثر بر من وارد شوند»، (در غایة المرام، ص ۵۳۹ این مضمون با چهارده حدیث از عامه و ده حدیث از خاصه نقل شده است)

«حدیث منزلت»: سعد بن وقاص می‌گوید رسول خدا به علی فرمود: «آیا راضی نیستی که تو نسبت‌به من مانند هارون نسبت‌به موسی باشی جز اینکه بعد از من پیغمبری نخواهد بود؟»، (البدایة و النهایه، ج ۷، ص ۳۳۹. ذخائر العقبی، ص ۶۳.

فصول المهمه، ص ۲۱. کفایة الطالب، تالیف گنجی شافعی، ص ۱۴۸ - ۱۵۴. خصائص، ص ۱۹ - ۲۵. صواعق، ص ۱۷۷. در غایة المرام، ص ۱۰۹، صد حدیث از عامه و هفتاد حدیث از خاصه نقل است)

«حدیث دعوت عشیره»: پیغمبر (ص) خویشانش را برای صرف غذا دعوت‌نمود پس از تناول غذا به آنان فرمود: «من کسی را سراغ ندارم که بهتر از آنچه را که من برای شما آورده‌ام برای قومش آورده باشد. خدا به من دستور داده که شما را به سویش دعوت کنم پس کیست که در این امر با من کمک کند و برادر و وصی و خلیفه من در بین شما گردد؟»

تمام مردم سکوت کردند ولی علی در عین حال که از همه کوچکتر بود عرضه‌داشت: من وزیر و یار شما می‌شوم. پس پیغمبر دست‌بر گردن او نهاده فرمود: این برادر و وصی و خلیفه من است، باید از او اطاعت کنید. پس آن جماعت از جاحرکت نموده می‌خندیدند و به ابو طالب می‌گفتند: محمد به تو دستور داد که از پسرت اطاعت کنی (تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص ۱۱۶)

و از اینگونه احادیث زیاد است از جمله حذیفه می‌گوید رسول خدا فرمود: «اگر علی را خلیفه و جانشین من قرار بدهید - و گمان نمی‌کنم چنین کاری را انجام بدهید - او را راهنمایی با بصیرت خواهید یافت که شما را به راه راست وادار می‌کند»، (حلیلة الاولیاء، تالیف ابو نعیم، ج ۱، ص ۶۴. کفایة الطالب، ط نجف، سال ۱۳۵۶، ص ۶۷)

ابن مردویه می‌گوید پیغمبر فرمود: «هر کس دوست دارد حیات و مرگش مانندمن باشد و ساکن بهشت گردد، بعد از من دوست دار علی باشد و به اهل بیت من اقتدا کند، زیرا آنها عترت من و از گل من آفریده شده‌اند و علم و فهم من‌نصیب آنان گشته پس بدا به حال کسانی که فضل آنها را تکذیب نمایند، شفاعتم هرگز شامل حالشان نخواهد شد»، (منتخب کنز العمال که در حاشیه مسند احمد به چاپ رسیده، ج ۵، ص ۹۴)

۳ - البدایة و النهایة، ج ۵، ص ۲۷۷. شرح ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۱۳۳. الکامل‌فی التاریخ، ج ۲، ص ۲۱۷. تاریخ الرسل و الملوک، تالیف طبری، ج ۲، ص ۴۳۶.

۴ - الکامل، تالیف ابن اثیر، ج ۲، ص ۲۹۲. شرح ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۵۴.

۵ – شرح ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۱۳۴.

۶ – تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۳۷.

۷ – البدایهٔ و النهایه، ج ۶، ص ۳۱۱.

۸ – سوره انعام، آیه ۸۹.

۹ – سوره بقره، آیه ۱۲۴.

۱۰ – سوره انبیا، آیه ۷۳.

۱۱ – از باب نمونه: و الکتاب المبین انا جعلناه قرآنا عربیا لعلکم‌تعقلون و انه فی ام الکتاب لدینا لعلی حکیم

یعنی: «قسم به این کتاب روشن! ما قرآن را عربی قرار دادیم شاید تعقل کنید. و این قرآن در ام الکتاب نزد ما عالی و حکیم است». (سوره زخرف، آیه ۴)

۱۲ – مانند این آیات: و جاءت کل نفس معها سائق و شهید لقد کنت فی غفلهٔ‌من هذا فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید.

یعنی: «تمام نفوس با گواه و مامور در قیامت مبعوث می‌گردند (و به آنان‌گفته می‌شود) تو از این زندگی غافل بودی، پس ما پرده غفلت را از دیدگانت‌برداشتیم و اکنون دیده‌ات تیز بین شده است»، (سوره ق، آیه ۲۱)

من عمل صالحا من ذکر او انثی و هو مؤمن فلنحیینه حیوهٔ طیبهٔ.

یعنی: «هر کس عمل نیکی انجام دهد و مؤمن باشد، ما او را زنده می‌کنیم، زندگی پاکیزه و خوبی»، (سوره نحل، آیه ۹۷)

استجیبوا لله و للرسول اذا دعاکم لما یحییکم.

یعنی: «وقتی که خدا و رسول شما را به چیزی دعوت کردند که زنده‌تان می‌کند اجابت کنید»، (سوره انفال، آیه ۲۴)

یوم تجد کل نفس ما عملت من خیر محضرا و ما عملت من سوء.

یعنی: «روزی که هر کس هر کار خوب و بدی انجام داده حاضر بیابد»، (سوره آل عمران، آیه ۳۰)

انا نحن نحی الموتی و نکتب ما قدموا و آثارهم و کل شیء احصیناه فی امام مبین.

یعنی: «ما مردگان را زنده می‌کنیم و اعمال و آثارشان را ثبت می‌کنیم و همه چیز را در امام مبین احصا کرده‌ایم»، (سوره یس، آیه ۱۲)

۱۳ – از باب نمونه: خداوند متعال در حدیث معراج به پیغمبر می‌فرماید: فمن عمل برضائی الزمه ثلث‌خصال اعرضه شکرا لا یخالطه الجهل و ذکرا لا‍ـ یخالطه‌النسیان و محبهٔ لا یؤثر علی محبتی محبهٔ المخلوقین. فاذا احبنی، احببته و افتح عین قلبه الی جلالی و لا‍ـ اخفی علیه خاصهٔ خلقی و اناجیه فی ظلم الیل و نور النهار حتی ینقطع حدیثه مع المخلوقین و مجالسته معهم و اسمعه کلامی و کلام ملائکتی و اعرفه السر الذین سترته عن خلقی و البسه الحیا حتی یستحی منه الخلق و یمشی علی الارض مغفورا له و اجعل قلبه واعیا و بصیرا و لا‍ـ اخفی علیه شیئا من جنهٔ و لا‍ـ نار و اعرفه ما یمر علی الناس فی القیامهٔ من الهول و الشدهٔ»، (بحار الانوار، چاپ کمپانی، ج ۱۷، ص ۹)

«عن ابیعبد الله علیه السلام قال استقبل رسول الله صلی الله علیه و آله حارثه بن مالک بن النعمان الانصاری فقال له: کیف انت‌یا حارثه بن مالک؟ فقال: یا رسول الله مؤمن حقا فقال رسول الله لکل شیء حقیقهٔ فما حقیقهٔ قولک؟ فقال یا رسول الله عرفت نفسی عن الدنیا فاسهرت لیلی و اظمات هو اجری فکانی انظر الی عرش ربی و قد وضع للحساب و کانی انظر الی اهل الجنهٔ یتزاورون فی الجنهٔ و کانی اسمع عوا اهل فی النار فقال رسول الله: عبد نورالله قلبه»، (وافی، تالیف فیض، جزء سوم، ص ۳۳)

۱۴ – و جعلناهم ائمۀ یهدون بامرنا و اوحینا الیهم فعل الخیرات
یعنی: «ما آنها را امام قرار دادیم که به وسیله امر ما مردم را هدایت‌کنند و انجام کارهای نیک را به آنها وحی کردیم»، (سوره انبیاء، آیه ۷۳)
و جعلنا منهم ائمۀ یهدون بامرنا لما صبروا
یعنی: «ما بعضی از آنها را امام قرار دادیم تا مردم را به وسیله امر ما هدایت کنند، زیرا آنان صبر کردند»، (سوره سجده، آیه ۳۴)
از اینگونه آیات استفاده می‌شود که امام، علاوه بر ارشاد و هدایت ظاهری، دارای یک نوع هدایت و جذبه معنوی است که از سنخ عالم امر و تجرد می‌باشد. و به وسیله حقیقت و نورانیت و باطن ذاتش، در قلوب شایسته مردم تاثیر و تصرف می‌نماید و آنها را به سوی مرتبه کمال و غایت ایجاد، جذب می کند (دقت‌شود)
۱۵ – از باب نمونه: «عن جابر بن سمرۀ قال سمعت رسول الله یقول: لا یزال هذا الدین عزیزا الی اثنی عشر خلیفۀ قال: فکبر الناس و ضجوا ثم قال کلمۀ خفیۀ، قلت لابی: یا ابۀ، ما قال؟ قال: کلهم من قریش»، (صحیح ابی داوود، ج ۲، ص ۲۰۷. مسند احمد، ج ۵، ص ۹۲ و چندین حدیث دیگر قریب به همین مضمون)
«عن سلمان الفارسی قال: دخلت علی النبی صلی الله علیه و آله فاذاالحسین علی فخذیه و هو یقبل عینیه و یقبل فاه و یقول: انت‌سید ابن سید و انت امام ابن امام و انت‌حجۀ ابن حجۀ و انت ابو حجج تسعۀ، تاسعهم قائمهم»، (ینابیع الموده، تالیف سلیمان بن ابراهیم قندوزی، چاپ هفتم، ص ۳۰۸)
۱۶ – ر. ک: الغدیر، امینی. غایۀ المرام، سید هاشم بحرانی. اثبات الهداه، محمدبن حسن حر عاملی. ذخائر العقبی، محب الدین احمد بن عبد الله طبری. مناقب، خوارزمی. تذکرۀ الخواص، سبط ابن جوزی. ینابیع الموده، سلیمان ابراهیم حنفی. فصول المهمه، ابن صباغ. دلائل الامامه، محمد بن جریر طبری. النص و الاجتهاد، شرف الدین موسوی. اصول کافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۱. الارشاد، مفید.
۱۷ – فصول المهمه (چاپ دوم) ص ۱۴. مناقب خوارزمی، ص ۱۷.
۱۸ – ذخائر العقبی (چاپ قاهره، سال ۱۳۵۶) ص ۵۸. مناقب خوارزمی (چاپ نجف، سال ۱۳۸۵ هجری) ص ۱۶ – ۲۲. ینابیع الموده (چاپ هفتم) ص ۶۸ – ۷۲.
۱۹ – ارشاد مفید (چاپ تهران، سال ۱۳۷۷) ص ۴. ینابیع الموده، ص ۱۲۲.
۲۰ – فصول المهمه، ص ۲۸ – ۳۰. تذکرۀ الخواص (چاپ نجف، سال ۱۳۸۳ هجری) ص ۳۴. ینابیع الموده، ص ۱۰۵. مناقب خوارزمی، ص ۷۳ و ۷۴.
۲۱ – فصول المهمه، ص ۳۴.
۲۲ – فصول المهمه، ص ۲۰. تذکرۀ الخواص، ص ۲۰ – ۴۲. ینابیع المودۀ، ص ۶۵ – ۶۳.
۲۳ – تذکرۀ الخواص، ص ۱۸. فصول المهمه، ص ۲۱. مناقب خوارزمی، ص ۷۴.
۲۴ – مناقب آل ابیطالب، تالیف محمد بن علی بن شهر اشوب (چاپ قم) ج ۳، ص ۶۲ و ۲۱۸. غایۀ المرام، ص ۵۳۹. ینابیع الموده، ص ۱۰۴.
۲۵ – مناقب آل ابیطالب، ج ۳، ص ۳۱۲. فصول المهمه، ص ۱۱۳ – ۱۲۳. تذکرۀ الخواص، ص ۱۷۲ – ۱۸۳.
۲۶ – تذکرۀ الخواص، ص ۲۷.

۲۷ – تذکرهٔ الخواص، ص ۲۷. مناقب خوارزمی، ص ۷۱.

۲۸ – مناقب آل ابیطالب، ج ۳، ص ۲۲۱. مناقب خوارزمی، ص ۹۲.

۲۹ – نهج البلاغه، جزء ۳، کتاب ۲۴.

۳۰ – مناقب ابن شهر اشوب، ج ۴، ص ۲۱ و ۲۵. ذخائر العقبی، ص ۶۷ و ۱۲۱.

۳۱ – مناقب ابن شهر اشوب، ج ۴، ص ۲۸. دلائل الامامه، محمد بن جریر طبری (چاپ‌نجف، سال ۱۳۶۹ هجری) ص ۶۰ – فصول المهمه، ص ۱۳۳. تذکره الخواص، ص ۱۹۳. تاریخ یعقوبی (چاپ نجف سال ۱۳۱۴ هجری) ج ۲، ص ۲۰۴. اصول کافی، ج ۱، ص ۴۶۱.

۳۲ – ارشاد مفید، ص ۱۷۲. مناقب ابن شهر اشوب، ج ۴، ص ۳۳. فصول المهمه، ص ۱۴۴.

۳۳ – ارشاد مفید، ص ۱۷۲. مناقب ابن شهر اشوب، ج ۴، ص ۳۳. الامامهٔ و السیاسه، عبد الله بن مسلم بن قتیبه، ج ۱، ص ۱۶۳. فصول المهمه، ص ۱۴۵. تذکرهٔ الخواص، ص ۱۹۷.

۳۴ – ارشاد مفید، ص ۱۷۳. مناقب ابن شهر اشوب، ج ۴ ص ۳۵ الامامهٔ و السیاسهٔ ج ۱، ص ۱۶۴.

۳۵ – ارشاد مفید، ص ۱۷۴. مناقب ابن شهر اشوب، ج ۴، ص ۴۲. فصول المهمه، ص ۱۴۶. تذکرهٔ الخواص، ص ۲۱۱.

۳۶ – ارشاد مفید، ص ۱۸۱. اثبات الهداه، ج ۵، ص ۱۲۹ و ۱۳۴.

۳۷ – ارشاد مفید، ص ۱۷۹. اثبات الهداه، ج ۵، ص ۱۶۸ – ۲۱۲. اثبات الوصیه، مسعودی (چاپ تهران، سال ۱۳۲۰) ص ۱۲۵.

۳۸ – ارشاد مفید، ص ۱۸۲. تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۲۶ – ۲۲۸. فصول المهمه، ص ۱۶۳.

۳۹ – مناقب ابن شهر اشوب، ج ۴، ص ۸۸.

۴۰ – مناقب ابن شهر اشوب، ج ۴، ص ۸۸. ارشاد مفید، ص ۱۸۲. الامامهٔ و السیاسه، ج ۱، ص ۲۰۳. تاریخ یعقوب، ج ۲، ص ۲۲۹. فصول المهمه، ص ۱۶۳. تذکرهٔ الخواص، ص ۲۳۵.

۴۱ – ارشاد مفید، ص ۲۰۱.

۴۲ – مناقب ابن شهر اشوب، ج ۴، ص ۸۹.

۴۳ – ارشاد مفید، ص ۲۰۱. فصول المهمه، ص ۱۶۸.

۴۴ – ارشاد مفید، ص ۲۰۴. فصول المهمه، ص ۱۷۰. مقاتل الطالبیین (چاپ دوم) ص۷۳.

۴۵ – ارشاد مفید، ص ۲۰۵. فصول المهمه، ص ۱۷۱. مقاتل الطالبیین، ص ۷۳.

۴۶ – مناقب ابن شهر اشوب، ج ۴، ص ۹۸.

۴۷ – مناقب ابن شهر اشوب، ج ۴، ص ۹۹. ارشاد مفید، ص ۲۱۴.

۴۸ – مناقب ابن شهر اشوب، ج ۴، ص ۹۸. ارشاد مفید، ص ۲۱۴.

۴۹ – بحار الانوار (چاپ کمپانی) ج ۱۰، ص ۲۰۰، ۲۰۲ و ۲۰۳.

۵۰ – مقاتل الطالبیین، ص ۵۲ و ۵۹.

۵۱ – تذکرهٔ الخواص، ص ۳۲۴. اثبات الهداه، ج ۵، ص ۲۴۲.

۵۲ – مناقب ابن شهر اشوب، ج ۴، ص ۱۷۶. دلائل الامامه، ص ۸۰ فصول المهمه، ص ۱۹۰.

۵۳ – ارشاد مفید، ص ۲۴۶. فصول المهمه، ص ۱۹۳. مناقب ابن شهر اشوب، ج ۴، ص ۱۹۷.

۵۴ – اصول کافی، ج ۱، ص ۴۶۹. ارشاد مفید، ص ۲۴۵. فصول المهمه، ص ۲۰۲ و ۲۰۳.

تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص ۶۳. تذکرهٔ الخواص، ص ۳۴۰. دلائل الامامه، ص ۹۴. مناقب ابن شهر اشوب، ج ۴، ص ۲۱۰.

۵۵ – ارشاد مفید، ص ۲۴۵ – ۲۵۳. ر. ک: رجال کشی، محمد بن عمر بن عبد العزیز کشی. ورجال طوسی، محمد بن حسن طوسی، فهرست طوسی و سایر کتابهای رجال.

۵۶ – اصول کافی، ج ۱، ص ۴۷۲. دلائل الامامه، ص ۱۱۱. ارشاد مفید، ص ۲۵۴. تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص ۱۱۹. فصول المهمه، ص ۲۱۲. تذکرهٔ الخواص، ص ۳۴۶. مناقب ابن شهراشوب، ج ۴، ص ۲۸۰.

۵۷ – ارشاد مفید، ص ۲۵۴. فصول المهمه، ص ۲۰۴. مناقب ابن شهر اشوب، ج ۴، ص ۲۴۷.

۵۸ – فصول المهمه، ص ۲۱۲. دلائل الامامه، ص ۱۱۱. اثبات الوصیه، ص ۱۴۲.

۵۹ – اصول کافی، ج ۱، ص ۳۱۰.

۶۰ – اصول کافی، ج ۱، ص ۴۷۶. ارشاد مفید، ص ۲۷۰. فصول المهمه، ص ۲۱۴ – ۲۲۳. دلائل الامامه، ص ۱۴۶ – ۱۴۸. تذکرهٔ الخواص، ص ۳۴۸ – ۳۵۰. مناقب ابن شهر اشوب، ج ۴، ص ۳۲۴. تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص ۱۵۰.

۶۱ – ارشاد مفید، ص ۲۷۹ – ۲۸۳. دلائل الامامه، ص ۱۴۸ و ۱۵۴. فصول المهمه، ص ۲۲۲. مناقب ابن شهر اشوب، ج ۴، ص ۳۲۳ و ۳۲۷. تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص ۱۵۰.

۶۲ – اصول کافی، ج ۱، ص ۴۸۶. ارشاد مفید، ص ۲۸۴ – ۲۹۶. دلائل الامامه، ص ۱۷۵ – ۱۷۷. فصول المهمه، ص ۲۲۵ – ۲۴۶. تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص ۱۸۸.

۶۳ – اصول کافی، ج ۱، ص ۴۸۸. فصول المهمه، ص ۲۳۷.

۶۴ – دلائل الامامهٔ، ص ۱۹۷. مناقب ابن شهر اشوب، ج ۴، ص ۳۶۳.

۶۵ – اصول کافی، ج ۱، ص ۴۸۹. ارشاد مفید، ص ۲۹۰. فصول المهمه، ص ۲۳۷. تذکرهٔ الخواص، ص ۳۵۲. مناقب ابن شهر اشوب، ج ۴، ص ۳۶۳.

۶۶ – مناقب ابن شهر اشوب، ج ۴، ص ۳۵۱. احتجاج، احمد بن علی بن ابی طالب الطبرسی (چاپ نجف، سال ۱۳۸۵ هجری) ج ۲، ص ۱۷۰ – ۲۳۷.

۶۷ – ارشاد مفید، ص ۲۹۷. اصول کافی، ج ۱، ص ۴۹۲ – ۴۹۷. دلائل الامامه، ص ۲۰۱ – ۲۰۹. مناقب ابن شهر اشوب، ج ۴، ص ۳۷۷ – ۳۹۹. فصول المهمه، ص ۲۴۷ – ۲۵۸. تذکرهٔ الخواص، ص ۳۵۸.

۶۸ – اصول کافی، ج ۱، ص ۴۹۷ – ۵۰۲. ارشاد مفید، ص ۳۰۷. دلائل الامامه، ص ۲۱۶ – ۲۲۲. فصول المهمه، ص ۲۵۹ – ۲۶۵. تذکرهٔ الخواص، ص ۳۶۲. مناقب ابن شهر اشوب، ج ۴، ص ۴۰۱ – ۴۲۰.

۶۹ – ارشاد مفید، ص ۳۰۷ – ۳۱۳. اصول کافی، ج ۱، ص ۵۰۱. فصول المهمهٔ، ص ۲۶۱. تذکرهٔ الخواص، ص ۳۵۹، مناقب ابن شهر اشوب، ج ۴، ص ۴۱۷. اثبات الوصیه، ص ۱۷۶. تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص ۲۱۷.

۷۰ – مقاتل الطالبیین، ص ۳۹۵.

۷۱ – مقاتل الطالبیین، ص ۳۹۵ و ۳۹۶.

۷۲ – ارشاد مفید، ص ۳۱۵. دلائل الامامه، ص ۲۲۳. فصول المهمه، ص ۲۶۶ – ۲۷۲. مناقب‌ابن شهر اشوب، ج ۴، ص ۴۲۲. اصول کافی، ج ۱، ص ۵۰۳.

۷۳ – ارشاد مفید، ص ۳۲۴. اصول کافی، ج ۱، ص ۵۱۲. مناقب ابن شهر اشوب، ج ۴، ص ۴۲۹ و ۴۳۰.

۷۴ – ر. ک: صحیح ترمذی، ج ۹، باب ما جاء فی المهدی. صحیح ابی داوود، ج ۲، کتاب‌المهدی. صحیح ابن ماجه، ج ۲،

باب خروج المهدی. ینابیع الموده. البیان فی اخبار صاحب الزمان، محمد بن یوسف شافعی. نور الابصار شبلنجی. مشکوة المصابیح، محمد بن عبد الله خطیب. الصواعق المحرقه، ابن حجر. اسعاف الراغبین، محمد الصبان، فصول المهمه. صحیح مسلم. الغیبه، محمد بن ابراهیم نعمانی: کمال الدین، شیخ صدوق. اثبات الهداه، محمد بن حسن حر عاملی. بحار الانوار، مجلسی، ج ۵۱ و ۵۲.

۷۵ – اصول کافی، ج ۱، ص ۵۰۵. ارشاد مفید، ص ۳۱۹.

۷۶ – ر. ک: رجال کشی، رجال طوسی، فهرست طوسی و سایر کتابهای رجال.

۷۷ – بحار الانوار، ج ۵۱، ص ۳۴۲ و ۳۴۳ – ۳۶۶. الغیبه، محمد بن حسن طوسی (چاپ دوم) ص ۲۱۴ – ۲۴۳. اثبات الهداه، ج ۶ و ۷.

۷۸ – بحار الانوار، ج ۵۱، ص ۳۶۰ و ۳۶۱. الغیبه، شیخ طوسی، ص ۲۴۲.

۷۹ – از باب نمونه: «عبد الله بن مسعود قال قال النبی صلی الله علیه و آله: لو لم یبق من الدنیا الا یوم واحد لطول الله ذلک الیوم حتی یبعث فیه رجلا من امتی و من اهل بیتی یواطی اسمه اسمی یملا الارض قسطا عدلا کما ملئت جورا و ظلما»، (فصول المهمه، ص ۲۷۱)

۸۰ – از باب نمونه: «قال ابو جعفر علیه السلام: اذا قام قائمنا وضع الله یده علی رؤوس العباد فجمع به عقولهم و کملت بها احلامهم»، (بحار الانوار، ج ۵۲، ص ۳۲۸ و ۳۳۶)

«قال ابو عبد الله علیه السلام: العلم سبعة و عشرون حرفا فجمیع ما جاءت به الرسل حرفان فلم یعرف الناس حتی الیوم غیر الحرفین. فاذا قام قائمنا اخرج الخمسة و العشرین حرفا فبثها فی الناس و ضم الیها الحرفین حتی یبثها سبعة و عشرین حرفا»، (بحار الانوار، ج ۵۲ ص ۳۳۶)

۸۱ – از باب نمونه: «قال علی بن موسی الرضا علیه السلام فی حدیث (الی ان قال) الامام بعدی محمد ابنی و بعد محمد ابنه علی و بعد علی ابنه الحسن و بعد الحسن ابنه الحجة القائم المنتظر فی غیبته المطاع فی ظهوره لو لم یبق من الدنیا الا یوم واحد لطول الله ذلک الیوم حتی یخرج فیملاها عدلا کما ملئت جورا و اما متی فاخبار عن الوقت و لقد حدثنی ابی عن ابیه عن آبائه عن علی (ع) ان النبی (ص) قیل له: یا رسول الله متی یخرج القائم من ذریتک فقال: مثله مثل الساعة لا یجلیها لوقتها الا هو ثقلت فی السموات و الارض لا یاتیکم الا بغتة»، (بحار الانوار، ج ۵۱، ص ۱۵۴)

«صقر بن ابی دلف قال: سمعت ابا جعفر محمد بن الرضا علیه السلام یقول: الامام بعدی ابنی علی، امره امری و قوله قولی و طاعته طاعتی و الامام بعده ابنه الحسن، امره امر ابیه و قوله قول ابیه و طاعته طاعة ابیه. ثم سکت، فقلت له: یا بن رسول الله فمن الامام بعد الحسن فبکی بکاء شدیدا ثم قال: ان من بعد الحسن ابنه القائم بالحق المنتظر»، (بحار الانوار، ج ۵۱، ص ۱۵۸)

«موسی بن جعفر البغدادی قال سمعت ابا محمد الحسین بن علی یقول: کانی بکم و قد اختلفتم بعدی فی الخلف منی اما ان المقر بالائمة بعد رسول الله المنکر لولدی کمن اقر بجمیع انبیاء الله و رسوله ثم انکر نبوة محمد رسول الله و المنکر لرسول الله کمن انکر جمیع الانبیاء لان طاعة آخرنا کطاعة اولنا و المنکر لاخرنا کالمنکر لاولنا اما ان لولدی غیبة یرتاب فیها الناس الا من عصمه الله»، (بحار الانوار، ج ۵۱، ص ۱۶۰)

کتاب: شیعه در اسلام ص ۱۶۷

نویسنده علامه طباطبائی

آشنایی با علما و بزرگان شیعه در قرون اولیه

چند نکته

۱ در این بخش با زندگانی عالمان و بزرگان شیعه که در ترویج معارف دینی و علوم اسلامی تلاش علمی انجام داده باشند آشنا می‌شویم. (معرفی اجمالی زندگانی ائمه «علیهم‌السلام» به بخش عقاید احاله شده است).
۲ چون شمارگان علما و بزرگان شیعه طی قرون چهارده گانه بسیار است لذا در این جا به ذکر اجمالی شخصیتهای شیعه در قرون اولیه یعنی تا حدود قرن پنجم هجری اکتفا شده است. علاوه اینکه همه علما شیعه در این قرون نیز مورد استقصا قرار نگرفتند و تنها بعضی از آنها معرفی شده‌اند.
۳ برای اینکه در معرفی علما، نظم و ترتیبی را لحاظ کرده باشیم بر اساس علوم متداول در حوزه‌های علمیه، شخصیتهای شیعه را دسته بندی می‌کنیم و بخاطر اینکه بسیاری از شخصیتهای شیعه جامع علوم مختلف بوده‌اند ممکن است نام برخی از شخصیتها در دسته‌های مختلف تکرار گردد.
۴ این مقاله تلخیص و ترجمه فصل دوازدهم از جلد ششم کتاب «بحوث فی الملل و النحل» تألیف استاد جعفر سبحانی است.
با توجه به این نکات اصل بحث را آغاز می‌کنیم.

لف: علما شیعه و علوم ادبی عرب.

۱ ابو الاسود الدوئلی که به دستور امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام، علم نحو را تدوین نموده است.
او از بزرگان تابعین و از اصحاب حضرت علی (ع) است که در رکاب آن حضرت در جنگ صفین حضور داشته و سپس در بصره اقامت گزیده و بسر می‌برده است.
شیخ ابو الحسن سلامه شامی می‌گوید: ابوالاسود روزی بر امیرالمؤمنین علیه السلام وارد شد و آن حضرت را در حال تفکر دید. علت تفکر را پرسید، حضرت فرمود: «شنیدم بعضی از مردم اشتباه می‌کنند (قرآن را نادرست می‌خوانند) و اراده دارم کتابی بنویسم که کلام عرب را در آن جمع کنم» گفتم: اگر چنین کنی گروههایی را از هلاکت می‌رهانی، پس آن حضرت ورقه‌ای را به من داد که در آن نوشته شده بود: «کلمه، اسم و فعل و حرف است، اسم چیزی است که دلالت بر مسمی کند، و فعل چیزی است که دلالت بر حرکت مسمی کند، و حرف چیزی است که از معنایی خبر دهد که اسم و فعل نیست» و همین طور اضافه می‌فرمودند، ابوالاسود می‌گوید: از حضرت اجازه گرفتم که نظیر آنچه ایشان انجام داد چیزی بنگارم که حضرت نیز اجازه دادند، پس آنچه می‌نوشتم نزد آن حضرت می‌آوردم، و ایشان گاهی چیزی بر آن اضافه می‌فرمود و گاهی چیزی را حذف می‌نمود. و در روایت دیگری است که حضرت ورقه‌ای به ابوالاسود دادند و فرمودند: «انح نحو هذه» مثل این برو و به همین جهت علم نحو به این نام، معروف گردید. (۱)
۲ خلیل بن احمد فراهیدی: از اصحاب امام صادق (ع) بوده است، و کسی است که علم نحو را گسترش داده و آن را منقح نموده است.
۳ عطاء بن ابی‌الاسود: از اصحاب امام حسین (ع) بوده و سیوطی او را استاد اصمعی و ابو عبیده می‌داند. (۲)
۴ ابوجعفر محمد بن الحسن بن ابی‌ساره رواسی کوفی، از اصحاب امام باقر و امام صادق (علیهماالسلام) است. و سیوطی او را استاد کسائی و فراء معرفی نموده است. (۳)

۵ حمران بن اعین، برادر زراره [راوی و محدث معروف]، امام در نحو است، فراء و حمزه (یکی از قراء هفت گانه) در نزد او حدیث و قرائت را فرا گرفتند. حمران بن اعین از اصحاب امام سجاد و امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) است.

۶ ابوعثمان، بکر بن محمد، مازنی: ادبیات را نزد اسماعیل بن میثم آموخته و مؤلف کتاب التصریف و تعلیق و کتاب ما یلحن فیه العامة، در ادبیات است و در سنه ۲۴۸ ه) از دنیا رفت. (۴)

۷ یعقوب بن اسحاق سکیت: از یاران خاص امام جواد و امام هادی (علیهما السلام) بوده و در ادبیات عرب و علم لغت صاحب نام است و مؤلف کتابهای: اصلاح المنطق، کتاب الالفاظ، کتاب ما اتفق لقطه و اختلف معناه، کتاب الاضداد و غیره است.

متوکل عباسی ابن سکیت را به جهت شیعه بودنش به قتل رساند.

جریان از این قرار بود که معلم فرزندان متوکل بود. روزی متوکل از او می‌پرسد این دو فرزندم را بیشتر دوست داری یا حسن (ع) و حسین (ع) را؟ ابن سکیت پاسخ داد: «قنبر خادم علی از تو فرزندانت بهتر و بالاتر است» متوکل دستور داد زبانش را از پشت سرش بیرون آوردند و با این وضعیت (سنه ۲۴۴ ه) به شهادت رسید.

۸ احمد بن ابراهیم بن اسماعیل بن داود بن حمدون، معروف به ابن حمدون: او از اصحاب امام حسن عسکری (ع) و استاد ابی العباس است.

۹ ثعلبه بن میمون معروف به ابواسحاق نحوی: او از اصحاب امام کاظم (علیه السلام) است.

۱۰ قتیبه نحوی جعفی کوفی: او از ا صحاب امام صادق (ع) است.

۱۱ ابراهیم بن ابی‌بلاد: او از اصحاب امام صادق (ع) و امام کاظم (ع).

۱۲ محمد بن سلمة شکری: او استاد ابن سکیت است.

۱۳ حسین بن احمد بن خالویه معروف به ابو عبد الله نحوی: سیوطی او را امام در علم لغت و دیگر علوم ادبی می‌نامد و در سنه ۳۱۴ در بغداد مدفون گردید.

۱۴ ابوالقاسم تنوخی: از شعرایی که آشکارا در مدح اهل بیت (ع) شعر می گفت و از بزرگان در نحو و احکام و علم هیئت و عروض بوده است.

۱۵ ابان بن تغلب بن رباح الجریری: از اصحاب امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) و از فقها و علما لغت و قرائت بوده است.

۱۶ ابوبکر محمد بن حسن بن درید ازدی مؤلف کتاب «الجمهرة» در علم لغت است که صاحب بن عباد آن را تلخیص نموده «جوهرة الجمهرة» نامیده است.

۱۷ صاحب بن عباد مؤلف کتاب ده جلدی «المحیط» در علم لغت.

اینان تنها نمونه‌ایی از علما شیعه در علوم ادبیات عرب در قرون اولیه به شمار می‌آیند. مرحوم سید حسن صدر در کتاب «تأسیس الشیعة» نام ۱۴۰ نفر از علما شیعه در علم نحو را که تا قرن هفتم می‌زیسته‌اند آورده که در میانشان کسانی مانند شریف مرتضی و شریف رضی و ابن شجری که از شخصیتهای مهم شیعه هستند می‌باشند و خوب است در اینجا نام نجم الائمه رضی استرآبادی یعنی محمد بن حسن استرآبادی غروی شارح شافیه در صرف و کافیه در نحو، ذکر گردد سیوطی درباره شرح کافیه می گوید هیچ کتاب نحوی از نظر جامعیت و تحقیق به پای این کتاب نمی‌رسد. ایشان در سال ۶۸۶ در نجف اشرف تألیف این کتاب را به پایان رسانده است.

ب) قدماء شعراء شیعه

۱ قیس بن سعد بن عبادة: او صحابی جلیل القدر و از شیعیان علی (علیه السلام) است که آن حضرت در سنه ۳۶ ه ایشان را به ولایت مصر نصب نمودند.

۲ کمیت بن زید (۶۰ ۱۲۶): او شاعری آگاه به زبان و لهجه‌ها و ایام عرب است او به خاطر دفاع از اهل بیت، اعلان حق و جهاد و تلاش در راه آن مورد تقدیر ائمه (علیهم السلام) قرار گرفت.

۳ سید حمیری (ت ۱۷۳): او ابوهاشم اسماعیل بن محمد ملقب به سید شاعر معروفی است که فانی در دوستی اهل بیت بوده است.

۴ دعبل خزاعی (ت ۲۴۶): ابو علی دعبل بن علی خزاعی، از خانواده علم و فضیلت و ادب است، وی ذوب در ولایت اهل بیت بوده است.

۵ ابوفراس (۳۲۰ ۳۵۷ ق): حارث (حرث) بن سعید بن حمران تغلبی، سردار شجاع و شاعر فصیح و توانایی بود. وی علاوه بر خصال شخصی و مقام ادبی، شیعی پاک اعتقاد و شاعر آل محمد (ص) بود و با صراحت و شجاعت فضایل امیرالمؤمنین علی (ع) و مناقب ائمه معصومین (ع) را شرح داده و مطاعن و مثالب بنی عباس و سایر دشمنان ایشان را بر شمرده است. (۵)

۶ ابن حجاج بغدای متوفای.۳۲۱

۷ شریف رضی ۳۵۷. ۴۰۶

۸ شریف مرتضی ۳۵۵. ۴۳۶

۹ مهیار دیلمی متوفای.۴۴۸

ج) قدماء شیعه و علم تفسیر قرآن

۱ ابان بن تغلب بن رباح البکری (ت ۱۴۱) مؤلف «غریب القرآن».

۲ ابی‌روق، عطیه بن حارث همدانی.

۳ عبدالرحمن بن محمد ازدی.

۴ شیخ النحاة یحیی بن زیاد، الفراء الکوفی متوفای سنه ۲۰۷ ه مؤلف مجاز القرآن.

۵ محمد بن جعفر ابوالفتح همدانی: صاحب کتاب: «ذکر المجاز من القرآن».

۶ شریف رضی مؤلف «مجازات القرآن» بهترین کتابی است که در این زمینه تألیف شده است و نیز مؤلف کتاب «حقایق التأویل» که اولین تفسیر ترتیبی قرآن در میان شیعه است.

۷ شیخ ابن جعفر احمد بن محمد طبری آملی متوفای ۳۱۳ مؤلف کتاب «غریب القرآن».

۸ شریف مرتضی مؤلف کتاب «درر و غرر».

۹ شیخ طوسی «۳۸۵ ۴۶۰) مؤلف «التبیان فی تفسیر القرآن».

استاد جعفر سبحانی در مقدمه تفسیر تبیان شیخ طوسی، اسامی ۱۲۲ مفسر معروف شیعی را از قرون اولیه تا قرن ۱۴ هجری بر شمرده‌اند برای اطلاع بیشتر بدانجا رجوع شود.

د) قدماء شیعه و علم حدیث

۱ ابو رافع: صحابی پیامبر (ص) که کتاب «سنن و احکام و قضایا» را تدوین نموده است.

۲ سلمان فارسی صحابی بزرگ متوفای سنه ۳۴ ه مؤلف کتاب «حدیث جاثلیق رومی» که پادشاه روم بعد از وفات پیامبر (ص) به مدینه فرستاده بود.

۳ ابوذر غفاری: صحابی پرهیزگار متوفای سنه ۳۲ ه . ایشان خطبه‌ای که در آن امور بعد از وفات رسول الله (ص) را شرح می‌دهد، روایت کرده است.

۴ اصبغ بن نباته از یاران خاص حضرت علی (ع)، که ناقل «عهدنامه مالک اشتر» و «وصیت امام به فرزندش محمد» است.

۵ عبید الله بن ابی‌رافع، کاتب حضرت علی (ع) بود و نویسنده کتاب: «قضایا امیرالمؤمنین» و کتاب «نامهای کسانی که در جمل و صفین و نهروان همراه حضرت علی (ع) بودند.» می‌باشد.

۶ ربیعهٔ بن سمیع: مؤلف کتاب «فی زکاهٔ النعم عن امیرالمؤمنین علیه السلام».

۷ سلیم بن قیس هلالی مؤلف کتاب معروف «سلیم بن قیس».

۸ علی بن ابی‌رافع، ایشان مباحث فقهی را در کتابی جمع‌آوری نموده است.

۹ زید بن وهب جهنی: که خطبه‌های امیرالمؤمنین (علیه السلام) را جمع‌آوری کرده است.

۱۰ جابر بن یزید بن الحارث جعفی متوفای.۱۲۸

۱۱ ثابت بن دینار، معروف به ابوحمزه ثمالی ازدی متوفای.۱۵۰

۱۲ ثابت بن هرمز فارسی که از امام سجاد (ع) روایت نقل می‌کند.

۱۳ بسام بن عبد الله صیرفی، وی از امام باقر (ع) و امام صادق (ع) حدیث نقل می‌کند.

۱۴ محمد بن قیس بجلی، مؤلف کتاب «قضایای امیرالمؤمنین (ع)».

۱۵ حجر بن زائد حضرمی.

۱۶ زکریا بن عبد الله فیاض.

۱۷ ثویی بن ابی‌فاخته «ابوجهم کوفی».

۱۸ حسین بن ثور بن ابی‌فاخته سعید بن حمران.

۱۹ عبد المؤمن بن القاسم بن قیس انصاری متوفای سنه ۱۴۷، شیخ طوسی در کتاب رجالش او را از اصحاب امام سجاد و امام باقر و امام صادق (ع) می‌شمارد.

بهترین تألیف در این زمینه تالیفی است که مرحوم حضرت آیت الله العظمی بروجردی تدوین نموده که رجال شیعه را در ۳۴ طبقه از عصر صحابه تا زمان خودشان (۱۲۹۲ ۱۳۸۰) دسته بندی و بیان نموده‌اند.

ه) قدماء شیعه و علم فقه

کسانی که در مدرسه اهل بیت و نزد ائمه علیهم السلام فقه آموختند و در زمینه‌های مختلف فقهی دارای تألیف نیز هستند فراوان است از جمله: ۱ زرارهٔ بن اعین، ۲ محمد بن مسلم طایفی، ۳ برید بن معاویه، ۴ فضیل بن یسار، (از اصحاب امام باقر و امام صادق علیهما السلام).

و ۱ جمیل بن دراج، ۲ عبد الله بن مسکان، ۳ عبد الله بن بکیر، ۴ حماد بن عثمان، ۵ حماد بن عیسی، ۶ ابان بن عثمان. (از اصحاب امام صادق علیه السلام).

و ۱ یونس بن عبد الرحمن، ۲ محمد بن ابی‌عمیر، ۳ عبد الله بن مغیرهٔ، ۴ حسن بن محبوب! ۵ حسین بن علی بن فضال، ۶ فضالهٔ

بن ایوب. از اصحاب امام کاظم و امام رضا (علیهما السلام).

اما اسامی برخی از فقهایی که در زمینه جوامع فقهی دارای تألیف بودنـد و در قرنهای سوم و چهارم و پنجم می‌زیسته‌اند بدین قرار است.

«فقهای شیعه در قرن سوم»

۱ یونس بن عبد الرحمن.

۲ صفوان بن یحیی بجلی.

۳ حسن بن سعید بن حماد اهوازی.

۴ حسین بن سعید بن حماد اهوازی.

۵ احمد بن محمد بن خالد برقی متوفای ۲۷۴ و صاحب کتاب محاسن و غیره.

۶ محمد بن احمد بن یحیی اشعری قمی متوفای حوالی ۲۹۳ و مؤلف کتاب نوادر الحکمه.

۷ احمد بن محمد ابی‌نصر بزنطی متوفای.۲۲۱

«فقهای شیعه در قرن چهارم»

۱ حسن بن علی بن ابی‌عقیل، مؤلف کتاب «المستمسک بحبل آل الرسول».

۲ علی بن حسین بن بابویه متوفای ۳۲۹ مؤلف کتاب «الشرایع».

۳ محمد بن حسن بن ولید قمی متوفای سنه.۳۴۳

۴ جعفر بن محمد بن قولویه، استاد شیخ صدوق و مؤلف کتاب کامل الزیارات، متوفای سنه.۳۶۹

۵ محمد بن علی بن حسین (۳۰۶ ۳۸۱) مؤلف «من لا یحضره الفقیه»، «المقنع»، «الهدایهٔ».

۶ محمد بن احمد بن جنید، معروف به اسکافی متوفای سنه.۳۸۵

«مشاهیر فقهاء شیعه در قرن پنجم»

۱ شیخ مفید (۳۳۶ ۴۱۶).

۲ سید مرتضی (۳۵۵ ۴۳۶).

۳ شیخ طوسی (۳۸۵ ۴۶۰).

۴ شیخ کراجکی (۶).

۵ سلار دیلمی مؤلف «المراسم».

۶ ابن براج (۴۰۱ ۴۸۹) مؤلف «مهذب».

و) قدماء شیعه و علم اصول فقه

۱ هشام بن حکم متوفای ۱۹۹ مؤلف کتاب «الالفاظ».

۲ یونس بن عبد الرحمن صاحب کتاب «اختلاف الحدیث».

۳ اسماعیل بن علی بن اسحاق بن ابی سهل بن نوبخت (۲۳۷ ۳۱۱).

۴ ابومحمد حسن بن موسی نوبختی از علماء قرن سوم صاحب کتاب «الخصوص و العموم، و الخبر الواحد و العمل به».

۵ ابومنصور صرام نیشابوری.

۶ محمد بن احمد بن داود بن علی متوفای ۳۶۸، مؤلف کتاب «الحدیثین المختلفین».

۷ محمد بن احمد بن جنید متوفای سنه ۳۸۱، صاحب کتاب کشف التمویه، و «الالتباس فی ابطال القیاس».

۸ شیخ مفید، رساله‌ای در این زمینه نوشت که شاگردش علامه کراجکی در ضمن کتاب «کنز الفوائد» خودش آورده است.

۹ سید مرتضی مؤلف کتاب «الذریعة الی اصول الشریعة».

۱۰ شیخ طوسی مؤلف «عدة الاصول».

۱۱ سلار بن عبد العزیز دیلمی صاحب «المراسم» متوفای.۴۴۸

۱۲ ابی المکارم حمزه بن علی بن زهره متوفای ۵۸۵ مؤلف «غنیة النزوع الی علمی الاصول و الفروع».

۱۳ سدید الدین حمصی متوفای سنه ۶۰۰ مؤلف کتاب «المصادر».

البته این کتابها مربوط به دوره‌ایی است که علم اصول مراحل ابتدایی خود را پشت سرگذاشت. علم اصول در مراحل بعدی خود و بخصوص در قرن چهاردهم اوج ترقی خود نائل شد.

ز) شیعه و علم تاریخ و سیره نویسی

۱ محمد بن اسحاق بن یسار (ت ۱۵۱)، از اصحاب امام صادق (ع) هر چند متن اصلی کتاب او در تاریخ و سیره امروزه در دست نیست، و تنها بخشی از آن که توسط ابن هشام (ت ۲۱۲) تلخیص گردیده است موجود است که متأسفانه ابن هشام در تلخیص خود آن چه که نمی‌پسندید از آن حذف نموده، لذا اکثر آنچه مربوط به فضایل حضرت علی (ع) و اهل بیت بوده است حذف گریده است.

۲ عبید الله بن ابی‌رافع.

۳ جابر جعفی.

۴ ابومخنف لوط بن یحیی ازدی از اصحاب امام صادق (ع)، مؤلف کتابهای «المغازی»، «السقیفة»، «الردة» و «فتوح الاسلام» و غیره ...

۵ نصر بن مزاحم (۷).

۶ هشام بن محمد بن السائب کلبی (۸).

ح) شیعه و علم رجال

۱ علی بن حسن بن فضال، از اصحاب امام هادی و امام عسکری علیهما السلام، مؤلف کتابهای زیادی است از جمله «کتاب الرجال» البته او را فطحی معرفی کرده‌اند.

۲ حسن بن محبوب (۱۵۰ ۲۲۴) صاحب کتاب «المشیخة» و «معرفة رواة الاخبار»، از اصحاب امام صادق (ع) است.

۳ ابوعمرو کشی، شاگرد عیاشی مؤلف کتاب معروف «معرفة الرجال».

۴ شیخ ابوالعباس احمد بن علی نجاشی (۳۷۲ ۴۵۰) مؤلف کتاب «رجال النجاشی».

۵ شیخ طوسی، مؤلف دو کتاب مهم در رجال «الفهرست» و «الرجال».

اینها نمونه‌هایی است از دانشمندان شیعه در علم رجال، شیخ آقابزرگ تهرانی در کتاب «الذریعة الی تصانیف الشیعة» نام پانصد مؤلف در زمینه علم رجال را آورده است.

فرقه کیسانیه

پیروان مختار بن ابو عبیده ثقفی بودند، او نخست‌برای پیشرفت کار خود دعوت به علی بن الحسین (ع) سپس دعوت به محمد حنفیه می‌کرد. البته کار او مبتنی بر اعتقاد وی به اهل بیت نبود بلکه می‌خواست از آن بهره‌برداری سیاسی کرده باشد و چون کارش بالا گرفت‌خود دعوی دریافت وحی از خداوند کرد و عباراتی مسجع و مقفّی به تقلید قرآن به زبان می‌راند.

محمد حنفیه از وی بیزاری جست چندان که مختار وی را به کوفه دعوت کرد ولی او نپذیرفت‌به قول عباسیّه از قیام مختار استفاده کرد و خود را مخفیانه امام می‌خواند. چون عبداللّه بن زبیر بر حرمین (مکه و مدینه) تسلط یافت و محمد حنفیه را به بیعت‌خود خواند، محمد از بیعت‌با او سر باز زد. وقتی که مختار بر کوفه مستولی شد، مردم را به محمد حنفیه می‌خواند، عبداللّه بن زبیر از بیم آن که مبادا مردم به محمد حنفیه بگرایند او و یارانش را به بیعت‌خویش خواند و چون آنان سر باز زدند ایشان را در زمزم محصور و زندانی کرد و تهدید به قتل نمود. محمد حنفیه ناچار نامه به مختار نوشت و از او یاری طلبید. مختار نامه او را برای یاران خود بخواند و گفت: این مهدی شما و بازمانده اهل بیت پیغمبر است که مرا به یاری خویش می‌خواند سپس ظبیان بن عماره را با چهارصد کس و چهارصد هزار درهم به مکّه فرستاد. آنان با پرچمهایی که در دست داشتند به مسجد الحرام در آمدند و با صدای بلند دعوی خونخواهی حسین (ع) بن علی را می‌کردند تا به زمزم رسیدند. از آن طرف عبداللّه بن زبیر هیزم فراوانی گردآورد تا ایشان را بسوزاند، آنان درب مسجد الحرام را شکسته بر محمد حنفیه درآمدند و گفتند: میان ما و این دشمن خدا که عبد اللّه بن زبیر باشد یکی را انتخاب کن، محمد حنفیه گفت: من روا نمی‌دانم که در خانه خدا جنگ و خونریزی شود. ایشان چون سلاحی غیر از چوب در دست نداشتند. ابن زبیر فریاد برآورده و گفت: «واعجبا لهذه الخشبیه»، یعنی شگفتا از این چوبدستان! زیرا ایشان هنگامی که وارد حرم شدند به جای شمشیر چوب به دست داشتند چون در حرم همراه داشتن سلاح جایز نیست. سپس عبداللّه بن زبیر گفت: گمان می‌کنید که می‌گذارم محمد حنفیه را پیش از این که با من بیعت کند از اینجا ببرید! آنگاه کسان مختار که در بیرون مسجد الحرام بودند فریاد برآوردند که ما خون حسین را می‌خواهیم عبداللّه بن زبیر بترسید و از خروج محمد حنفیه جلوگیری نکرد. محمد حنفیه با چهار هزار کس به دره علی (ع) رفت و در همان جا می‌زیست. چون مختار به دست مصعب بن زبیر برادر عبداللّه بن زبیر کشته شد ابن زبیر تقویت‌یافت دیگر بار محمد حنفیه را به بیعت‌خود خواند و قصد حمله بر وی و کسانش را کرد در این هنگام نامه‌ای از عبدالملك بن مروان که تازه خلافت‌یافته بود رسید و از او خواست که به شام رود محمد حنفیه و یارانش از آن دره بیرون رفته و کثیر الغره شاعر اهل بیت که محمد حنفیه را مهدی موعود می‌دانست در رکاب وی بود و این اشعار را بسرود:

هدایت‌یا مهدینا ابن المهتدی

انت الذی نرضی به و نرتجی

انت ابن خیر الناس من بعد النبی

انت امام الحق لسنا نمتری

یا بن علی سر و من مثل علی

یعنی راه یافتی ای مهدی ما پسر راه یافته، تو کسی هستی که ما بتو خشنودیم و امیدواریم تو پسر بهترین مردم پس از پیغمبر می‌باشی، تو امام بر حق هستی و ما در آن شکی نداریم، ای پسر علی (ع) برو، چه کسی مانند علی (ع) است. چون محمد بن حنفیه به مدین رسید خبردار شد که عبدالملك بن مروان به عمرو بن سعید که از کسان او بود بد عهدی کرده از آمدن خود

پشیمان شد و در ایله (که بندری بر کنار دریای احمر در آخر حجاز و مرز شام است) فرود آمد و از آنجا دیگر باره به مکه بازگشت و با کسان خود در درّه ابوطالب جای گرفت و از آن جا به طائف رفت ابن عباس که از عبدالله بن زبیر رنجیده و ترسان بود به وی پیوست و در طائف درگذشت و محمد حنفیه بر وی نماز خواند.

محمد حنفیه تا هنگامی که حجاج بن یوسف ابن زبیر را در مکه محاصره کرد در طائف بود سپس از طائف به درّه ابو طالب مراجعت کرد. حجاج از او خواست تا با عبدالملک بن مروان بیعت کند امّا وی از آن امتناع کرد. محمد حنفیه نامه‌ای به عبدالملک نوشت و برای خود و کسانش از وی امان خواست و خلیفه به او امان داد چون پیک محمد حنفیه با امان نامه عبدالملک بازگشت، محمد به نزد حجّاج رفت و به وی بیعت کرد و به شام رفت و از او خواست که دست‌حجّاج را از وی کوتاه کند.

گویند: محمد حنفیه بسوی (دُر) در نجد از بلاد بنی سلیم رهسپار شد و چون به کوه رضوی رسید در همانجا زندگی را به درود گفت. پس از وی پیروانش به چند دسته شدند.

کیسانیه پنداشتند که: محمد حنفیه پس از کشته شدن برادرش حسین بن علی (ع)، مختار را بر عراقین فرمانروایی داد و از او خواست که از قاتلان آن حضرت خونخواهی کند.

کیسانیه شش سال بعد از شهادت امام حسین (ع) قیام کردند و قایل به امامت محمد حنفیه شدند و معتقد بودند که وی اسرار دین و علم تاویل و علوم باطنی را از دو برادرش حسن (ع) و حسین (ع) فرا گرفت. بعضی از «کیسانیه» ارکان شریعت را مانند نماز و روزه تاویل کرده و قائل به تناسخ و حلول بودند.

تمام فرق «کیسانیه» به امامت محمد حنفیه و روا بودن بداء بر خداوند همداستانند. این فرقه را مختاریه نیز خوانند زیرا مختار مردم را به امامت محمد حنفیه می‌خواند.

در وجه تسمیه این فرقه نوبختی می‌نویسد: مختار را به نام کیسان نامی که شهربان او بود و ابو عمرهٔ کنیه داشت، کیسان خوانند. شخصیت کیسان در تاریخ درست معلوم نیست‌برخی گویند: وی شاگرد محمد حنفیه بود.

مرحوم علّامه مجلسی می‌نویسد: چون در بچگی او را پدرش به نزد علی (ع) آورده بود و آن حضرت دستش را برای نوازش بر سر آن کودک گذاشت و فرمود: کیس، کیس، از آن جهت او را کیسان گفتند، وی در واقعه (مذار) در سال ۶۷ هجری کشته شد.

بعد از محمد حنفیه «کیسانیه» دوازده فرقه شدند که نام ایشان در این فرهنگ آمده است.

المقالات و الفرق، ص ۱۶۳ - ۱۶۴ - ۱۶۵.

شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۹ ص ۷۸.

الفرق بین الفرق، ص ۲۶ و ۳۴.

المختصر الفرق بین الفرق، ص ۳۵ - ۵۱.

بحار الانوار، علامه مجلسی، ج ۹، ص ۱۷۱.

مقالات الاسلامیین، ص ۸۹.

فرق الشیعه نوبختی، ص ۲۳.

الکیسانیه فی التاریخ.

الفصول المختاره، ج ۳، ص ۹۱.

کتاب: فرهنگ فرق اسلامی ص ۳۷۳

نویسنده: دکتر محمدجواد مشکور

اسماعیلیه

تاریخچه اسماعیلیه

مقدمه

اســماعیلیه، یکی از فرق شـیعه کـه در اواسـط قرن ۲ق/۸م پدیـدار گشت و سـپس به شـاخه‌هـا و گروههایی چنـد منقسم شـد. اسماعیلیان، همچون شیعیان امامی، امامت را به نص می‌دانستند، اما درباره سلسله امامان پس از امام صادق (ع)، با دیگر پیروان آن امام دچار اختلاف گشتند. این فرقه نام خود را از اسماعیل فرزند امام جعفر صادق (ع) گرفته است.

اسماعیلیان و نخستین تشکلهای فرقه‌ای

اسماعیلیان و نخستین تشکلهای فرقه‌ای

بـا رحلت امام جعفر صادق (ع) در ۱۴۸ق/۷۶۵م، پیروان آن حضـرت از میان شـیعیان امامی به گروههایی منقسم شدند که دو گروه از آنها را می‌توان به عنوان نخستین گروههای اسـماعیلی شـناخت. طبق برخی روایات، امام صادق (ع) ابتدا فرزند ارشـد خود اسـماعیل را به جانشـینی برگزیده، و نص امامت را بر او قرار داده بود، ولی طبق روایت اکثر منابع، اسماعیل چند سال قبل از پدر، وفات یافته بوده است.

یکی از دو گروه مورد بحث، مرگ اسـماعیل را انکـار کردنـد و در انتظـار رجعت او به عنوان امـام قائم و مهـدی موعود باقی ماندند. این گروه را اسماعیلیه خالصه یا واقفه نامیده‌اند.

گروه دوم از اسـماعیلیان نخستین، مرگ اسـماعیل بن جعفر در زمان پـدرش را پـذیرفته بودند و پس از وفات امام صادق (ع)، فرزند ارشد اسماعیل، محمد را به امامت شناختند. این گروه به «مبارکیه» معروف شدند.

معاصران اسماعیلیان نخستین، غالبا آنان را باطنیه یا ملاحده یا قرامطه خطاب می‌کردند، ولی خود اسماعیلیان نخستین نهضتشان را «دعوت» یا «دعوت هادیه» می‌نامیدند.

اسـماعیل و محمد بن اسـماعیل: اطلاعات موجود درباره اسـماعیل بسیار محدود است. منابع اسماعیلی مطالب مشروح و دقیقی درباره شـرح حال او ذکر نمی‌کننـد. از سوی دیگر، منابع اثنا عشـری که به اسـماعیل اشاره دارنـد، به علت جانبداری از امامت حضرت موسی کاظم (ع)، نسبت به اسماعیل، منابعی بی‌طرف شناخته نمی‌شوند.

تاریخ ولادت اسماعیل نامعلوم است، ولی گفته شده که وی حدود ۲۵ سال از برادر ناتنیش امام موسی کاظم (ع) بزرگتر بوده است. تاریخ وفات اسماعیل نیز روشن نیست؛ می‌توان گفت که وفات او بین سالهای ۱۳۲۱۴۵ق اتفاق افتاده است.

درباره محمد بن اسـماعیل، هفتمین امام اسـماعیلیه، نیز اطلاعات چندانی در دست نیست. محمد فرزند ارشد اسماعیل بوده که بنا بر روایات، هنگام فوت پدر ۲۶ سال داشـته است و تولد او به احتمال قوی باید در حدود سال ۱۲۰ق/۷۳۸م واقع شده باشد.

وی انـدکی پس از ۱۴۸ق/۷۶۵م که اکثر شیعیان امامی حضرت موسی کاظم (ع) را به امامت شناختند، از محل سکنای خانوادگی خود مدینه به عراق مهاجرت کرد و زندگی پنهانی خود را آغاز نمود و به همین سبب به «مکتوم» اشتهار یافت. این مهاجرت مبدأ «دوره ستر» در تاریخ اسماعیلیان نخستین است که تا هنگام تأسیس خلافت فاطمیان و ظهور امام اسماعیلی به طول انجامیده است.

سلسله امامان نزد اسماعیلیان نخستین: به نظر می‌رسد که با وفات محمد بن اسماعیل، مبارکیه به دو شاخه منشعب شده‌اند و تنها گروه بسیار کوچکی تداوم امامت را در اخلاف محمد بن اسماعیل پذیرفتند. گروه دیگر، شامل اکثر مبارکیه، مرگ محمد بن اسماعیل را انکار کردند و در انتظار رجعت وی به عنوان امام قائم و مهدی موعود باقی ماندند. این گروه بعدها به طور اخص به نام قرامطه شهرت یافتند.

در فهرست امامان که بعدا مورد قبول اسماعیلیان فاطمی قرار گرفت، حضرت علی (ع) مقام مهمتری به عنوان «اساس الامامه» یافت و در نتیجه، فهرست با نام امام حسن (ع) آغاز می‌گردید و نام اسماعیل بن جعفر نیز همواره به عنوان ششمین امام در فهرست جای داشت. این ترتیب برای شمارش نخستین امامان اسماعیلیه، هنوز مورد قبول اسماعیلیان مستعلوی است، حال آنکه اسماعیلیان نزاری که معتقد به برابری و یکسان بودن مقام تمام امامان هستند، فهرست خود را با نام حضرت علی (ع) آغاز می‌کنند و سپس امام حسین (ع) را به عنوان دومین امام خود می‌آورند. نزاریان نام امام حسن (ع) را در فهرست خود ذکر نمی‌کنند.

از تاریخ بعدی این گروههای اسماعیلی نخستین که مرکزشان در کوفه بود و اعضای معدودی داشتند، تا زمانی که اسماعیلیان با برپایی نهضت واحد اندکی پس از اواسط قرن ۳ ق/۹م ناگهان در صحنه تاریخ اسلام ظاهر گردیدند، اطلاعات قابل ملاحظه‌ای در دست نیست. به نظر می‌رسد که طی این یک قرن، رهبرانی در خفا و به استمرار برای ایجاد یک نهضت واحد و پویا در میان گروههای اسماعیلی نخستین فعالیت داشته‌اند. این رهبران احتمالا امامان همان دسته‌ای بوده‌اند که با مرگ محمد بن اسماعیل از مبارکیه منشعب شده، و تداوم امامت را پذیرفته بودند.

کوششهای پنهانی این رهبران، عاقبت پس از نزدیک به یک قرن در حدود سال ۲۶۰ق/۸۷۴م به نتیجه رسید و از همان موقع شبکه‌ای از داعیان اسماعیلی ناگهان در بلاد مختلف اسلامی پدیدار گشتند و فعالیت گسترده‌ای را برای بسط دعوت اسماعیلیه آغاز کردند. در آن تاریخ دعوت اسماعیلیه همچنان تحت هدایت رهبری مرکزی مستقر در سلمیه قرار داشته، و هویت واقعی این رهبران نیز هنوز به گونه‌های مختلف کتمان می‌شده است. برای جلب حمایت بیشترین شمار از اسماعیلیان نخستین، رهبران مرکزی اسماعیلیه تا مدتها به نام محمد بن اسماعیل دعوت می‌کردند که اعتقاد به امامت و مهدویت وی نظریه اصلی مبارکیه و مهم‌ترین گروه منشعب از آنها بوده است. به عبارت دیگر، نظر به اینکه اکثر اسماعیلیان نخستین در انتظار رجعت محمد بن اسماعیل به عنوان مهدی و گسترش حکومت عدل او بوده‌اند، رهبران مرکزی نیز بر همین نظریه تأکید داشته، و نهضت واحد اسماعیلیه را در قرن ۳ق بر اساس همین نظریه درباره امامت استوار کرده بودند.

گسترش سریع دعوت در سده ۳ق/۹م: بر اساس منابع، نکات اصلی دعوت اسماعیلیه در قرن ۳ق را می‌توان بدین شرح خلاصه کرد: در ۲۶۱ق/۸۷۵م، حمدان قرمط فرزند اشعث که از اهالی سواد کوفه بوده، دعوت اسماعیلیه را در نواحی اطراف کوفه و سایر نقاط جنوب عراق آغاز، و سازماندهی کرده، و داعیانی نیز برای نواحی مهم آن منطقه معین کرده است. حمدان به زودی پیروان زیادی پیدا کرد که به قرامطه (جمع قرمطی، منسوب به قرمط) اشتهار یافته‌اند. در اندک مدتی واژه قرامطه به گروههای اسماعیلی دیگر بلاد نیز که ارتباطی با حمدان قرمط نداشته‌اند، اطلاق شد.

اندکی بعد، معتضد خلیفه عباسی، سیاست قاطع‌تری در مقابل اسماعیلیان اتخاذ کرد و با سرکوبی شدید شورشهای بعدی آنان در طول سالهای ۲۸۷۲۸۹ق/۹۰۰۹۰۲م از پیروزی احتمالی قیام اسماعیلیه در عراق جلوگیری کرد.

دعوت در یمن که همواره یکی از پایگاههای مهم اسماعیلیه بوده، و از ابتدا ارتباطات نزدیکی با رهبران مرکزی نهضت داشته است، توسط دو داعی به نامهای ابن حوشب، معروف به منصور الیمن و علی بن فضل بنیان گذارده شد که از ۲۷۰ق دعوت اسماعیلیه را به طور علنی در آنجا ترویج نمودند.

دعوت به تدریج از یمن به مناطق مجاور، مانند یمامه، در شبه جزیره عربستان نیز بسط یافت. دعوت اسماعیلیه در سرزمین بربرهای شمال افریقا نیز اشاعه پیدا کرد و مقدمات تأسیس خلافت فاطمیان فراهم گردید. در حدود سال ۲۸۱ق/۸۹۴م دعوت اسماعیلیه در منطقه بحرین در شرق عربستان آغاز گردید و ابو سعید جنابی از جانب حمدان به بحرین فرستاده شد تا دعوت را در آنجا سازماندهی و رهبری کند. ابو سعید سرانجام موفق شد که تا ۲۸۶ق/۸۹۹م، قسمت اعظم بحرین را تحت نفوذ خود در آورد و دولت مستقلی را در آنجا بنیان نهد.

اندکی پس از ۲۶۰ ق دعوت اسماعیلیه در قسمتهایی از مرکز و شمال غربی ایران، منطقه‌ای که اعراب آن را جبال می‌خواندند، آغاز گردید و سپس به خراسان و ماوراء النهر نیز بسط یافت. در ناحیه ری که مرکز دعوت در جبال بوده، داعی خلف حلاج آغازگر نهضت اسماعیلیه شد. پس از خلف پسرش احمد رئیس دعوت در جبال شد و سپس دستیار اصلی احمد به نام غیاث از اهل کلین، به ریاست دعوت در جبال رسید.

در خراسان و نیز ماوراء النهر، پس از فعالیتهای مقدماتی غیاث، دعوت در آخرین دهه قرن ۳ق رسما توسط داعی ابو عبدالله خادم افتتاح شد. داعی بعدی در خراسان و مناطق مجاور، امیر حسین بن علی مرو رودی بود که خود به طبقه اشراف تعلق داشت. داعی امیر حسین محمد بن احمد نسفی را به جانشینی خود برگزید. نسفی همچنین نخستین مؤلف و فیلسوف اسماعیلی بود که تفکر مذهبی این فرقه را با نوعی فلسفه نو افلاطونی رایج در جهان اسلام در هم آمیخت.

اندیشه‌های مذهبی و اصول عقاید اسماعیلیان نخستین

اسماعیلیان نخستین بین ظاهر و باطن نوشته‌های مقدس و احکام شرعی تمایز قائل می‌شدند و اعتقاد داشتند که هر معنای ظاهری و لفظی منعکس کننده یک معنای باطنی و حقیقی است. در نتیجه، در نظام مذهبی اسماعیلیه، معنای ظاهری و باطنی قرآن مجید و شرع مقدس اسلام نیز از یکدیگر کاملا متمایز بوده است. بنا بر عقیده اسماعیلیان نخستین، ظاهر دین تغییر کرده ولی باطن دین تغییر ناپذیر می‌مانده است. با اهمیت خاصی که اسماعیلیان برای باطن و حقایق مکتوم در باطن دین قائل بودند، به «باطنیه» شهرت یافتند.

اسماعیلیان نخستین معتقد بودند که تاریخ مذهبی بشر از ۷ دوره تشکیل می‌شده، و هر دوره را یک پیامبر شارع آغاز می‌کرده است. آنها پیامبران شارع را ناطق می‌نامیدند. در اصل، شریعت هر دوره منعکس کننده پیام ظاهری ناطق آن دوره بوده است. در ۶ دوره اول تاریخ، «نطقا»، یعنی همان پیامبران اولوالعزم عبارت بودند از آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی (ع) و محمد (ص). هر یک از این نطقا برای تأویل و تعبیر حقایق نهفته در باطن شریعت آن دوره جانشینی داشته است که اسماعیلیان وی را وصی، اساس، یا صامت می‌خوانده‌اند. در هر دوره، بعد از وصی آن دوره، ۷ امام وجود داشته است و وظیفه اصلی آنان حراست از معانی ظاهری و باطنی شریعت آن دوره بوده است. هفتمین امام هر دوره به مقام ناطق دوره بعدی ارتقا می‌یافته که با آوردن شریعتی نو، شریعت ناطق دوره قبل را نسخ می‌کرده است. این الگو تنها در دوره هفتم، یعنی آخرین دوره تاریخ،

تغییر می‌کرده است.
بر پایه اعتقادات اسماعیلیان نخستین، هفتمین امام در ششمین دوره، یعنی دوره حضرت محمد (ص) و اسلام، محمد بن اسماعیل بوده که اسماعیلیان مرگش را انکار کرده، و در انتظار ظهورش به عنوان قائم و مهدی بوده‌اند. وظیفه اصلی محمد بن اسماعیل به عنوان آخرین ناطق و اساس، بیان و وصف کامل معانی باطنی و حقایق مکتوم در تمام شریعتهای قبلی بوده است. محمد بن اسماعیل به عنوان قائم و آخرین ناطق، حکومت عدل را در پهنه جهان خواهد گسترد و سپس دنیای جسمانی برچیده خواهد شد.
تدریجا اسماعیلیان فاطمی با پذیرفتن امامت اعقاب محمد بن اسماعیل شمار امامان خود را در دوره اسلام از ۷ فزونی دادند در نتیجه این اصلاحات، اسماعیلیان فاطمی دیگر نقش خاصی برای محمد بن اسماعیل به عنوان قائم متصور نشدند و او را صرفا به عنوان هفتمین امام خود شناختند.

بخش دوم: اسماعیلیان در دوره فاطمی (تا۴۸۷ق)

اسماعیلیان در دوره فاطمی (تا۴۸۷ق)

در این دوره اسماعیلیان خلافت و دولت مستقل و نیرومندی از خود یافتند و دعوت و تفکر و ادبیات اسماعیلیه را به اوج شکوفایی رسانیدند. در همین دوره بود که داعیان اسماعیلی رساله‌های بسیاری تألیف کردند. پس از انتقال مرکز حکومت فاطمیان از افریقیه به مصر، فاطمیان به طور کلی در زمینه ترویج فرهنگ و هنر و علوم اسلامی نیز نقش مهمی ایفا کردند.

رابطه دعوت فاطمی با گروههای قرمطی:

تنها در زمان چهارمین خلیفه فاطمی المعز لدین الله فاطمیان از صلح و امنیت داخلی کافی برخوردار شدند تا بتوانند سیاست توسعه طلبانه‌ای را برای بسط حدود قلمرو خود در سرزمینهای شرق دنیای اسلام دنبال کنند. در تعقیب این سیاست که با تصرف مصر و سپس حجاز آغاز شد، معز اقدامات مختلفی برای جلب حمایت جوامع قرمطی سرزمینهای شرقی انجام داد و به ویژه برخی از نظریات آنها را رسما وارد تعالیم دعوت اسماعیلیان فاطمی کرد.
معز فاطمی از یک سو امید داشت که بتواند از نیروی قرمطیان در پیشبرد سیاستهای توسعه طلبانه‌اش استفاده کند، و از سوی دیگر از نفوذ برخی از عقاید قرمطی در میان اسماعیلیان فاطمی سرزمینهای شرقی دنیای اسلام بیمناک بود. اکنون روشن شده است که معز فاطمی خود آثاری در اصول عقاید اسماعیلیه تألیف کرده، و همه رسالات قاضی نعمان مشهورترین فقیه فاطمی، را نیز به دقت مطالعه می‌کرده، و در حقیقت اصلاحاتی در تعالیم اسماعیلیان فاطمی وارد کرده بوده است.
کوششهای معز فاطمی برای جلب حمایت قرمطیان موفقیت آمیز بود. در نتیجه، اکثر قرمطیان خراسان و سیستان و مکران به جناح اسماعیلیان فاطمی پیوستند.

گسترش روی به شرق دعوت فاطمی

با انتقال مقر دولت فاطمیان به مصر، اسماعیلیان مغرب به عنوان یک اقلیت تحت فشار قرار گرفتند و در۴۰۷ق پس از به حکومت رسیدن معز ابن بادیس زیری در افریقیه، اکثریت سنی مذهب افریقیه، این اقلیت را در قیروان و دیگر نقاط افریقیه

قتل عام کردنـد و تا چندی پیش از ۴۴۰ ق که بنی زیری برای همیشه در خطبه نام عباسیان را جایگزین فاطمیان کردند، دیگر تقریبا هیچ گروه اسـماعیلی در افریقیه باقی نمانده بود. حتی مصـر پایگاه دوم فاطمیان نیز مأمنی دائمی برای اسـماعیلیان نبود و در زمان مستنصـر هشـتمین خلیفه فاطمی، صـحنه بحرانهای سیاسی و نظامی و اقتصادی متعددی شد که آغازگر انحطاط دولت فاطمیان بود، در حالی که در همین زمان، خلافت فاطمی به موفقیتهای مهم در مناطق شرقی دست یافته، و حتی توانسته بود در کوتاه زمانی عراق را نیز تحت سیطره خود گیرد.

معروف‌ترین داعی فـاطمی در آن زمـان در سـرزمینهای شـرقی، حمیـد الـدین احمـد بن عبـدالله کرمـانی (د ۴۱۱ ق) فیلسـوفی برجسـته بود که با زبانها و اصول عقایـد مسـیحیان و یهودیان، و مکتوبات مقدس آنان آشـنایی کامل داشت و در مناظرات بین ادیان، متکلمی توانا بود.

از دیگر داعیان مهم فاطمی در این دوره ناصـر خسرو (دح۴۸۱ق) شاعر و فیلسوف و سـیاح معروف است که به مقام والایی در سلسـله مراتب دعوت رسـید و دعوت فاطمی را در خراسان رهبری کرد. ناصر خسرو که دعوت را از مقر اولیه فعالیتش در بلخ به نیشابور و دیگر نواحی خراسان گسترش داد، برای مدتی نیز به طبرستان رفت و در طبرستان و دیگر نواحی دیلم، جماعتی پر شمار را به مذهب اسماعیلی درآورد که آنها نیز امامت مستنصر فاطمی را پذیرفتند.

در یمن، پس از مرگ ابن حوشب، فعالیتهای دعوت، به طور محـدود ادامه داشت. در ۴۲۹ق داعی علی بن محمد صلیحی که با مرکز دعوت اسـماعیلیه در قاهره در تماس بود، در منطقه کوهسـتانی مسار خروج کرد و سلسـله اسماعیلی صلیحیون را بنیان نهاد. صـلیحیون که ریاست دعوت اسـماعیلیه را در یمن بر عهده داشـتند، حدود یک قرن، تا ۵۳۲ق، بر بخشـهای مهمی از آن سرزمین به نیابت از فاطمیان حکومت کردنـد و اقتـدار خود را تا اندازه‌ای به مناطق مجاور، مانند عمان و حضـر موت و بحرین نیز بسط دادند. صـلیحیون نقش مؤثری در بسط دعوت اسـماعیلیه به هندوستان نیز ایفا کرده‌اند. جماعت اسماعیلی جدیدی در کجرات پیدا کشت که در قرون بعدی پایگاه اصلی اسماعیلیان مستعلویطیبی (بهره‌ها) گردید که هنوز در آنجا حائز اهمیتند.

خلافت عباسی و ستیز با اسماعیلیه

در اثر فعالیتهای حمید الدین کرمانی و دیگر داعیان فاطمی، شـماری از امرای عرب در عراق که به تشیع گرایش داشتند، مانند معتمـد الـدوله قرواش عقیلی حاکم موصل و کوفه و مـدائن، به مذهب اسـماعیلی گرویدند. این موفقیتهای دعوت فاطمی حتی در نزدیکی مقر حکومت عباسـیان، خصومت خلیفه عباسـی قـادر را بیش از پیش برانگیخت؛ وی در ۴۰۲ ق شماری از علمای سنی و شـیعی را به بغداد فراخواند و از آنان خواست تا در بیانیه‌ای رسـما نسب علوی خلفای فاطمی را باطل اعلام کنند. افزون بر آن، به درخواست خلیفه عباسـی شـماری از متکلمان، از جمله علی بن سـعید اصـطخری به تألیف رسالاتی در رد اسـماعیلیه پرداختند.

موفقیتهای دعوت اسـماعیلیه در زمان مستنصـر موج جدیدی از واکنشهای ضد اسماعیلی را از جانب عباسیان و سلجوقیان سنی مذهب برانگیخت؛ چنانکه برخی از سلسـله‌های محلی مانند قراخانیان ماوراء النهر، به قلع و قمع اسـماعیلیان پرداختند. در همین زمینه، در ۴۴۴ق، خلیفه عباسـی قائم، سـندی دیگری را تنظیم کرد که به امضای شـماری از علما و فقهای عصر رسید و مجددا نسب علوی فاطمیان را ادعایی بی‌اساس و باطل اعلام کرد. اسماعیلیان در ایران، با دشمنی سرسختانه خواجه نظام الملک، وزیر مقتدر سـلجوقی رو به رو شدند. نظام الملک که از بسط نهضت اسـماعیلیه در حیطه قلمرو سـلاجقه آگاه و بیمناک بود، فصل مهمی از کتاب خود، سیاست‌نامه را به رد اسماعیلیه اختصاص داد.

عباسیان نیز همچنان تألیف رسالات ضد اسماعیلی را تشویق می‌کردند و در میان این نوع آثار مهم‌ترین اثر را ابوحامد غزالی به درخواست خلیفه عباسی مستظهر به نام فضائح الباطنیه تنظیم کرد.

تعالیم مذهبی و جهان‌شناسی اسماعیلیان فاطمی

اسماعیلیان فاطمی به طور کلی چارچوب تعالیم اعتقادی اسماعیلیان نخستین را حفظ کردند و همانند اسلاف خود بین ظاهر و باطن دین تمایز قائل بودند؛ ولی بر خلاف اسماعیلیان نخستین که تأکید بر باطن و حقایق مکتوم در آن داشتند، اسماعیلیان فاطمی ظاهر و باطن را مکمل یکدیگر می‌دانستند و مراعات تعادل بین آن دو را واجب می‌شمردند. از این رو، نزد اسماعیلیان فاطمی دسترسی به «حقیقت» بدون «شریعت» امکان پذیر نبود و حقایق نیز همیشه با شرایع یا ظواهر دین مرتبط بودند در نتیجه، دعوت فاطمی رسما مواضع اباحی قرامطه را که تأکید بر باطن داشتند، و ظاهر (شریعت) را نفی می‌کردند، باطل می‌دانست.

علمای فاطمی آثار بسیاری در زمینه‌های علوم ظاهری و علوم باطنی، و علم تأویل تألیف کردند، ولی اسماعیلیان فاطمی به علم تفسیر هیچ‌گونه توجهی نداشتند و در آن زمینه تنها به تعالیم امامان خود اکتفا می‌کردند.

فقه اسماعیلیه، تشابهات بسیاری با فقه امامیه دارد، ولی اختلافاتی نیز بین این دو مذهب شیعی، خاصه در زمینه‌های توارث و نحوه اجرای بعضی از فرایض دینی، پدیدار گشته است.

اسماعیلیان فاطمی بینش ادواری اسماعیلیان نخستین را درباره تاریخ مذهبی بشر حفظ کردند، ولی به علت آنکه فاطمیان مدعی امامت بودند، به تدریج تغییراتی در نظریه اسلاف خود در زمینه امامت پدید آوردند. به طور خاص، آنها طول دوره ششم تاریخ، یعنی دوره اسلام، شمار امامان آن دوره را مورد تجدیدنظر قرار دادند، به طوری که تداوم نامحدود در امامت و وجود بیش از ۷ امام در دوره اسلام امکان‌پذیر گردد. اسماعیلیان فاطمی معتقد بودند که در آخرالزمان یکی از امامان اسماعیلی از اعقاب محمد بن اسماعیل و مستنصر فاطمی به عنوان قائم و ناطق هفتم، آغازگر آخرین دوره تاریخ بشر خواهد بود همانطور که پیش‌تر یاد شد، داعی نسفی مبتکر نوعی جهان شناسی نوافلاطونیاسماعیلی (قرمطی) بود این جهان شناسی بعدا توسط ابو یعقوب سجستانی تکامل یافت و از قرن ۴ ق/۱۰ م مورد پذیرش تمام گروههای قرمطی سرزمینهای شرقی واقع شد.

در این جهان شناسی نوافلاطونیاسماعیلی، پروردگار که هستی بخش عالم و مبدع همه چیزهاست، متعالی و ناشناختنی است. موضع کلامی درباره صفات الهی در اینجا ضد تشبیهی و ضد تعطیلی بوده است.

فلسفه نوافلاطونی در رسائل اخوان الصفا نیز به وضوح انعکاس یافته است. ارتباط گروه مؤلفان موسوم به اخوان الصفا (ه م) و مجموعه ۵۲ رساله معروف آنها با نهضت اسماعیلیه اکنون دیگر قابل تردید نیست، اگر چه ماهیت خاص این ارتباط هنوز مبهم مانده است.

جهان شناسی اخوان الصفا نیز همانند نظامهای نسفی و دیگر داعیان قرمطی آن زمان، مبتنی بر فلسفه نو افلاطونی بوده است. رسائل اخوان الصفا هیچ گونه تأثیری بر ادبیات دوره فاطمی بر جا نگذاشت و مؤلفان اسماعیلی آن دوره نیز اشاره‌ای به این اثر عظیم ندارند؛ ولی از حدود دو قرن بعد از زمان تألیف، این رسائل اهمیت ویژه‌ای در آثار اسماعیلیان طیبی در یمن پیدا کرد.

آغاز افتراقات و پایان خلافت فاطمی: پس از مرگ خلیفه مستنصر، افضل پسر بدر الجمالی که در مقام وزارت، اقتداری تمام داشت، توانست به قصد مستحکم ساختن موقعیت خود و با اعمال نفوذ، نزار فرزند ارشد مستنصر را که نص امامت و خلافت بر او قرار گرفته بود، از حقوق خود محروم کند و در عوض جوان‌ترین برادر او ابوالقاسم احمد را با لقب المستعلی بالله

جایگزین وی سازد. افضل به سرعت مقامات عالی رتبه دولت و دعوت فاطمیان را وادار کرد تا با مستعلی بیعت کنند و او را به جانشینی مستنصر بشناسند. این اقدام بی‌سابقه، نهضت اسماعیلیه را با بحران شدیدی مواجه ساخت و اسماعیلیان که تا آن زمان نهضت واحدی را تشکیل می‌دادند، به زودی به دو شاخه اصلی مستعلویه و نزاریه منقسم شدند. در اواخر سال ۴۸۸ ق نزار همراه یکی از پسرانش به دستور مستعلی در زندان به قتل رسید.

افتراق در جماعت اسماعیلیه به دو شاخه که از همان ابتدا رقبای متخاصم یکدیگر شدند، به تضعیف کلی و غیر قابل جبران دعوت اسماعیلیه انجامید. اکثر اسماعیلیان مصر و تمامی جماعت اسماعیلی یمن و گجرات و بسیاری از اسماعیلیان شام امامت مستعلی را پذیرفتند، ولی گروه بزرگی از اسماعیلیان شام و تمامی اسماعیلیان عراق و ایران و احتمالا بدخشان و ماوراء النهر به نص اول مستنصر وفادار ماندند و نزار را به عنوان نوزدهمین امام خود و جانشین به حق پدرش قبول کردند. در قرون بعدی، مستعلویان و نزاریان به ترتیب در قسمتهای غربی و شرقی دنیای اسلام به بسط دعوتهای مستقل خود پرداختند و مسیرهای مذهبیسیاسی کاملا مجزایی را طی کردند. در این میان، اکثر اسماعیلیان در مصر و بسیاری در شام و تمامی جماعت اسماعیلی در یمن مستعلی را به جانشینی مستنصر قبول کرده بودند. با قتل جانشین مستعلی، الآمر باحکام الله در ۵۲۴ ق مستعلویان با بحران جدیدی مواجه شدند که منجر به انشعاب مستعلویه به دو شاخه حافظیه و طیبیه گردید. آمر چند ماه پیش از مرگش صاحب فرزندی به نام طیب شده بود که تنها پسر او بوده است، اما در وقایع پس از مرگ آمر، عملا نامی از طیب در میان نیست. عموزاده آمر، ابو المیمون عبدالمجید که عضو ارشد خانواده فاطمیان، و مدعی قدرت بود، پس از یک سال کشمکش با مخالفان، بر مسند حکومت قرار گرفت. او که ابتدا با عنوان ولیعهد زمام امور را در دست گرفته بود، در ربیع الآخر ۵۲۶، مدعی خلافت و امامت شد و لقب الحافظ لدین الله را برای خود برگزید.

امامت حافظ مورد تأیید رسمی مرکز دعوت مستعلویه در قاهره قرار گرفت و اکثر اسماعیلیان مستعلوی در مصر و شام، و گروهی از مستعلویان یمن که حافظ و جانشینانش را به عنوان امامان خود شناختند، با نامهای حافظیه و مجیدیه اشتهار یافتند. از طرف دیگر، گروههایی از مستعلویان مصر و شام، و شمار کثیری از مستعلویان یمن ادعاهای حافظ را باطل دانستند و امامت طیب را پذیرفتند که ابتدا با نام آمریه، و پس از تأسیس دعوت مستقل طیبی در یمن، به طیبیه شهرت یافتند.

بخش سوم: اسماعیلیه پس از افتراق نزاری مستعلوی

اسماعیلیه پس از XOjŰ نزاری مستعلوی

دعوت ناپایدار مستعلویحافظی: سلسله فاطمیان رسما در محرم ۵۶۷/سپتامبر ۱۱۷۱ به دست صلاح الدین ایوبی، منقرض شد و صلاح الدین بی‌درنگ مذهب اهل سنت را به مصر بازگرداند؛ وی اسماعیلیان آن دیار را سخت قلع و قمع کرد و تشکیلات مرکزی دعوت حافظی برچیده شد و عاضد آخرین خلیفه فاطمی نیز چند روز پس از شکست، در پی بیماری کوتاهی درگذشت. تا حدود یک قرن پس از مرگ او، شماری از اخلاف وی مدعی امامت حافظیه بودند و هر چند گاه یک بار حرکت و شورشی را در مصر سامان می‌دادند؛ ولی از آن پس بساط مذهب اسماعیلیه و سازمان پنهان دعوت آن کلا از مصر برچیده شد و در همان زمان، در شام نیز اثری از اسماعیلیان حافظی یافت نمی‌شد.

دعوت حافظیه در یمن نیز پیروانی پیدا کرده، و برای مدتی از حمایت رسمی بعضی از حکام و امرای محلی آن گوشه از جنوب عربستان، خاصه بنی‌زریع و همدانیان برخوردار شده بود، ولی با انقراض این حکومتها در یمن و با ظهور صلاح الدین

ایوبی، دعوت حافظیه و پیروانش در آن دیار نیز دوامی نیافت.
در هند به نظر نمی‌رسد که حافظیان هرگز توانسته بوده باشند پایگاهی به دست آورند و مستعلویان هند که با صلیحیون روابط نزدیک خود را حفظ کرده بودند، مانند آنها، کلا به جناح طیبی دعوت مستعلویه پیوسته بودند. با توجه به از بین رفتن کامل جماعت حافظی در بلاد اسلامی، از آثار اسماعیلیان مستعلویحافظی هیچ‌گونه نمونه‌ای بر جای نمانده است.
پایگیری و دوام دعوت مستعلویطیبی: دعوت مستعلویطیبی پایگاه اصلی و همیشگی خود را در یمن و سپس در شبه قاره هندوستان پیدا کرد. به هنگام انشعاب حافظیطیبی در دعوت مستعلویه پس از مرگ آمر، ملکه سیده که زمام امور دولت صلیحی در یمن به دست داشت، اسماعیلیان مستعلویطیبی معتقدند که امامت آنها در اعقاب طیب که همچنان در استتار مانده‌اند، تداوم یافته است و سرانجام، در پایان دوره فعلی ستر در تاریخ مذهبی بشر، یکی از همین امامان ظهور خواهد کرد و آغازگر دوره کشف خواهد گردید.
در زمینه اصول عقاید و تفکر، مستعلویان طیبی ادامه دهنده تعالیم و سنن اسماعیلیان فاطمی بوده‌اند. برای ظاهر و باطن دین و احکام شرعی اهمیت یکسانی قائل بوده‌اند، ولی طیبیان اصلاحاتی نیز در تعالیم مذهبیفلسفی خود وارد نمودند که به نظام حقایق آنها ویژگیهای خاصی می‌بخشید.
از هنگام ورود نخستین داعیان اسماعیلی به گجرات جماعت اسماعیلی در غرب شبه قاره هند به تدریج گسترش یافت و این جماعت از هندیان اسماعیلی که عمدتا اصل و نسب بومی داشتند، به زودی با نام «بهره» شهرت یافتند.
جماعت طیبی خود از انشعابات فرقه‌ای مصون نماند و با مرگ داعی مطلق داوود بن عجب شاه، مستعلویان طیبی بر سر جانشینی وی اختلاف پیدا کردند و به دو شاخه داوودیه و سلیمانیه منشعب شدند.
اکنون کل جمعیت داوودی جهان در حدود نیم میلیون نفر است که چهار پنجم آنها در هندوستان سکنی دارند.
جمعیت سلیمانیان در یمن نیز، در حال حاضر حدود ۷۰ هزار نفر است که عمدتا در نواحی شمالی، خاصه حراز و مرز عربستان سعودی، متمرکز هستند. گروههای کوچکی از بهره‌های سلیمانی نیز در هندوستان، خاصه شهرهای بمبئی، بروده، احمدآباد و حیدرآباد یافت می‌شوند.

نزاریه در دوره الموت

در دوره ۱۷۱ ساله الموت، اسماعیلیان نزاری توانستند با رهبریهای اولیه حسن صباح، دعوت مستقل خود را که دیگر هیچ‌گونه ارتباطی با قاهره و حکومت فاطمی و دعوت مستعلویه نداشت، بنیان گذاری کنند و در نواحی مختلف، خاصه ایران و عراق و شام، بسط دهند. در زمینه تفکر و نظام نظری، نزاریان کمتر از مستعلویان ادامه دهنده سنن و تفکر اسماعیلیان فاطمی بودند. در واقع، اسماعیلیان نزاری ایران که از فارسی به عنوان زبان مذهبی خود نیز استفاده می‌کردند، رفته رفته با آثار دوره فاطمی بیگانه شدند.
به رغم فشارها و حملات ممتد سلجوقیان به قلاع و پایگاههای نزاریان، دعوت نزاریه با موفقیت کم و بیش در شهرها و نواحی کوهستانی ایران اشاعه می‌گردید و دامنه نفوذ آن گاه تا اصفهان، مقر حکومت سلجوقیان گسترش می‌یافت.
حسن صباح که مؤسس دولت و دعوت مستقل نزاریه بود و سیاستها و شیوه‌های کلی مبارزاتی نزاریان را شخصا طراحی می‌کرد، متفکر برجسته‌ای نیز بود و آثار مهمی در زمینه تعالیم این شاخه از اسماعیلیه تألیف کرده بود.
حسن صباح خود رساله‌ای به زبان فارسی به نام فصول اربعه تألیف کرده بود که اکنون نایاب است.

نزاریه پس از سقوط الموت: امامت و کل جماعت اسماعیلیان نزاری در ایران به دست مغولان منهدم نگردید؛ بلکه گروههای پراکندهای از نزاریه همچنان در دیلم و قهستان باقی ماندند و شمار بسیاری از نزاریان خراسانی که از تیغ مغول رهایی یافته بودند، نیز به نواحی مجاور در افغانستان و سند مهاجرت کردند. جماعت نزاریه برای حفظ بقای خود مجبور بوده است تا به شدیدترین وجهی تقیه کند و به تدریج هویت واقعی خود را در پوشش ظاهری تصوف کتمان نماید.

با مرگ شمس الدین محمد، بیست و هشتمین امام نزاری که در حدود ۷۱۰ ق اتفاق افتاد، اولین انشعاب در جماعت نزاریه پدیدار گشت. مؤمن شاه و قاسم شاه، فرزندان شمس الدین محمد بر سر جانشینی پدر اختلاف پیدا کردند و امامت هر یک از آنها مورد پذیرش گروههایی از نزاریان قرار گرفت و در نتیجه جماعت نزاریه به دو شاخه مؤمن شاهی (یا محمد شاهی) و قاسم شاهی منقسم گردید.

اکنون جماعت چند میلیونی اسماعیلیان نزاریقاسم شاهی عمدتا در کشورهای آسیایی، مانند هند، پاکستان، بنگلادش، چین (در یارکند و کاشغر)، افغانستان، ایران، سوریه و تاجیکستان (خاصه بدخشان)، و در کشورهای افریقایی، خاصه کنیا و تانزانیا، به صورت اقلیتهای کوچک مذهبی پراکنده هستند.

در شبه قاره هند خوجههای نزاری عمدتا در نواحی سند، کاچ (۱)، گجرات و بمبئی زندگی می‌کنند و گروههای دیگری از نزاریان قاسم شاهی در نواحی چیترال (۲)، گلگیت (۳) و هونزا (۴) در شمال جامو و کشمیر، و شمال غرب پاکستان یافت می‌شوند که در منطقه با نام محلی مولایی شهرت دارند. افزون بر آن، از حدود سال ۱۹۷۰ م، شمار بسیاری از خوجههای نزاری از هند و پاکستان و نیز افریقا به کشورهای غربی، خاصه آمریکای شمالی و انگلستان مهاجرت کردهاند در نتیجه، اسماعیلیان نزاری پیرو آقاخان اکنون متعلق به یک جامعه بین المللی و بسیار پراکنده با نژادها و زبانهای مختلفند که تنها از لحاظ اصول عقاید مذهبی و میراث تاریخی فرقهای صاحب وجوه مشترکی هستند.

پی‌نوشتها

« ۱. Cutch »

« ۲. Chitral »

« ۳. Gilgit »

« ۴. Hunza »

تلخیص از دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۸، ص ۶۸۱

فرهاد دفتری

عقاید اسماعیلی

عقاید اسماعیلی

اصول عقاید اسماعیلیه را محقق طوسی در قواعد العقائد به شرح زیر نقل کرده است:

آفرینش عالم امر و عالم خلق

آنان بر این عقیده‌اند که خدای تعالی به واسطه حقیقتی که از آن با کلمه «کن» تعبیر می‌شود، دو عالم را آفرید:
۱ عالم باطن که عالم امر و عالم غیب است و مشتمل بر عقول و نفوس و ارواح و حقایق کلی می‌باشد و نزدیکترین موجود این عالم به خدا عقل اول است.
۲ عالم ظاهر که عالم خلق و شهادت است و مشتمل بر اجزای علوی و سفلی و اجسام فلکی و عنصری است و بزرگترین موجودات این عالم، به ترتیب، عرش و پس از آن کرسی و پس از آن اجسام دیگر است.این دو عالم چنانکه از کمال به نقصان تنزل یافته، از نقصان به کمال باز می‌گردد تا اینکه به امر الهی که با کلمه «کن» تعبیر می‌شود، منتهی شود، و بدین ترتیب آغاز و انجام سلسله هستی خداست.

امامت و نبوت

امام مظهر عالم امر است و حجت او مظهر عقل اول (عقل کلی) است، و پیامبر مظهر نفس کل، یعنی امام اسم است.امام حاکم بر عالم باطن و معلم دیگران است.کسی جز به واسطه او عالم بالله نمی‌گردد، و پیامبر حاکم بر عالم ظاهر است و قوام شریعت به اوست.
و هرگز زمان از پیامبر یا شریعت او خالی نخواهد بود، چنانکه از وجود امام و دعوت او نیز خالی نخواهد بود، و امام گاهی پنهان می‌گردد، ولی دعوت او ظاهر خواهد بود تا اینکه حجت از جانب خدا بر بندگان تمام گردد. (۱)

نبوت و مراتب امامت

در روی زمین یک «ناطق» وجود دارد و او پیامبری صاحب شریعت است، یعنی پیامبری که قانون الهی را که به وسیله فرشته به او القا می‌شود ابلاغ می‌کند.ناطق، مشابه زمینی عقل اول که دعوت در آسمان را آغاز کرد می‌باشد.
همچنین در روی زمین یک «وصی» موجود است و او امامی است که وارث بلا- فصل پیامبر و کسی است که بنیاد و اساس امامت و نخستین امام هر عصر است.وظیفه مخصوص او به عنوان امین راز نبوت، تأویل است که ظاهر را به معنی مکتوم، یعنی به اصل آن می‌رساند.وصی، مشابه عقل دوم می‌باشد.
علاوه بر این یک امام وجود دارد که وارث امام اساس است و وظیفه او ایجاد تعادل میان ظاهر و باطن، که پیوستگی آنها ضروری است، می‌باشد.
ادوار نبوت از هفت دور تشکیل می‌شود و هر مرحله از دوره نبوت، یعنی هر دوره غیبت، به وسیله یک ناطق و یک وصی افتتاح می‌گردد، و یک یا چند دسته هفتگانه از امامان جانشین آنان می‌گردد.و سپس آن دوره به وسیله آخرین امام (یعنی قائم) یا امام رستاخیز که دوران پیشین را خاتمه می‌دهد پایان می‌پذیرد و او امام «مقیم» است، یعنی پیامبر جدید را برمی‌انگیزد.
ادوار شش پیامبر اولوا العزم بدین قرار است: آدم که امام دورانش شیث بود، نوح که سام امام دورانش بود، ابراهیم که امام دورانش اسماعیل بود، موسی که امام دورانش هارون بود، عیسی که امام دورانش شمعون بود، محمد صلی الله علیه و آله که امام دورانش علی علیه السلام بود.
و ناطق هفتم او همان امام رستاخیز است و او شریعت جدیدی نخواهد آورد، بلکه معانی مکتوم منزلات را با انقلاب و تحول که مقتضی این کار است آشکار خواهد کرد. (۲)
از نظر اسماعیلیان امامت دارای مراتب چهارگانه زیر است:

۱ امام مقیم: او کسی است که پیامبر ناطق را برمی‌انگیزد و این عالی‌ترین درجه امامت است و آن را «رب الوقت» نیز گویند.
۲ امام اساس: او وصی و جانشین پیامبر و امین راز و یاور او است و سلسله امامان مستقر در نسل او تداوم می‌یابد.
۳ امام مستقر: او کسی است که امام پس از خود را تعیین می‌کند.راه تعیین امام از نظر اسماعیلیان دو چیز است: یکی وراثت، و دیگری نص امام مستقر.
۴ امام مستودع: او به نیابت از امام مستقر به انجام امور امامت قیام می‌کند و حق تعیین امام پس از خود را ندارد.وی را نائب الامام نیز گویند. (۳)

باطنی‌گری و تأویل

یکی از عقاید شاخص اسماعیلیان در معارف و احکام دینی، باطنیگری و تأویل است.به عقیده آنان شرایع الهی دارای ظاهر و باطن است و باطن آن را جز امام و جانشین او نمی‌داند، و همه آنچه در شرایع آسمانی آمده، مثالها و رموزی است برای حقایق باطنی.مثلاـ طهارت را به تبری جستن از مذاهب مخالف باطنیه، و تمیم را به فراگیری دانش از کسی که به آموختن مأذون است، و نماز را به دعا برای امام، و زکات را به نشر دانش برای مستعدان و مستحقان آن و روزه را به پنهان داشتن معرفت از ظاهر گرایان و حج را به کوچ کردن برای کسب دانش تأویل نموده‌اند. (۴)
این گونه تأویلات موجب شد که علمای اسلام، اسماعیلیه را خطری جدی برای عقاید اسلامی به شمار آورند (۵) و حتی از قبول آنان به عنوان یکی از فرقه‌های اسلامی امتناع ورزند.مرحوم استاد مطهری در این باره گفته است:
«باطنیه آن قدر در اندیشه‌های اسلامی بر اساس باطنیگری دخل و تصرف کرده‌اند که می‌توان گفت اسلام را قلب کرده‌اند.به همین دلیل مسلمین جهان حاضر نیستند آنها را جزء فرق اسلامی به شمار آورند.در حدود سی سال پیش که «دار التقریب بین المذاهب الاسلامیه» در قاهره تأسیس شد و مذاهب شیعه امامیه، زیدی، حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی هر کدام نماینده داشتند، اسماعیلیان خیلی کوشش کردند که نماینده بفرستند، ولی از طرف سایر مسلمین مورد قبول واقع نشد». (۶)
هانری کوربن در بیان تفاوت میان عرفان شیعه اثنا عشری و اسماعیلی می گوید:
«عرفان شیعه اثنا عشری به اقتران و تعادل ظاهر و باطن شرع معتقد است، اما عرفان اسماعیلی همه احکام ظاهری را دارای معانی مکتوم و حقیقت باطنی می‌داند.پس چون این معانی باطنی برتر از معانی ظاهری احکام است و ترقی روحانی پیروان به درک آن معانی وابسته است، بنابر این ظاهر شرع به منزله قشری است که باید یک بار به طور قطع آن را درهم شکست.این کار همان است که تأویل اسماعیلی آن را انجام داد.
به این طریق که احکام شریعت را به حقیقت آن احکام باز گرداند، یعنی به ادراک معنی حقیقی تنزیل یا شریعت رسانید.بنابر عقیده آنان تکالیف و احکام شریعت برای معتقد پا بر جایی که بر مبنای معانی روحانی و باطنی رفتار کند محذوف است». (۷)

علامه طباطبایی نیز در مقام بیان فرق کلی میان مذاهب امامیه اثنا عشری و اسماعیلیه گفته است:
فرق کلی میان شیعه دوازده امامی و شیعه اسماعیلی این است که اسماعیلیه معتقدند که امام به دور هفت گردش می کند و نبوت در حضرت محمد صلی الله علیه و آله ختم نشده است، و تغییر و تبدیل در احکام شریعت، بلکه ارتفاع اصل تکلیف خاصه به قول باطنیه مانعی ندارد، بر خلاف شیعه دوازده امامی که حضرت محمد صلی الله علیه و آله را خاتم الانبیاء می‌دانند و برای او دوازده وصی و جانشین قائلند، و ظاهر شریعت را معتبر و غیر قابل نسخ می‌دانند و برای قرآن کریم هم ظاهر و هم

باطن اثبات می کنند. (۸)

پی‌نوشتها

۱ قواعد العقائد، ص ۱۱۴ .۱۱۶

۲ تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۱، ص ۱۲۶ .۱۲۵

۳ تاریخ الفرق الاسلامیه، ص.۱۸۶

۴ همان، ص.۱۹۳

۵ الفرق بین الفرق، ص.۲۸۲

۶ آشنایی با علوم اسلامی، کلام، عرفان، ص.۲۱

۷ تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۱، ص ۱۳۶ .۱۳۵

۸ شیعه در اسلام، ص.۶۹

کتاب: فرق و مذاهب کلامی، ص ۷۳

نویسنده: علی ربانی گلپایگانی

فرقه ها

انشعابات و فرق اسماعیلیه

الف: اسماعیلیه خالص

آنان گروهی بودند که به امامت اسماعیل گرویده و مرگ او را انکار کرده، گفتند او زنده و غایب است و روزی ظهور خواهد کرد.و در توجیه عمل امام صادق علیه السلام که جنازه اسماعیل را تشیع و تدفین کرد، گفتند اینها همگی جنبه ظاهری داشت و مقصود این بود که بدخواهان به گمان اینکه او مرده است در صدد سوء قصد به جان او برنیابند، چنانکه عارف تامر نویسنده اسماعیلی در کتاب الامامهٔ فی الاسلام (ص ۱۸۰) گفته است، امام صادق در سال ۱۳۸ ادعا کرد که فرزندش اسماعیل در گذشته است و گروهی را در حضور نماینده رسمی منصور بر آن شاهد گرفت.او می‌خواست امر را بر مأموران حکومت مشتبه سازد، زیرا اسماعیل تعالیمی را بر ضد حکومت منتشر می کرد، و مورد تعقیب بود، ولی اسماعیل از مدینه به بصره رفت و در سال ۱۴۵ در گذشت. (۱)

این گروه بر مدعای خود چنین استدلال می کردند که اسماعیل فرزند بزرگ امام صادق علیه السلام بود، و امامت نیز حق بزرگترین فرزند امام است، و از طرفی امام صادق قبلا او را به جانشینی خود بر گزیده بود.

مرحوم مفید در نقد این استدلال گفته است: اصل یاد شده در جایی است که فرزند بزرگ امام پس از در گذشت امام زنده باشد، تا آنکه اسماعیل قبل از درگذشت پدر از دنیا رفت، و جنازه او در انظار همگان تشییع و تدفین گردید، و حتی امام صادق علیه السلام دستور داد تا چند نوبت تابوت را روی زمین نهادند و کفن از روی چهره‌اش بر گرفته به صورت او می‌نگریست، تا کسی در مرگ او دچار شک و تردید نشود.

و درباره نصب او به عنوان امام از طرف امام صادق علیه السلام نیز روایتی نقل نشده است و شاید منشأ این توهم یکی همان

بوده است که بیان گردید (بزرگترین فرزند امام بود)، و دیگری نیز تکریم ویژه‌ای بود که حضرت درباره او ابراز می‌کرد. (۲) با توجه به کلام اخیر شیخ مفید، نادرستی آنچه در پاره‌ای منابع، درباره انحرافات عقیدتی و اخلاقی اسماعیل نقل شده است روشن می‌گردد. (۳)

ب: مبارکیه

آنان کسانی‌اند که به مرگ اسماعیل اعتراف کردند، ولی در مسئله امامت بر این عقیده شدند که منصب امامت از اسماعیل به فرزندش محمد منتقل گردیده است، زیرا مقام امامت جز در امام حسن و امام حسین در دو برادر جمع نمی‌گردد، و در اینکه چه کسی مقام امامت را به محمد بن اسماعیل تفویض کرد، اختلاف کردند، برخی آن را به امام صادق علیه السلام نسبت دادند، و برخی دیگر به اسماعیل (قبل از مرگش)، و از آنجا که رهبر این گروه مبارک نام داشت، این فرقه به مبارکیه شهرت یافتند.عقیده آنان بر این بود که خط امامت در فرزندان محمد بن اسماعیل ادامه خواهد یافت.محمد بن اسماعیل حدود ۱۹۸ در گذشت. (۴)

ج: قرمطیه

پس از گذشت زمانی (به گفته مورخان حوالی سال ۲۶۰ هجری) از مبارکیه شاخه‌ای منشعب شد که به قرمطیه شهرت یافت.آنان در مورد مرگ محمد بن اسماعیل با مبارکیه مخالفت نموده، گفتند: محمد بن اسماعیل زنده و هفتمین و آخرین امام است، و امر امامت بر عدد هفت استوار گردیده است، و گرچه در آغاز اسماعیل امام بود، در مسئله امامت او بداء حاصل شد و امامت به فرزندش محمد منتقل گردید، چنانکه از حضرت صادق علیه السلام روایت شده که فرمود:

«ما بدأ الله فی شیء کما بدأ له فی اسماعیل».

در هیچ امری بر خدا بدا حاصل نشد مانند آنچه در مورد اسماعیل رخ داد.

از آنجا که رهبر این گروه فردی به نام حمدان قرمط بود، به قرمطیه شهرت یافتند.

مرحوم مفید در رد این استدلال گفته است:

«بداء در این روایت مربوط به منصب امامت نیست، زیرا روایت شده است که در نبوت و امامت بداء راه ندارد.این مطلب مورد اجماع امامیه است.بداء در این روایت مربوط به مرگ اسماعیل است، چنانکه در حدیث دیگر از امام صادق علیه السلام روایت شده که فرمود: خدا در دو نوبت (که اسماعیل بیمار شد) مرگ را بر او نوشت (اجل غیر مختوم) و من از خدا درخواست کردم تا وی را از مرگ نجات دهد، خداوند دعای مرا پذیرفت و او را سلامتی بخشید». (۵)

پی‌نوشتها

۱ تاریخ الفرق الاسلامیهٔ، ص ۱۸۳، محمد خلیل الزین.

۲ الفصول المختاره من العیون و المجالس، ص ۳۰۸، مجلد دوم از مصنفات شیخ مفید.

۳ ر.ک: تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام، ص ۱۹۵، دکتر محمد جواد مشکور.

۴ فرق الشیعهٔ، ص ۸۰ .۷۹

۵ الفصول المختارهٔ، ص۳۰۹

کتاب: فرق و مذاهب کلامی، ص ۶۸
نویسنده: علی ربانی گلپایگانی

اسماعیلیان و نخستین تشکلهای فرقه‌ای

اسماعیلیان و نخستین تشکلهای فرقه‌ای: با رحلت امام جعفر صادق (ع) در ۱۴۸ق/۷۶۵م، پیروان آن حضرت از میان شیعیان امامی به گروههایی منقسم شدند که دو گروه از آنها را می‌توان به عنوان نخستین گروههای اسماعیلی شناخت. طبق برخی روایات، امام صادق (ع) ابتدا فرزند ارشد خود اسماعیل را به جانشینی برگزیده، و نص امامت را بر او قرار داده بود، ولی طبق روایت اکثر منابع، اسماعیل چند سال قبل از پدر، وفات یافته بوده است.
یکی از دو گروه مورد بحث، مرگ اسماعیل را انکار کردند و در انتظار رجعت او به عنوان امام قائم و مهدی موعود باقی ماندند. این گروه را اسماعیلیه خالصه یا واقفه نامیده‌اند.
گروه دوم از اسماعیلیان نخستین، مرگ اسماعیل بن جعفر در زمان پدرش را پذیرفته بودند و پس از وفات امام صادق (ع)، فرزند ارشد اسماعیل، محمد را به امامت شناختند. این گروه به «مبارکیه» معروف شدند.
معاصران اسماعیلیان نخستین، غالبا آنان را باطنیه یا ملاحده یا قرامطه خطاب می‌کردند، ولی خود اسماعیلیان نخستین نهضتشان را «دعوت» یا «دعوت هادیه» می‌نامیدند.
تلخیص از دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۸، ص ۶۸۱
فرهاد دفتری

فرقه‌های دیگر اسماعیلیه

۱ مستعلیه و بهره

در مذهب اسماعیلیه یک رشته تطورات و انشعاباتی رخ داد و فرقه‌های جدیدی پدید آمد که اکنون به بررسی آنها می‌پردازیم:
در بحبوحه قدرت فاطمیان، خلیفه زمام تمام امور را شخصا در دست داشت و بر قوای سه‌گانه، یعنی اداره امور مملکت، سلسله مراتب دینی و سپاه نظارت می‌کرد.از زمان مرگ الحاکم امرای نظامی روز به روز بر قدرت خود در برابر امرای کشوری و شخصی خلیفه می‌افزودند.در سال ۴۶۷ ه هنگامی که بدر الجمالی، فرمانده سپاه عکا، به دعوت خلیفه با لشکریان خود به سوی مصر حرکت کرد تا زمام امور را در دست گیرد، پس از فرونشاندن شورشهای داخلی به تدریج بر تمام کشور سیادت یافت و خلیفه عناوین رؤسای قوای سه گانه مملکت را یکجا به وی اعطا کرد.بدر، امیر الجیوش، داعی الدعاة (رئیس سلسله مراتب دینی) و وزیر دولت فاطمی گشت.از این زمان به بعد فرمانروای واقعی مصر امیر الجیوش بود.به زودی این مقام به صورت یک منصب موروثی در آمد، و پسر و نوه بدر الجمالی، جانشین وی گشتند.در سال ۴۸۷ افضل پسر بدر الجمالی جانشین پدر شد.در هنگام مرگ المستنصر، که چند ماه بعد اتفاق افتاد، امیر الجیوش با مسئله انتخاب خلیفه جدید مواجه شد.در یک طرف «نزار» پسر «المستنصر» قرار داشت که جوانی بود برومند و قبلا به ولایتعهدی المستنصر برگزیده شده بود، و در طرف دیگر برادر نزار «مستعلی» جای داشت که جوانی بود بی‌یاور و پشتیبان، و در نتیجه اگر به خلافت می‌رسید کاملا

متکی به حامی نیرومند خویش امیر الجیوش می‌گشت.با ملاحظه چنین وضعی «افضل» دختر خود را به عقد ازدواج مستعلی در آورد و چون المستنصر مرد، داماد خود را به خلافت برگزید. (۱)
آن گروه از اسماعیلیه که پس از المستنصر، المستعلی بالله را خلیفه و جانشین او دانستند، در مصر و یمن و مغرب آفریقا، «مستعلیه»، و در هند، «بهره» خوانده می‌شوند.
کلمه بهره (بوهره) یا بهاره از اصل گجراتی « (Bohora) » یا از ریشه هندی « (Vohra) » یعنی تجارت گرفته شده است، زیرا نخستین پذیرندگان مذهب اسماعیلی در گجرات بازرگانان بودند.البته جمع کثیری از بهره‌های سنی هم هستند که کشاورزند و این نامگذاری شامل ایشان نمی‌شود، مگر اینکه بگوییم چنانکه قبلا اسماعیلی مذهب بودند و بعد سنی شدند، ابتدا بازرگان بودند که بعد کشاورز گشتند.
درباره نخستین داعی فاطمی که از مصر به هند آمد و جماعت بهره را به اسلام و مذهب اسماعیلی در آورد، اقوال مختلفی گفته شده است.قول مشهور آن است که وی عبد الله نام داشته و به امر المستنصر بالله به هند سفر کرده و در سال ۴۶۰ ه در بندر کامبای در جنوب هند فرود آمده است.عبد الله همه عمر را در کامبای گذراند و همانجا در گذشت، هنگام ظهور دعوت اسماعیلی در ایالت گجرات و جنوب هند، شاهان هند و از خاندان «چالوکیه» در آن نواحی حکومت می‌کردند و ظاهرا در برابر مبلغان مسلمان سخت گیری نمی‌کردند.از این رو بهره‌های نو مسلمان تا حدود سیصد سال در آسودگی به سر می‌بردند، ولی وقتی دولت هندوان منقرض شد و متعصبان سنی زمام امور منطقه را در دست گرفتند، کار را بر بهره تنگ کردند، و به طوری که جمع کثیری از بهره سنی شدند.به عقیده بهره، ابو القاسم الطیب بعد از مرگ پدرش الآمر بامر الله مستور شده و با غیبت او مرکزیت دعوت فاطمی به یمن و سپس هند انتقال یافته است.به اعتقاد آنان امام در بالاترین مقام روحانی و صاحب ولایت مطلقه در جهان است.خادمان او بیست و شش نفرند که بیست و پنج تن دارای مقام حجت و یک نفر داعی بلاغ است.اگر امام مستور باشد، این اشخاص نیز با او در پرده استتار به سر می‌برند و مقام بعد از ایشان که داعی مطلق است، نایب امام و صاحب اختیار دعوت و پیشوای ولایت خواهد بود.داعی مطلق را ملاجی (جناب ملا) یا ملا صاحب نیز می‌گویند.

۲ بهره داودی و سلیمانی

پس از وفات داود بن عجب شاه، بیست و ششمین داعی مطلق، بهره به دو گروه داودی و سلیمانی تقسیم شدند.گروه نخست داود برهان الدین را داعی مطلق دانستند، و گروه دوم سلیمان بن حسن را برگزیدند.این دو داعی در احمد آباد گجرات در گذشتند و مدفن هر دو زیارتگاه همه بهره‌هاست.بعد از آن داعیان مطلق سلیمانیه در یمن سکونت کردند، اما نماینده ایشان به نام «منصوب» در هند اقامت دارد.
تعداد بهره اسماعیلی در سراسر جهان حدود بیست هزار نفر است که حدود هزار نفرشان بهره سلیمانی و بقیه داودی هستند.دو گروه مزبور جز در داعی مطلق در سایر مسایل عقیدتی و عبادی یکسانند.این جماعت عموما تاجر و ثروتمندند، ولی در پاکستان و سریلانکا و افریقای شرقی بعضی از آنان به خدمات دولتی و قضایی و فرهنگی می‌پردازند.
بهره به حج و نماز و روزه و جهاد و سایر فروع دین کاملا معتقدند و برای زیارت روضه مطهر رسول الله صلی الله علیه و آله و مرقد امامان معصوم علیهم السلام تا امام ششم به مدینه و عراق می‌روند.قبور امامان و داعیان اسماعیلی را نیز زیارت می‌کنند.رسوم ازدواج و ولادت و فوت و اعیاد مذهبی ایشان مخلوطی است از سنن هندویی و رسوم شیعیان اثنا عشری. (۲)

پس از آنکه المستعلی پس از مرگ المستنصر به حکومت رسید، نزار به اسکندریه گریخت و به مخالفت با مستعلی قیام کرد، ولی به زودی دستگیر شد و به قتل رسید.

هواداران او از به رسمیت شناختن خلیفه جدید (مستعلی) سرباز زدند و هواخواهی خود را از نزار و فرزندان او اعلام کردند و ارتباط خود را با اسماعیلیه فاطمیه در قاهره قطع کردند.

فرقه نزاریه نخست در ایران توسط حسن صباح در قلعه‌های الموت دست به فعالیتی گسترده زد و پس از حمله مغول به ایران قلع و قمع گردید، و پس از آن در سال ۱۲۵۵ هجری آقاخان محلاتی که از نزاریه بود در ناحیه کرمان بر ضد محمدشاه قاجار قیام کرد، ولی شکست خورد و به بمبئی در هندوستان گریخت و دعوت نزاری را به امامت خود منتشر ساخت و از آن پس نزاریه به آقاخانیه شهرت یافته‌اند، و مخالفانشان در هند آنان را خوجه یا خجاس می‌نامند.آقاخانیه، بر عکس بهره، به مراسم عبادی و دینی چندان اهمیت نمی‌دهند. (۳)

حسن صباح و دعوت جدید

آیین مستعلیه را دعوت جدید، و آیین نزاریه را که توسط حسن صباح ترویج گردید، دعوت جدید می‌نامند.در این جا مناسب است مختصری درباره آن سخن بگوییم:

حسن صباح که ایرانی بود، در آغاز پیرو آیین شیعه اثنا عشری بود، ولی در هفده سالگی تحت تأثیر برخی از مبلغان اسماعیلی به، آیین گروید و در سال ۴۷۱ به قاهره رفت و حدود یک سال و نیم در آنجا اقامت گزید، ولی پس از مطرح شدن حکومت مستعلی، وی که طرفدار نزار بود، از مصر به مغرب تبعید گردید و در سال ۴۷۲ وارد اسکندریه شد.و از آنجا به سوریه و حلب و سر انجام در سال ۴۷۳ به اصفهان رسید و در آن زمان ۲۷ سال داشت.وی به قیام بر ضد سلجوقیان دست زد و تحت تعقیب آنان قرار گرفت.بدین جهت راه زندگی مخفیانه را برگزید و سرانجام سرزمین کوهستانی دیلم و دژ تسخیر ناپذیر الموت را به عنوان پناهگاه امنی برای خود و همراهیانش انتخاب کرد و در سال ۴۸۳ بدانجا وارد شد.

امامت در دعوت جدید

مسئله امامت در دعوت جدید با سه ویژگی همراه بود:

۱ ویژگی مذهبی و آن، اینکه راه شناخت خدا و در نتیجه راه نجات انسان در شناخت امام خلاصه می‌شود.

۲ جنبه اجتماعی و آن، اینکه امام، خلیفه فاطمی نیست، بلکه غایب است.به گفته مورخان، او به هنگام مرگ به جانشینان خود گفت: «تا زمانی که امام خود رهبری دولتش را به عهده بگیرد آن را نگاه دارید».این آموزش از قدیم برای توده مردم فهمیدنی بود، زیرا از آن، برقراری عدالت اجتماعی تداعی می‌شد.در حقیقت حسن صباح و یارانش کوشش کردند اندیشه اسماعیلی را به آموزش انقلابی قرمطیان پیشین تغییر دهند.آموزش حسن صباح با بدبختیهای توده‌های مردم همدردی داشت و با خلفای فاطمی پیوند نداشت.

۳ جنبه سیاسی، یعنی محکوم کردن همه گمراهان و آموزگاران دروغین آنها (به زعم آنان) بود.این آموزش در عمل پیروان حسن صباح را در مبارزه با دشمنان مذهبی، سیاسی و طبقاتی مسلح می‌نمود.اعتقاد به اینکه تنها اسماعیلیان راه درست را می‌روند، برتری بر دشمن را به آنان تلقین می‌کرد.در مرز سده‌های ۵ و ۶ هجری تبلیغات فاطمی در ایران چنین ویژگی مبارزه جویی نداشت، و این یکی دیگر از موارد اختلاف دعوت جدید و دعوت قدیم است.

پس از مرگ حسن صباح در ۵۱۸ هجری یکی از شاگردانش به نام کیا بزرگ رودباری به جای او نشست و پس از او فرزندش حسن ملقب به «علی ذکره السلام» پادشاه چهارم الموتی روش حسن صباح را که نزاری بود برگردانید و به باطنیه پیوست.

پی‌نوشتها

۱ تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام، ص ۲۲۵،.۲۲۲

۲ دائرة المعارف تشیع، ج ۳، ص ۵۲۶ .۵۲۹

۳ شیعه در اسلام، ص ۶۷، تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۱۱ ص ۱۰۸، تاریخ الفرق الاسلامیة، ص.۱۹۵

کتاب: فرق و مذاهب کلامی، ص ۹۳

نویسنده: علی ربانی گلپایگانی

فاطمیان و قرامطه

نسب فاطمیان

مؤسس فرقه فاطمیه، فردی است به نام عبید الله المهدی (متوفای ۳۲۲ ه) که حکومت فاطمیان را تأسیس کرد.اکنون این سؤال مطرح می‌شود که چرا آنان را فاطمیان نامیده‌اند؟ زیرا این اصطلاح بیانگر آن است که آنان منسوب به فاطمه زهرا علیها السلام هستند.در این باره دیدگاههای مختلفی ابراز شده است:

برخی با قاطعیت نسبت به آنان را به فاطمه زهرا علیها السلام انکار کرده‌اند، از آن جمله دخویه است.وی در کتاب خود به نام «یادی از قرامطه بحرین و فاطمیان» دلایل بسیاری بر این نظریه آورده است، یکی از آن دلایل این است که خلفای عباسی بغداد و اموی قرطبه در دو نوبت، یک بار در سال ۴۰۲ و بار دیگر در سال ۴۴۴، نسب این سلسله را به فاطمیان انکار کردند، و از طرف دیگر در کتابهای مقدس در روز صریحا آمده که عبد الله بن میمون جد خلفای فاطمی بوده است. (۱)

برخی دیگر انتساب آنان را به حضرت فاطمه علیها السلام در دست دانسته‌اند، چنانکه جرجی زیدان گفته است:

«فرمانروایان فاطمی ابتدا در افریقیه حکومت داشتند و مرکز حکومت آنان مهدیه بود.این فرمانروایان شیعی خود را از فرزندان حسین علیه السلام فرزند فاطمه علیها السلام می‌دانستند، اما تاریخ نویسان که طرفدار بنی عباس بودند صحت نسب آنان را تکذیب می‌کردند، ولی ما احتمال قوی می‌دهیم که نسب آنان صحیح باشد و تردید و تکذیب عده‌ای از تاریخ نویسان، در نتیجه هواخواهی عباسیان بوده است.» (۲)

عده‌ای بر آنند که اظهار نظر قطعی در این باره ممکن نیست، چنانکه س.م.استرن می‌گوید:

معروف است که طبق یک سند رسمی فاطمی، خط خلفای فاطمی از طریق یک سلسله ائمه مستوره به محمد بن اسماعیل بر می‌گردد، لیکن وجود چندین گزارش متناقض در این زمینه، مسئله را آشفته ساخته است.مخالفین خلفای فاطمی، ذریه آنها را از محمد بن اسماعیل ندانسته‌اند، بلکه تأسیس آیین اسماعیلی را به عبد الله بن میمون قداح نسبت داده‌اند، و ائمه مستوره و نیز فاطمیان را اعقاب دروغین علی علیه السلام دانسته‌اند.این نظریه را می‌توان جعل کینه‌توزانه‌ای به حساب آورد.البته با این تصور که در کنار فرقه‌های مختلف نهضت اسماعیلی، نبایستی آیین اجداد قداحیها را نیز فراموش کرد.

از این رو با سنجش و ارزیابی این شواهد گوناگون، نمی‌توان به واقعیت واحدی رسید، چون اسناد و مدارک قانع‌کننده‌ای در دسترس نیست. (۳)

گروهی دیگر با تفکیک میان امام مستودع و امام مستقر مشکل را حل کرده و گفته‌اند: گرچه مؤسس سلسله فاطمیان، یعنی عبید الله المهدی، دارای نسب فاطمی نیست، ولی نسب خلفای فاطمی پس از او حقیقتا فاطمی است و عبید الله همان سعید بن حسین بن عبد الله بن القداح است و میمون قداح و فرزندان او امامان مستودع بودند و عبید الله مهدی هم امام مستودع بود و ودیعه امامت را به پسر خوانده‌اش القائم (دومین خلیفه فاطمی) رساند، و این بدان جهت بود که امامان حقیقی اسماعیلیان در سلمیه محصور بودند و از بیم معتضد عباسی (۲۸۹ ۲۷۹) پنهان شده بودند.از این جهت حسین که امام مستودع بود، ودیعه امامت را به فرزند و حجت خود سعید سپرد تا او این امانت را به صاحب واقعی‌اش که القائم بامر الله فاطمی بود.برساند. (۴)

تعداد خلفای فاطمی

حکومت فاطمیان در سال ۲۹۲ آغاز و در سال ۵۶۷ توسط ایوبیان برچیده شد.آنان در این مدت بر آفریقا و برخی مناطق دیگر حکومت نمودند.خلفای فاطمی از آغاز تا پایان چهارده نفر بودند که عبارتند از:

۱ عبید الله المهدی، متوفای.۳۲۲

۲ القائم بامر الله، متوفای.۳۳۴

۳ المنصور، متوفای.۳۴۱

۴ المعز الدین الله، متوفای ۳۶۵ (وی به سال ۳۶۲ بر قاهره تسلط یافت و مرکز خلافت فاطمیان را از مهدیه به مصر انتقال داد، و بدین ترتیب به نفوذ قدرت اخشیدیان و عباسیان در مصر خاتمه داده شد).

۵ العزیز بالله، متوفای.۳۸۶

۶ الحاکم بامر الله، متوفای.۴۱۱

۷ الظاهر لاعزاز دین الله، متوفای.۴۲۷

۸ المستنصر بالله، متوفای ۴۸۷.دوران حکومت وی بسیار طولانی بود و قریب شصت سال به طول انجامید.ذهبی گفته است هیچ خلیفه و فرمانروایی را سراغ ندارم که این مقدار حکومت کرده باشد.

۹ المستعلی بالله، متوفای.۴۹۵

۱۰ الآمر باحکام الله، متوفای ۵۲۴.وی در پنج سالگی به حکومت رسید و چون فرزندی نداشت، پس از وی پسر عمویش به حکومت رسید.

۱۱ الحافظ لدین الله، متوفای ۵۴۴ (عبد المجید بن محمد بن المستنصر پسر عموی الآمر بود).

۱۲ الظافر بالله، متوفای.۵۴۹

۱۳ الفائز بنصر الله، متوفای.۵۵۵

۱۴ العاضد لدین الله، متوفای ۵۶۷ (وی عبد الله بن یوسف بن الحافظ لدین الله بود). (۵)

فاطمیان و نشر آداب و شعایر شیعی

جرجی زیدان می‌گوید:

«خلفای فاطمی از جمله فرمانروایانی هستند که در همه چیز از فرمانروایان عباسی پیروی نمودند، فقط در امور دینی با آنان

مخالفت شدید داشتند و به فتوای ائمه شیعه رفتار می‌کردند.یعقوب بن کلس، وزیر العزیز بالله فاطمی، کتابی درباره به فقه اسماعیلی تألیف کرده که برابر با نصف صحیح بخاری بود و به چندین فصل و باب تقسیم می‌گشت، و خود وزیر آن را تدریس می‌کرد، و هر کس آن کتاب را فرا می‌گرفت جایزه دریافت می‌نمود.العزیز بالله برای ۳۵ فقیهی که در مجلس درس وزیر حاضر می‌شدند ماهانه مقرر داشت، و اگر کسی غیر از کتاب وزیر کتاب فقه دیگری می‌خواند مورد تعقیب قرار می‌گرفت.

سایر خلفای فاطمی نیز در انتشار مذهب شیعه اهتمام داشتند و وقتی (۶) الظاهر خلیفه شد دستور داد که در مصر فقط کتاب «مختصر الوزیر» و «دعائم الاسلام» خوانده شود و به حافظان این کتب جایزه داده شود.» (۷)

آنان در تعظیم شعایر شیعه نیز اهتمام بسیار نمودند، از آن جمله روز عاشورا را تعطیل عمومی اعلان کرده و به سوگواری و عزاداری پرداختند، تا آنجا که گاهی شخص خلیفه با پای برهنه در جمع عزاداران حاضر می‌شد و همه سوگواران را اطعام می‌کرد.همچنین روز غدیر خم (هیجدهم ذی حجه) را به عنوان عید عمومی اعلام کردند، و رجال حکومتی و مردم معمولی در مجلس خلیفه حاضر می‌شدند و خطیب، خطبه‌ای را که پیامبر در غدیر خم خوانده بود، بازگو می‌کرد.در آن روز مراسم عقد و عروسی برگزار می‌شد و فقیران مورد انعام قرار می‌گرفتند و از طرف خلیفه و رجال حکومتی مبالغ هنگفتی به عنوان عیدی پرداخت می‌شد.نظیر این مراسم در موالید پیامبر، علی، فاطمه، و امام حسن و امام حسین علیهم السلام نیز برگزار می‌گشت.

برخی گفته‌اند: فاطمیان در زمان خلافت الحافظ لدین الله و وزارت ابی علی الافضل به مذهب امامیه اثنا عشری گرویدند، ولی پس از کشته شدن وزیر در سال ۵۲۶ بار دیگر به مذهب اسماعیلیه روی آوردند.در هر حال مذهب امامیه در عصر آنان با هیچ مانعی مواجه نبود، و بر هر دو احتمال امامی و اسماعیلی بودن فاطمیان شواهدی وجود دارد، گرچه برخی امامی بودن آنان را ارجح دانسته‌اند. (۸)

سرگذشت قرامطه

قرامطه گروهی شورشی و ماجرا بودند و شورشهای آنان دو جنبه داشت: در آغاز صرفا حکومت عباسی را مورد حمله و یورش خود قرار می‌دادند، ولی سرانجام بر مردم معمولی نیز یورش برده و مرتکب کشتارهای فجیعی گردیدند.اجمالی از این شورشها که مورخان نقل کرده‌اند به شرح زیر است:

حمدان قرمط از طرف یکی از داعیان علوی به سرزمین واسط (ما بین کوفه و بصره) اعزام شده بود تا مردم آن منطقه را به آیین اسماعیل فرا خواند.مردم آن سرزمین را آمیزه‌ای از عرب نبطی و سودانی تشکیل می‌داد که همگی گرفتار فقر و مخالف حکومت و سرمایه‌داران بودند.بدین ترتیب دعوت قرامطه مورد قبول آنان افتاد.حمدان قرمط در نزدیکی کوفه مرکزی را تأسیس کرد و آن را «دار الهجرة» نامید و از آن به عنوان مرکز تبلیغ استفاده می‌کرد.او از طریق وجوهی که از پیروان خود دریافت می‌کرد به مبارزه با مشکل فقر پرداخت و نیز مؤسسات عمومی تأسیس نمود.شعار وی وحدت و برادری میان عموم پیروان خود بود، و در این راه جنسیت، طبقه، و دین را مانع نمی‌شناخت.سرانجام دعوت او از واسط گذشت و بسیاری از بلاد نزدیک و دور عرب را فرا گرفت.

همچنین فردی به نام ابو سعید جنابی حوالی سال ۲۸۶ ه در احساء بحرین قیام کرد و مردم را بر ضد حکومت عباسی شوراند، و گروهی حتی در بغداد به طور مخفیانه او را حمایت می‌کردند، و در زمان حکومت معتضد، که دعوت قرامطه در بحرین اوج

گرفته بود، معتضد لشکری را برای سرکوبی آنان فرستاد ولی از قرامطه شکست خوردند.
پس از آن ابو طاهر (فرزند ابو سعید ۳۰۱ ۳۳۲) رهبری قرامطه را به عهده گرفت.قدرت آنان بالاتر گرفت و گاهی به بصره و کوفه و حجاز یورش می‌بردند و او در همه این یورشها فاتح می‌گشت.وی در یکی از یورشهای خود به مکه حرمت کعبه را شکست و حاجیان را به قتل رساند و به گفته مورخان تعداد کشته شدگان، به جز آنان که از گرسنگی کشته شدند، سه هزار نفر بود، و در اثر این کشتارها مردم احساس امنیت نمی‌کردند و به خصوص راههاناامن شده بود.در حمله دیگر ابو طاهر به مکه کشتار فجیعی نمود و مدت دوازده روز قرامطه دست به کشتار و غارت زدند، و حتی حجر الاسود را ربودند.
در سال ۳۲۷ قرار داد صلحی میان ابو طاهر و حکومت عباسی امضا گردید و بر طبق آن ابو طاهر قول داد از زوار حمایت کند و در عوض از آنها خراج سالانه و عوارضی دریافت کند.تهاجمات قرمطیان در این زمان فروکش کرد.
پس از مرگ او در سال ۳۳۲ برادران وی به حکومت رسیدند و سیاست صلح طلبانه‌ای را در پیش گرفتند، و در سال ۳۳۹ در قبال مبلغ گزافی که از حکومت عباسی گرفتند و پس از درخواستهای گوناگون و از جمله درخواست المنصور، خلیفه فاطمی، حجر الاسود را به مکه باز گرداندند. (۹)

شکست و انقراض قرامطه

همان گونه که یادآور شدیم، جنبش قرامطه نخست به رهبری حمدان قرمط در مجاورت شهر واسط در عراق شکل گرفت.سپس شاخه‌ای از آن به رهبری ابو سعید جنایی در بحرین قدرت گرفت.جنبش قرامطه در بحرین تا اواخر قرن چهارم هجری (۱۰) فعال بود.در سال ۳۷۸ اصغر رئیس قبیله بنو منتفق عقیلی قرمطیان را به شدت شکست داد و احساء را به حصار کشید و قطیف را غارت کرد و غنایم را به بصره برد، و از آن پس سلطه بر راههای زیارتی و مالیات‌گیری به دست اصغر و سایر رؤسای قبایل افتاد، و قرامطه به صورت قدرت محلی محدودی در آمدند.
پس از زوال و فروپاشی دولت، قرمطیان به سرعت در آیین اسماعیل فاطمیان جذب شدند یا از بین رفتند.با اینکه گزارش‌هایی درباره یک نفر رهبر فرقه‌ای به نام شباش (متوفای ۴۴۴) و خانواده‌اش در دست است که در سواد بصره در میان قرامطه و قبایل پراکنده پیروان زیادی داشته و همین امر می‌رساند که بعضی از اسماعیلیان قرمطی در جنوب عراق هنوز وجود داشته‌اند، ولی پس از سال ۳۷۸ اطلاعات دقیقی درباره این جوامع موجود نیست.
قرمطیان بحرین پس از حدود سال ۴۵۹ بعد از شورش ساکنین جزیره اوال و شکست ناوگان قرمطی سلطه خود را بر این جزیره از دست دادند، و قبیله بنو عامر بن ربیعه در سال ۴۷۰ حکومت قرمطیان را به تمامی قلع و قمع نمود. (۱۱)
از دیگر مناطق فعالیت قرامطه سوریه بود.در سال ۲۸۸ هجری فردی به نام زکرویه (۱۲) در بیابان سوریه ظهور قرامطه را در بین قبیله بنو علیهص اعلام داشت.وی در سال ۲۸۹ در محاصره دمشق کشته شد و برادرش که به نام ابو عبد الله احمد معروف بود، جانشین او گردید.وی نیز در سال ۲۹۱ در بغداد دستگیر شد و به قتل رسید.
مرکز قرامطه در سوریه گویا شهر سلیمه بوده است، ولی شواهدی جز آثار جهت دار اهل تسنن درباره به چگونگی رویدادهای آنجا پس از نهضت قرامطه در سال ۲۸۸ در دست نیست.نهضت قرامطه سوریه بدون اینکه فعالیتی از خود نشان دهد و یا با دروزیها که به هر حال رابطه دوری با یکدیگر داشتند برخوردی داشته باشد متوقف گردید.
گروههای کوچک محلی که در میان آنها نسخ خطی قرامطه تا به امروز باقی مانده، به جز نوشته‌های راشد الدین سنان سوری (قرن هشتم هجری)، دبستان محمود فانی هندی (موبد شاه قرن یازدهم هجری) و متون ترکی و فارسی حروفیه (قرون نهم و

دهم هجری) چیزی از فعالیتهای آیینی فرقه قرامطه را عرضه نمی‌کند.
دعوت قرامطه در یمن توسط منصور الیمن (ابن حوشب) در سال ۲۶۶ هجری در دار الهجره‌ای نزدیک عون لاعۀ ادامه یافت، ولی در مقابل ایستادگی رؤسای زیدی محل ناکام ماند و فقط توانست بعضی از امارت نشین‌های کوچک نظیر صیلحی‌های صنعا و مکرمیهای نجران را ایجاد نماید.
نهضت قرامطه در ایران در سال ۲۶۰ توسط خلف در شهر ری آغاز شد.دامنه این نهضت بعدها به مرو الرود و طالقان در جوزجان که حاکم و امیر آن به قرمطیان گروید، کشیده شد.دیلمستان که بعدها پایگاهی برای دولت اسماعیلیان نزاری گردید، سرانجام تحت نفوذ محمد نسفی برذعی (متوفای ۳۳۱ ه) در آمد و او حکام سامانی را به نهضت قرامطه فراخواند.قتل او امیدهای سیاسی قرامطه را خنثی کرد. (۱۳)

رابطه فاطمیان و قرمطیان

از جمله مسائل مورد بحث میان محققان و نحله شناسان، بررسی رابطه فاطمیان و قرامطه است.ابن رزام (که گرایش ضد اسماعیلی دارد) و کسانی که از او پیروی کرده‌اند، هر دو جنبش را یکی دانسته‌اند، و تاریخ نگاران مسلمان هم روزگار او، مانند طبری، درباره این موضوع نظریه روشنی ابراز نداشته‌اند، اما اسماعیلیان جدید هر گونه پیوستگی میان خودشان را با قرمطیان نادرست می‌شمارند.
کهن‌ترین مأخذی که یکی بودن فاطمیان و قرمطیان را تأیید می‌کند، یا دست کم از تعاون میان آنها سخن می‌گوید، کتاب ثابت بن سنان صابئی است.ثابت را به ندرت می‌توان متهم کرد که متعصب است یا می‌کوشد تا فاطمیان را به فرقه‌های بدعتگذاری مانند قرمطیان منسوب و ایشان را بدنام کند، زیرا وی هیچگونه خصومتی با فاطمیان نشان نمی‌دهد و در حق شرعی عبید الله که پیوسته به او علوی فاطمی اطلاق می‌کند، هیچ گونه شکی ابراز نمی‌دارد.ثابت بر یکی بودن این دو جماعت تأکید نمی‌کند، بلکه گواهی او ضمنی و غیر مستقیم است. (۱۴)
بهرحال با مراجعه به مجموع گزارش‌های تاریخی و آرای محققان روشن می‌شود که یکی دانستن این دو جنبش دینی سیاسی صحیح نیست.آنان در مسئله امامت با یکدیگر اختلاف داشتند، زیرا قرامطه بر این باور بودند که محمد بن اسماعیل آخرین امام و زنده و غایب است و روزی ظهور خواهد کرد، ولی فاطمیان این عقیده را مردود دانسته، به استمرار خط امامت در فرزندان اسماعیل قائل شدند.
اختلاف دیگر میان این دو جناح مذهبی، در برداشت و گرایش انقلابی آنها نهفته است.فاطمیان پس از تسلط بر سرزمینهای شمال آفریقا و مخصوصا مصر و تشکیل خلافت فاطمی به تدریج از حالت نهضت در آمده و با دشمنان دیرینه خود، یعنی عباسیان، راه مماشات پیش گرفته و گاه رابطه نزدیک برقرار نمودند و تا حدی از اصول مبارزاتی خود عدول کردند، و حال آنکه قرامطه به دلیل قرار گرفتن در متن سرزمینهای خلافت عباسی و مبارزه پیگیر با آنها همچنان آرمانها و اهداف نخستین خود را حفظ کرده و در واقع حالت انقلابی داشتند. (۱۵)
از طرفی هر چند فاطمیان از مخاصمات و درگیریهای قرامطه با عباسیان ناراضی نبودند، ولی هجوم آنان به مردم و غارت و چپاولگریهای قرمطیان به هیچ وجه مورد قبول فاطمیان نبود و آنان چنین اعمال وحشیانه‌ای را محکوم می‌کردند.مورخان از درگیریهای نظامی میان قرامطه و فاطمیان گزارشی داده‌اند، چنانکه در ذی حجه ۳۵۸ هجری، سه ماه پس از تسخیر مصر به دست نیروهای فاطمی، لشکری از قرامطه تحت فرماندهی پسر عموهای اعصم، به نام کسری و صخر، به رمله حمله کرده،

اخشیدیان را شکست دادند و با قرار داد صلحی که میان آنان منعقد شد، نیروهای قرامطه عقب نشینی کردند، و باقیماندههای آنان با اخشیدیان در سال ۳۵۹ از قشون فاطمیان شکست خوردند.اعصم در سال ۳۶۰ به کمک عز الدوله بویهی و ابو تغلب حمدانی شتافت و دمشق و رمله را بار دیگر تصرف کرد و قشون فاطمیان را از آنجا راند، و در همه جا از عباسیان حمایت کرد.وی حتی قاهره را محاصره، ولی در ربیع الال سا ۳۶۱ هجری پس از به وجود آمدن مانعی عقب نشینی کرد و به احساء بازگشت.بار دیگر در رمضان ۳۶۱ رمله را از فاطمیان باز پس گرفت ... (۱۶)

از مجموع آنچه بیان گردید، به دست می‌آید که قرامطه و فاطمیان در عین اینکه هر دو به امامت اسماعیل و محمد بن اسماعیل معتقد بودند، در مسئله استمرار امامت در فرزندان محمد بن اسماعیل توافق نداشتند، چنانکه از نظر استراتژی سیاسی و انقلابی نیز هماهنگ نبودند و مجموع این اختلافات موجب درگیری‌های نظامی میان آنان گردید، گرچه این اختلافات مستمر نبوده و در مواردی روابط آنان عادی و احیانا دوستانه نیز بوده است. (۱۷)

پی‌نوشتها

۱ تاریخ شیعه، ص.۲۱۳

۲ تاریخ تمدن اسلامی، ص.۸۴۶

۳ نهضت قرامطه، ص ۲۹ ۲۸، مقاله قرامطه و اسماعیلیان از استرن.

۴ تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام، ص ۲۱۴ ۲۱۳ به نقل از عبید الله المهدی، تألیف حسن ابراهیم حسن و طه احمد شرف، ط مصر، ص ۱۶۹ .۷۷

۵ تاریخ الخلفاء، ص ۵۲۴، الشیعهٔ و التشیع، ص ۱۷۳، ۱۶۳، تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام، ص ۲۱۵ .۲۱۴

۶ جرجی زیدان، تاریخ تمدن اسلامی، ص ۸۴۸.۸۴۵

۷ تاریخ الشیعهٔ، شیخ محمد حسین مظفر، ص ۱۹۱،.۱۸۸

۸ ظهر الاسلام، ج ۴، ص ۱۳۴ ۱۳۲، نهضت قرامطه، ص ۸۲ ۸۱ و ص ۴۷، ۴۴، تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام، ص ۲۱۷ ۲۱۶، به نقل از براون، تاریخ ادبیات ایران، ج ۱، ص ۵۸۵.۵۸۲

۹ نهضت قرامطه، ص ۵۲، ۵۱، مقاله ویلفرد مادلونگ.لازم به ذکر است که دخویه تاریخ فروپاشی آنان را به سال ۴۷۴ ذکر کرده است.همان، ص.۷۱

۱۰ به گفته مادلونگ فردی که در سوریه به دعوت به آیین قرمطی دست زد، حسین فرزند زکرویه معروف به صاحب الشامه بود و کسی که در محاصره دمشق به قتل رسید، یحیی برادر حسین بود که به صاحب الناقه معروف بود و رهبریت نهضت قرمطی را در سوریه به عهده گرفته بود و قتل او در شعبان/۲۹۰ صورت گرفت.

پس از قتل او صاحب الشامه رهبریت جنبش را به عهده گرفت و او نیز در ربیع الاول سال ۲۹۱ به قتل رسید.پس از وی زکرویه فردی به نام ابو نمام نصر را به رهبری قرامطه سوریه برگزید.او نیز در رمضان سال ۲۹۳ به قتل رسید، و زکرویه در ذی حجه ۲۹۳ از مخفیگاه خود بیرون آمد و یکی از قشونهای عباسی را شکست داده، و کاروان زائران خراسانی و غرب ایران را در برگشتشان از زیارت مکه غارت کردند و اکثر حجاج را به قتل رساندند.زکرویه در ربیع الاول/۲۹۴ زخم برداشت و در جنگی دستگیر شد و پس از چند روز بمرد.اکثر هواداران او دستگیر و اعدام شدند. (نهضت قرامطه، ص ۴۰ ۳۹).

۱۱ نهضت قرامطه، ص ۸۳، ۸۱، مقاله لویی ماسینیون.

۱۲ نهضت قرامطه، ص ۱۰، مقدمه دکتر یعقوب آژند.

۱۳ همان، ص ۵۰ ۴۹ مقاله ویلفرد مادلونگ.

۱۴ نهضت قرامطه، ص ۵۰ ۴۹، مقاله ویلفرد مادلونگ.

۱۵ در این باره بنگرید: برنارد لویس، بنیادهای کیش اسماعیلیان، ص ۱۲۱،۱۲۹.

کتاب: فرق و مذاهب کلامی، ص ۸۱

نویسنده: علی ربانی گلپایگانی

دانشمندان اسماعیلی

دانشمندان اسماعیلی

باطنیه علی رغم انحرافات اعتقادی زیادشان، از یک مکتب فلسفی و کلامی نسبتا قابل توجهی برخوردارند و شخصیتهای فکری با اهمیتی در میان آنها ظهور کرده و کتابهای قابل توجهی از آنها به یادگار مانده است.در اینجا نام برخی از دانشمندان و مؤلفان اسماعیلی و آثار علمی آنان را یادآور می‌شویم:

۱ ابو حنیفه نعمان بن ثابت معروف به ابو حنیفه شیعی متوفای ۳۶۳ ه قاضی القضاة المعز خلیفه فاطمی.کتاب معروف او در فقه دعائم الاسلام نام دارد.از مؤلفات دیگر او «المجالس و المؤامرات» و «افتتاح الدعوة و ابتداء الدولة» است.

۲ ابو حاتم رازی متوفای ۳۳۲ ه صاحب کتاب اعلام النبوة.

۳ ابو یعقوب سجستانی متوفای نیمه دوم قرن چهارم هجری.وی متفکری عمیق بود و حدود بیست تصنیف دارد.از آثار او کشف المحجوب است.

۴ حمید الدین کرمانی (متوفای حدود سال ۴۰۸ ه) مؤلف آثاری فراوان با مطالبی عمیق و قابل ملاحظه.وی چون یکی از داعیان «الحکیم» خلیفه فاطمی بود، چندین کتاب نیز در مجادله با دروزیان نوشت.

۵ مؤید شیرازی متوفای ۴۷۰ ه.وی نیز آثاری متعدد در مراتب تعلیمات باطنی به زبانهای عربی و فارسی تألیف کرده است.کتاب مجالس و دیوان از جمله آثار او است.

۶ ناصر خسرو شاعر فارسی زبان معروف متوفای ۴۸۱ ه.از شخصیت‌های برجسته اسماعیلیه است.کتاب جامع الحکمتین، و کتاب «وجه دین» و «خوان اخوان» او معروف است.

در شاخه مستعلی پس از دوره فاطمیان، چند نویسنده کثیر التألیف نمایان گشت.در دوره‌ای که دوره یمنی جدید نامیده می‌شود، چند داعی یمنی بزرگ ظهور کرد که کار اساسی آنان تحریر مجموعه‌هایی از الهیات و امام شناسی اسماعیلی بوده است.در این جا به ذکر نام برخی از آنان بسنده می کنیم:

۱ ابراهیم بن الحسن الحامدی داعی دوم متوفای ۵۵۷ ه.

۲ حاتم بن ابراهیم داعی سوم متوفای ۶۱۲ ه که جوابهای ارزشمند او به حمله‌های غزالی در بیست تصنیف مهم از آثار او منعکس است.

۳ علی بن محمد بن الولید داعی پنجم متوفای ۶۱۲ ه که علاوه بر آثار دیگر، کتاب دامغ الباطل را در جواب اثر بزرگ ضد اسماعیلی غزالی با عنوان المستظهری نوشته است.

۴ حسین بن علی داعی هشتم متوفای ۶۵۷ ه.از او خلاصه‌ای در الهیات و معاد شناسی چاپ شده است.
۵ ادریس عماد الدین یمنی داعی نوزدهم متوفای ۸۷۲ ه.از وی به عنوان مورخ و فیلسوف اسماعیلی آثار مهمی برجای مانده است.

در اینجا به دوره هندی می‌رسیم و از این دوره، اثر عظیم حسن بن نوح هندی بهروشی متوفای ۹۳۹ ق را یادآور می‌شویم که هفت مجلد بزرگ را شامل می‌شود.

در جریان این دوره شاخه مستعلی به دو شاخه فرعی داودی و سلیمانی تقسیم می‌شود.در اینجا نیز دهها عنوان کتاب شناخته شده‌اند، اما با کمال تأسف برای محققان عنوانهایی بیش نیستند.

آثار اسماعیلی الموتی

آثاری که در زمینه مذهب اسماعیلی الموت (اسماعیلیه نزاری در ایران) بر جای مانده، به طور عمده از مؤلفان شیعی دوازده امامی است که از آن جمله دو رساله از خواجه نصیر الدین طوسی می‌باشد که مهمترین آنها روضهٔ التسلیم نام دارد.مذهب اسماعیلی پس از سقوط الموت در کسوت تصوف به حیات خود ادامه داد و از آن پس در ادبیات صوفیان نوعی ابهام وجود داشته است.به نظر می‌رسد قهستانی (متوفای حدود ۷۲۰ ق) نخستین کسی بود که از اصطلاحات صوفیانه برای بیان مضامین اسماعیلی استفاده کرد.از سید سهراب ولی بدخشانی (که در حدود سال ۸۵۶ ق به نوشتن مشغول بود) و ابو اسحاق قهستانی (نیمه دوم قرن پانزده میلادی) اثری مهم در فلسفه اسماعیلی به یادگار مانده است.خیر خواه هروی (متوفای پس از سال ۶۶۰ ق) نویسنده‌ای پرکار بود که اساسی‌ترین اثر او کلام پیر است و بسط هفت فصل ابو اسحاق قهستانی به شمار می‌رود، و همراه روضهٔ التسلیم نصیر الدین طوسی کامل‌ترین طرح فلسفه اسماعیلی سنت الموتی موجود است.از پیر شهاب الدین شاه حسینی، فرزند ارشد آقاخان دوم (متولد سال ۱۸۵۰ میلادی) چند رساله به یادگار مانده که دست کم خلاصه‌های بسیار خوبی از عرفان اسماعیلی است. (۱)

پی‌نوشتها

۱ تاریخ فلسفه اسلامی، هانری کوربن، ج ۱، ص ۱۰۹، ۱۰۷، ج ۲، ص ۱۲۵ ۱۲۲، نیز ر.ک: آشنایی با علوم اسلامی، کلام، عرفان، ص ۲۲، المنجد فی الاعلام، بنیادهای کیش اسماعیلیان.

کتاب: فرق و مذاهب کلامی، ص ۷۷

نویسنده: علی ربانی گپایگانی

فطحیه

پیروان عبد الله بن جعفر الافطح (در گذشته در ۱۴۸) بود.

وی پس از اسماعیل بزرگترین فرزند امام جعفر صادق (ع) بود ولی منزلت و احترامی پیش پدرش نداشت و متمایل به «حشویه» و «مرجئه» بود.

چون او در هنگام رحلت پدرش مهمترین فرزند بود و در مجلس آن حضرت می‌نشست دعوی امامت و جانشینی پدر کرد و

پیروان او حدیثی از آن حضرت روایت کردند که فرمود: «امامت در مهمترین فرزندان امام است» از این جهت‌بسیاری از کسانی که پیش از این به امامت جعفر بن محمد (ص) قایل بودند به پسرش عبد الله گرائیدند جز شماری اندک که امام راستین را می‌شناختند.

عبد الله را به پرسشهایی درباره حلال و حرام و دیگر چیزها بیازمودند چون در نزد او دانشی نیافتند از پذیرفتن امامت او سرباز زدند.

باری آن دسته را که به امامت عبد الله بن جعفر گرائیدند «فطحیه» نامند و چون عبد الله را سری پهن بود و به قول بعضی پاهای پهن داشت از این رو او را عبد الله افطح خواندند. برخی گویند: این گروه به نام عبد الله بن فطیح یا عبد الله بن افطح نامی که از پیشوایان ایشان و اهل کوفه بوده «فطحیه» نامیده شدند.

باری بیشترین بزرگان شیعه و فقیهان ایشان به این مذهب گرویدند و در امامت وی شک نکردند و گفتند: پسر او نیز پس از وی امام است ولی چون عبد الله بمرد و او را پسری نیافتند همگی «فطحیه» جز اندکی از گفتار به امامت وی بازگشتند و به حضرت موسی بن جعفر (ع) بگرائیدند.

گویند: زندگانی عبد الله پس از پدرش هفتاد روز یا بیشتر بود.

کتاب: فرهنگ فرق اسلامی، ص ۲۵۳

نویسنده: دکتر محمد جواد مشکور

واقفیه

اسم عام برای هر گروهی است که بر خلاف جمهور در یکی از مسائل امامت در قبول رای اکثریت توقف می‌کرده‌اند. مثلا جماعتی از «معتزله» مانند ابو علی جبائی و پسرش ابو هاشم که نه حضرت علی (ع) را بر سایر صحابه و نه دیگر صحابه را بر او افضل می‌دانستند «واقفی» می‌خواندند. همچنین کسانی را که بعد از رحلت امام یازدهم (ع) در میان «امامیه» که نه امامت جعفر (کذّاب) برادر او را و نه امامت فرزند غایب منتظرش امام دوازدهم (ع) را پذیرفتند، اصطلاحا «واقفه» خوانند. این لقب نام عمومی فرقی است از شیعه که در مقابل «قطعیه» منکر رحلت امام موسی کاظم (ع) شدند و امامت را به آن حضرت قطع کردند و منکر امامت فرزندش شدند. این فرقه را «ممطوره» نیز خوانده‌اند. ممطوریه و موسویه.

همچنین در فرق کلامی و گفتگو درباره «حدوث» و «قدم قرآن» که بعضی آن را قدیم و برخی دیگر حادث خوانند، گروهی از «واقفه» شدند و گفتند: در این معنی اگر توقف کنی بین اقرار و انکار گرد آن سخن نگردی که «قدیم» است‌یا «حادث» به طریق سلامت و راه استقامت نزدیکتر باشد. بهر حال «واقفه» در صورت اطلاق به عدم قرینه در اصطلاح رجالی شیعه به همان فرقه «موسویه» اطلاق می‌شود.

کشی در «رجال» خود می‌نویسد: در هنگام محبوس بودن حضرت امام موسی کاظم (ع) دو وکیل او در کوفه سی‌هزار دینار بابت‌سهم امام از شیعیان آن حضرت جمع‌آوری کردند و چون امام در زندان بود با آن پول برای خود خانه‌ها و چیزهای دیگر خریدند و چون خبر مرگ امام را بشنیدند برای این که پولها را پس ندهند با کمال بی‌شرمی منکر مرگ امام موسی کاظم (ع) شدند و درباره او درنگ و توقف کردند از آن جهت پیروان ایشان را «واقفه» خواندند.

المقالات و الفرق، ص ۲۳۶.

مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۱۰۰.

الحور العین، ص ۱۷۵.

الملل و النحل شهرستانی، ص ۱۴۷.

ریحانهٔ الادب، ص ۲۷۲.

کتاب: فرهنگ فرق اسلامی ص ۴۵۴

نویسنده: دکتر محمدجواد مشکور

زیدیه

تاریخ پیدایش زیدیه و عقاید زید بن علی

تاریخ پیدایش زیدیه

تاریخ پیدایش زیدیه، به قرن دوم هجری باز می‌گردد. آنان پس از شهادت امام حسین، زید شهید، فرزند امام زین العابدین را امام می‌دانند. و امام زین العابدین را تنها پیشوای علم و معرفت می‌شمارند، نه امام به معنی رهبر سیاسی و زمامدار اسلامی. زیرا چنان که شرح آن خواهد آمد، یکی از شرایط امام از نظر آنان، قیام مسلحانه بر ضد ستمگران است. اکثر نویسندگان زیدی، امام زین العابدین را در شمار امامان خود ندانسته و به جای او حسن مثنی، فرزند امام حسن مجتبی را امام خود می‌دانند. ما در چند درس با نگرشی تاریخی - تحلیلی و با رویکرد کلامی، درباره شخصیت و قیام و عقاید کلامی زید شهید، فرقه‌های زیدیه، پیشوایان سیاسی، رجال علمی، حکومتهای زیدیه، روش کلامی و نمونه‌هایی از عقاید دینی زیدیه بحث‌خواهیم کرد.

تاریخ زندگی و شخصیت زید بن علی

مورخان، در تاریخ ولادت و شهادت زید بن علی اختلاف کرده‌اند، از سالهای ۷۵، ۷۸ و ۸۰ هجری به عنوان تاریخ ولادت، و از سالهای ۱۲۰، ۱۲۱ و ۱۲۲ به عنوان سالهای شهادت او یاد شده است. ولی مشهور این است که مجموع دوران زندگی او ۴۲ سال بوده است. این مدت با دو قول در تاریخ ولادت و شهادت او هماهنگ است: یکی با (۱۲۰ - ۷۸) و دیگری با (۱۲۲ - ۸۰) و قول اخیر معروف‌تر است. (۱)

دانشمندان امامیه شخصیت زید را ستوده و او را به علم و دانش، تهجد و تقوا، زهد و پرهیزگاری، شجاعت و ظلم ستیزی وصف کرده‌اند. مرحوم شیخ مفید درباره او گفته است:

«زید بن علی بن الحسین پس از حضرت باقر علیه‌السلام شخصیت ممتاز در میان برادران خود بود. فردی عابد، پرهیزگار، فقیه، سخاوتمند و شجاع به شمار می‌رفت و به انگیزه امر به معروف و نهی از منکر و خونخواهی جدش حسین بن علی علیه‌السلام قیام کرد. (۲) کثرت انس او با قرآن سبب توصیف او به «حلیف القرآن» (هم پیمان با قرآن) شده بود». (۳)

این نگرش ستایش آمیز شیعه درباره به زید از موضع و دیدگاه تکریم آمیز ائمه اهل بیت علیهم السلام در مورد او سرچشمه می‌گیرد. چنانکه شیخ بهائی گفته است:

«ما از زید جز به نیکی یاد نمی‌کنیم. از پیشوایان ما در تمجید و تکریم وی روایات بسیاری وارد شده است، و امام صادق علیه‌السلام بسیار می‌گفت: «خدا عمویم را رحمت کند». (۴)

شیخ صدوق در کتاب «عیون اخبار الرضا علیه‌السلام» بابی را به نقل روایات ائمه معصوم علیهم السلام در مدح و منقبت زید اختصاص داده است. (۵) مفاد یکی از روایات چنین است:

«روزی مامون در حضور امام رضا علیه‌السلام قیام زید النار (برادر امام رضا) را بر ضد عباسیان یادآور شد و آن را با قیام زید بن علی بر ضد بنی امیه مقایسه کرد و افزود: اگر به خاطر رعایت احترام شما نبود او را می‌کشتم. امام رضا در پاسخ مامون فرمود: «برادرم زید را با زید بن علی مقایسه مکن. زید بن علی از دانشمندان آل محمد بود، وی برای خشنودی خدا خشمگین شد، و با دشمنان خدا جهاد کرد، و در راه خدا به شهادت رسید.»

امام باقر علیه‌السلام زید را تکریم فراوان می‌کرد، چنانکه شیخ صدوق از ابی الجارود نقل کرده که گفته است:

«من نزد امام باقر علیه‌السلام بودم که زید وارد شد. وقتی چشم امام باقر علیه‌السلام به او افتاد، فرمود: «او بزرگ خاندان خود و انتقام گیرنده خون آنهاست». آنگاه خطاب به زید فرمود: «البته برگزیده است مادری که تو را به دنیا آورده است ای زید...». (۶)

از جابر بن یزید جعفی روایت‌شده است که گفت: امام باقر علیه‌السلام را دیدم که وقتی به برادرش زید نگاه می‌کرد این آیه را تلاوت کرد:

فالذین هاجروا و اخرجوا من دیارهم و اوذوا فی سبیلی و قاتلوا و قتلوا لاکفرن عنهم سیئاتهم و لادخلنهم جنات تجری من تحتها الانهار ثوابا من عند الله، و الله عنده حسن الثواب. (۷)

کسانی که هجرت کرده و از دیار خود رانده شده و در راه من اذیت‌شده‌اند و جهاد کرده و به شهادت رسیده‌اند، لغزشهایشان را پوشیده، و آنان را به باغهایی که نهرها از پایین آنها جاری است وارد می‌کنم، این پاداشی از خداوند است، و بهترین پاداش نزد خداست.

آنگاه امام باقر علیه‌السلام اشاره به زید کرد و گفت: «سوگند به خدا او از مصادیق این آیه است. (۸)

ابو الفرج اصفهانی از عبد الله بن جریر نقل کرده که وی دیده است که جعفر بن محمد رکاب زید را می‌گرفت و آنگاه که بر مرکب می‌نشست، لباس وی را می‌آراست. (۹)

اگر این گفته درست‌باشد، بیانگر این است که امام صادق علیه‌السلام عموی خود را گرامی می‌داشت، و حرمت او را که در سن، بزرگتر از وی بود، به سان پدر نگه می‌داشت. (۱۰)

از برخی روایات به دست می‌آید که قیام زید مورد رضایت و تایید امام صادق علیه‌السلام بوده است، چنانکه وقتی با امام صادق علیه‌السلام درباره قیام خود مشورت کرد، امام علیه‌السلام به او فرمود: «ای عمو، اگر خشنودی که کشته شوی و بدنت را بردار بیاویزند، پس این کار را بکن». و آن گاه که زید از نزد او می‌رفت، امام صادق علیه‌السلام فرمود: «وای بر کسی که فریاد یاری خواهی او را بشنود و او را یاری نکند». (۱۱)

گرچه در احادیث‌شیعه روایاتی نیز دال بر نکوهش زید یافت می‌شود، ولی این روایات از نظر سند قابل اطمینان نیستند، و از نظر عدد نیز تعداد روایات مدح بیش از روایات ذم است. از این رو، محققان روایات ذم را مردود دانسته‌اند.

استادان و شاگردان زید

همان گونه که قبلا یادآور شدیم، زید قبل از هر فرد دیگر، از پدرش امام زین العابدین علیه‌السلام علم دین را آموخت، و پس از آن از برادرش امام باقر علیه‌السلام کسب دانش نمود، ولی علاوه بر آنان از افرادی چون ابان بن عثمان، عبید الله بن ابی رافع و عروة بن زبیر نیز کسب دانش کرده است، اما فرضیه علم اندوزی او از واصل بن عطا، که برخی چون احمد امین مصری و دیگران مطرح کرده‌اند، ثابت نشده و بعید به نظر می‌رسد، زیرا واصل از نظر سن، کوچکتر و یا با او هم سن بوده است.

از مشاهیر شاگردان وی می‌توان افراد زیر را نام برد:

۱ – منصور بن معتمر بن عبد الله سلمی کوفی (متوفای ۱۳۲ ه).

۲ – هارون بن سعد عجلی یا جعفی کوفی از مشایخ مسلم صاحب صحیح معروف بوده است.

۳ – معاویة بن اسحاق بن زید بن حارثه انصاری که همراه با زید به شهادت رسید.

۴ – ابو الجارود زیاد بن منذر همدانی، رئیس فرقه جارودیه از فرقه‌های زیدیه.

۵ – حسن بن صالح.

۶ – علی بن صالح و برادرش حسن صالح.

۷ – محمد بن عبد الرحمان بن ابی لیلی. وی از اصحاب امام صادق علیه‌السلام بوده است.

۸ – عمرو بن خالد واسطی، راوی مسند زید.

۹ – اسماعیل بن عبد الرحمان سدی از بزرگان علمای کوفه (متوفای سال ۱۲۷ ه).

۱۰ – سلیمان بن مهران اعمش از بزرگان علمای کوفه (متوفای سال ۱۴۸ ه). (۱۲)

آثار علمی زید شهید

آثار علمی که از زید بر جای مانده و به او منسوب می‌باشد، عبارتند از:

۱ – تفسیر غریب القرآن: چنانکه از نام آن معلوم است‌به تفسیر آیات مشکل قرآن پرداخته است.

۲ – الصفوة: این کتاب با استناد به آیات قرآن کریم به بیان فضایل پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام و برتری آنان بر دیگران پرداخته است.

۳ – رسالة الی علماء الامة: در این رساله خطاب به علمای امت اسلامی اهداف دعوت و قیام خود را شرح داده است.

۴ – مناسك الحج: چنانکه از نام آن روشن است، درباره مناسک حج است.

۵ – مجموعه فقهی و حدیثی که به مسند امام زید معروف است. دانشمندان زیدی نسبت این کتاب را به زید پذیرفته و بر آنند که این نخستین کتابی است که در فقه و حدیث نگارش یافته است، و برخی از آنان آن را شرح کرده‌اند که مفصل‌ترین آنها شرح قاضی شرف الدین، حسین بن احمد سیاغی یمنی (متوفای ۱۲۲۱ ه) است، و «الروض النظیر فی شرح مجموع الفقه الکبیر» نام دارد.

گرچه شارح، محور کار خود را مسند امام زید قرار داده است، ولی بر اثبات مطالب آن به شیوه مورد قبول در فقه اهل سنت استدلال کرده است، یعنی به مراسیل و موقوفات صحابه، و نیز قیاس و مانند آن استناد نموده است. از این رو، به فقه اهل سنت‌شباهت‌بسیار دارد، بدین جهت‌شیخ محمد بخیت مطیعی حنفی مصری در تفریظ خود بر کتاب نوشته است: «این کتاب در معظم احکام با مذهب امام ابو حنیفه موافق است». (۱۳)

زید و معتزله

همان گونه که قبلا یادآور شدیم، برخی از نویسندگان برآنند که زید در عقاید کلامی خود از واصل بن عطا مؤسس مذهب معتزله بهره گرفته، و از این روی، آرای کلامی زیدیه با عقاید معتزله هماهنگ است. این فرضیه از نظر تاریخی به شهرستانی باز می‌گردد، چنانکه گفته است، زید در اصول، نزد واصل بن عطا، پیشوای معتزله تلمذ کرد. (۱۴) پس از وی برخی از نویسندگان اهل سنت و زیدیه نیز آن را پذیرفته و نقل کرده‌اند.

ولی این فرضیه - همان گونه که قبلا یادآور شدیم - دلیل معتبری ندارد. در این جا سخن برخی از دانشمندان معاصر زیدیه را در نقد این فرضیه از نظر می‌گذرانیم.

یکی از اشتباهات شایع، نسبت دادن زیدیه در اصول عقاید به معتزله است و این که امام زید شاگرد واصل بن عطا بوده است. شاید شهرستانی اولین نویسنده‌ای است که این سخن اشتباه را نقل کرده و دیگران از او گرفته‌اند. البته شهرستانی دلیلی بر رای خود اقامه نکرده است، و شاید منشا اعتقاد او هماهنگی عقاید زیدیه و معتزله در بسیاری از مسایل کلامی بوده است، ولی این دلیل کافی نیست تا فرقه‌ای را به فرقه دیگر منسوب کنیم.

از نظر همه مورخان روشن است که در آن زمان، مدینه مرکز علم و دانش بود، چنانکه وقتی از ابو حنیفه سؤال شد که علوم خود را از چه کسی گرفته است، پاسخ داد: من در معدن و مرکز علم بودم و از یکی از فقهای آن علم آموختم، و مقصود او امام جعفر صادق علیه‌السلام است که دو سال در محضر او کسب علم کرده است، چنانکه گفته است: «اگر آن دو سال نبود، نعمان هلاک می‌شد». (۱۵)

با این حال آیا معقول است که زید از مرکز و سرچشمه علم و دانش، یعنی مدینه، به بصره رود تا علم اصول و فروع را از دیگران بیاموزد و به زیور دانش آراسته گردد، چنانکه گذشته از این، از نظر مورخان ثابت است که واصل بن عطا علم و دانش را از معدن و سرچشمه دانش، یعنی اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله آموخته است، زیرا او از موالی محمد فرزند علی بن ابی طالب علیه‌السلام بود، و علم و دانش را از فرزند محمد، یعنی ابو هاشم، عبد الله بن حنفیه آموخت، و در ۲۱ سالگی و در سال ۱۰۱ هجری به بصره رفت و با عمرو بن عبید که از شاگردان حسن بصری بود دوست‌شد، و با او در جلسه درس حسن بصری شرکت می‌کرد تا این که در مسئله مرتکب کبیره با او اختلاف پیدا کرد و از وی جدا شد، و عمر بن عبید نیز با او موافقت نمود: و آن دو از پیشوایان معتزله به شمار می‌روند.

اگر بخواهیم زید را به یکی از فرق کلامی منسوب کنیم، بهتر است او را از فرقه عدلیه بنامیم، چنانکه این نام بر همه کسانی که قائل به عدل و توحیدند، اطلاق می‌شود، و از این جاست که قاضی عبد الجبار معتزلی، و احمد بن یحیی المرتضی، خلفای راشدین و دیگر صحابه قائلان به عدل و منکران جبر را در زمره نخستین طبقه عدلیه، و امام زید بن علی و ابو هاشم عبد الله بن محمد حنفیه استاد واصل بن عطا را از سومین طبقه عدلیه دانسته‌اند، و واصل بن عطا و عمرو بن عبید را از چهارمین طبقه عدلیه شناخته‌اند.

با این شواهد، تردیدی نیست که پرورده بیت نبوی به هیچ وجه نزد واصل تلمذ نکرده است، و آخرین مطلبی که می‌توان در مورد رابطه زید با واصل گفت این است که آن دو، در اجرای اصل امر به معروف و نهی از منکر در دنیای اسلام تبادل نظر کرده‌اند.

آرای کلامی زید شهید

از مطـالب قبـل، این نکته به دست می‌آیـد که زیـد از مخزن علوم خانـدان رسـالت، یعنی پـدر و برادر بزرگوار خود (امام زین العابدین علیه‌السلام و امام محمد باقر علیه‌السلام) کسب علم و دانش نمود. علی القاعده باید در مسایل مربوط به مبدا و معاد با عقایـد امـامیه هماهنـگ بـوده باشـد، و این مطلبی است که از مطـالعه آثـار منسـوب به وی به دست می‌آیـد. بنـابر این عقـاید مخصـوص زیـدیه در این زمینه، در حقیقت، از دیگر پیشوایـان زیـدیه است، و نه از زیـد شـهید دانشـمندان زیـدیه، و برخی از مورخـان ملـل و نحل، این عقایـد را به زیـد نسبت داده‌انـد، ولی دلیلی بر درستی این نسبت اقامه نکرده‌انـد. حتی اگر رهبران زیدیه نیز عقاید خاص خود را به زید نسبت دهند، نمی‌توان آن را دلیل معتبری بر درستی نسبت این عقاید به زید دانست، زیرا آنان خود صاحب نظر و مجتهد بوده و احتمال دارد که بر اساس اجتهاد خود نسبتی را به زید داده باشند.

بنابر این دلیلی در دست نیست که زیـد در مسایل صـفات خداوند، قضا و قدر، حکم مرتکبان کبایر، بداء، رجعت، مهدویت و نظایر آن، مخالف عقیده ائمه اهل بیت علیهم السلام بوده، و آنچه زیدیه به آن عقیده دارند، برگرفته از زید است.

اصولا مطالعه تاریخ زندگی زید گویای این حقیقت است که وی بیش از آن که امام در عقاید و احکام باشد، امام در جهاد و مبـارزه مسـلحانه بر ضـد دسـتگاه جـائر اموی بوده و آثـار منسوب به او نیز بیشتر و تفسیر و حـدیث مربوط است تا به عقایـد و احکـام. و از او روایت‌شـده که گفته است: «هر کس آمـاده جهـاد است‌به من ملحق شود، و هر کس علم و دانش می‌جویـد به برادرزاده‌ام جعفر روی آورد». (۱۶)

ائمه اهل بیت و قیام زید

تاریخ زندگی ائمه اهل بیت علیهم السـلام گویای این حقیقت است که آنان هرگز با سـتمکاران سر سازش نداشتند. از این رو زمامداران جائر اموی و عباسـی که وجود آنها را مخالف امیال و مطامع خود می‌دیدند، به گونه‌های مختلف آنان را شـکنجه و آزار داده و سرانجام به شهادت می‌رساندند. ولی شیوه مخالفت آنان با ستمگران متفاوت بود، و این تفاوت نیز به خاطر تفاوت اوضاع و شرایط اجتماعی آنان بود. از این رو، در عصری که زید قیام کرد، موضع ائمه اهل بیت علیهم السلام این بود که آنان قیام مسلحانه خود را به مصـلحت اسـلام و مسـلمین نمی‌دانستند، ولی اگر فرد یا گروهی بر ضد دستگاه حکومت فاسد و ظالم امـوی قیـام می‌کرد، آن را تخطئه نکرده و هرگـاه آنرا به جـا و خـدا پسـندانه می‌یافتنـد، به گـونه‌هـای مختلـف آن را حمـایت می‌کردند.

بـدین جهت، قیـام زیـد مورد تاییـد و رضـایت ائمه اهـل بیت علیه‌السـلام بود، چنـانکه وقـتی خـبر شـهادت وی به امـام صـادق علیه‌السلام رسید، آن حضرت پس از ادای کلمه استرجاع (انا لله و انا الیه راجعون)، گفت:

«پاداش عمویم را از خـدا می‌خواهم. او عموی خوبی بود، فردی بود که از دین و دنیای ما دفاع می‌کرد. سوگنـد به خـدا او به شهادت رسید، چنانکه یاران رسول خدا و علی و حسین علیهم السلام به شهادت رسیدند». (۱۷)

و نیز فرمود:

«کسی که بر زید گریه کند با او در بهشت‌خواهد بود، و کسی که او را سرزنش نماید، شریک خون او خواهد بود». (۱۸)

و روایات بسیار دیگر که در این باره وارد شده است. (۱۹)

مرحوم شهید اول پس از بیان این که اگر نهی از منکر به کشتن مرتکب کبیره منجر گردد، از طرف غیر امام جایز نیست - زیرا از شرایط آن این است که مستلزم ارتکاب منکری شدیدتر نگردد - به نقل و نقد دلایل مخالفان پرداخته است. دلایل آنان این است که گفته‌انـد محمـد بن اشـعث‌با جمع کثیری از تابعین با حجاج یوسف به نبرد پرداختنـد، و هیـچ یک از علمای اسـلامی

عمل آن‌ها را رد نکرده است. آنگاه در رد این استدلال گفته است:

«ممکن است قیام آنان با اذن امام واجب الاطاعهٔ بوده است، همانند قیام زید بن علی و دیگر علویان». (۲۰)

پی‌نوشتها

۱ – علامه سید محسن امین، اعیان الشیعه، ج ۷، ص ۱۰۷، دکتر احمد محمود صبحی، الزیدیهٔ، ص ۶۵.

۲ – الارشاد، ص ۱۷۱، مجلد ۱۱ از مصنفات شیخ مفید.

۳ – احمد بن علی بن الحسین، (م / ۲۸۸ ه) عمدهٔ المطالب، ص ۲۵۵.

۴ – اعیان الشیعهٔ، ج ۷، ص ۱۰۸.

۵ – عیون اخبار الرضا، ج ۱، باب ۲۵، ص ۲۴۸.

۶ – امالی شیخ صدوق، ص ۳۳۵۴، حدیث ۱۱.

۷ – آل عمران / ۱۹۵.

۸ – بحوث فی الملل و النحل، ج ۷، ص ۷۱.

۹ – مقاتل الطالبیین، ابو الفرج اصفهانی، ص ۸۷.

۱۰ – بحوث فی الملل و النحل، ج ۷، ص ۷۳.

۱۱ – عیون اخبار الرضا علیه‌السلام، ج ۱، ص ۲۴۸.

۱۲ – به کتاب بحوث فی الملل و النحل، ج ۷، ص ۱۰۷ – ۱۱۰ رجوع شود.

۱۳ – بحوث فی الملل و النحل، ج ۷، ص ۱۱۹ – ۱۲۵.

۱۴ – ملل و نحل شهرستانی، ج ۱، ص ۱۳۸۹.

۱۵ – الامام الصادق علیه‌السلام، ابو زهرهٔ، ص ۲۸.

۱۶ – کفایهٔ الاثر، خزاز قمی، ص ۳۰۲.

۱۷ – عیون اخبار الرضا علیه‌السلام، ۱ / ۲۵۲، باب ۲۵، حدیث ۶.

۱۸ – بحار الانوار، ۴۶ / ۱۹۳.

۱۹ – به کتاب بحوث فی الملل و النحل، ج ۷، فصل ۱۰، رجوع شود.

۲۰ – القواعد و الفوائد، ج ۲، ص ۲۰۷ – ۲۰۵.

کتاب: فرق و مذاهب کلامی، ص ۹۹

نویسنده: علی ربانی گلپایگانی

حکومتهای زیدیه

۱ – حکومت زیدیه در مغرب

عبد الله بن حسن مثنی شش فرزند پسر داشت: محمد، ابراهیم، عیسی، یحیی، ادریس، و سلیمان. محمد (نفس زکیه) در حجاز قیام کرد و به شهادت رسید. ابراهیم نیز در بصره قیام کرد و کشته شد. یحیی به دیلم گریخت و سرانجام در زندان هارون در

گذشت. ادریس به مغرب گریخت و برادرش سلیمان نیز به او پیوست.
هنگامی که ادریس رهسپار مغرب بود، واضح بن منصور، والی مصر، او را پناه داد و با عده‌ای وی را به مغرب فرستاد و در شهر «ولبله» اقامت گزید. اسحاق بن عبد الله، والی مغرب، وی را اکرام کرد. (۱۷۲ ه).
ادریس دعوت خود را اعلان کرد، بربرها دعوت او را اجابت کردند و او بر مغرب دور (مراکش) تسلط یافت.
هنگامی که این خبر به هارون رسید، چون دوری مسافت مانع از این بود که با او بجنگد، فردی را به نام شماخ به سوی مغرب فرستاد تا خود را از اصحاب او معرفی کرده و با ادریس رابطه دوستی برقرار کند. وی چنین کرد و سرانجام ادریس را مسموم ساخت (۱۷۵ ه). پس از او تاج حکومت را بر سر یکی از کنیزان ادریس که باردار بود گذاشتند. او پسری به دنیا آورد که او را ادریس نامیدند. در دوران کودکی وی، راشد که از موالیان ادریس اول بود، امور حکومت را اداره می‌کرد، و فوق العاده مورد احترام قبایل بربر در مراکش بود. آنگاه که ادریس ثانی به حد بلوغ رسید، زمام حکومت زیدیه را عهده دار شد. تا این که به سال ۲۱۳ هجری به وسیله زهر مسموم شد.
وی دوازده فرزند پسر بر جای گذاشت. بزرگترین آنها که محمد نام داشت، جانشین پدر شد، و منطقه تحت‌حکومت‌خود را بین برادران تقسیم کرد. طولی نکشید که میان آنها اختلاف بروز کرد، و سبب فروپاشی دولت ادریسیان شد. و سرانجام در سال ۳۲۳هجری توسط خوارج به رهبری عبد الرزاق خارجی صفری منقرض گردید. (۱)

۲ – دولت زیدیه در یمن

دولت زیدیه در یمن توسط یحیی بن الحسین ملقب به «الهادی الی الحق» در سال ۲۸۸ هجری تاسیس شد. وی در سال ۲۴۵ هجری در مدینه متولد شد. نخست در حجاز به عنوان یکی از رهبران زیدیه با وی بیعت‌شد، و به کوشش فرماندار صنعا – که از طرف عباسیان ولایت داشت – وارد صنعا گردید، ولی مردم صنعا از یاری او امتناع ورزیدند، زیرا او با انجام منکرات سخت مخالفت ورزید، و آنان را به پرداخت زکات ملزم کرد. وی بار دیگر به حجاز بازگشت، تا اینکه در سال ۲۸۸ با همکاری قبایل یمنی وارد صنعا شد، و به عنوان رهبر زیدیه برای او خطبه خوانده شد. او عاملان خود را به نواحی مختلف اعزام می‌کرد، ولی برخی از قبایل یمنی بر ضد او شوریدند و از طرف دیگر میان او و فرزندانش و اقوام یمن درگیریهای سختی رخ داد، و او در یکی از این جنگها مجروح شد، و در سال ۲۹۸ با زهر مسموم گردید.
از وی به عنوان بزرگترین شخصیت زیدی – پس از زید بن علی – یاد می‌شود. او نه تنها مرد جهاد و مبارزه بود، در علم و دانش نیز موقعیتی ممتاز داشت. از این روی مذهب زیدی در یمن به نام وی معروف شده و «هادویه» خوانده می‌شود. وی در عین اینکه امامت علم و جهاد در مذهب زیدی، را دارا، و از نظر سیاسی قدرتمند بود، با مساکین و بیچارگان با مهربانی و فروتنی برخورد می‌کرد و زندگی زاهدانه و دور از تجمل و دنیاگرایی داشت.
او خلافت ابو بکر را مردود می‌دانست، و درباره فدک او را تخطئه می‌کرد و می‌گفت: فدک را پیامبر صلی الله علیه و آله به فاطمه علیها السلام بخشیده بود. از نظر او علی علیه‌السلام وصی و جانشین پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بود. (۲)
مؤلف عمدة الطالب درباره او گفته است: «یحیی بن الحسین مکنی به ابو الحسن، از ائمه زیدیه، فردی جلیل القدر، شجاع، پرهیزگار، مصنف و شاعر بود. در یمن ظهور کرد و به «الهادی الی الحق» ملقب گردید. خود فرماندهی جهاد را بر عهده می‌گرفت و لباس پشمینه می‌پوشید. در فقه کتابهای بزرگی تصنیف کرده و به فقه ابو حنیفه نزدیک است. ظهور وی در یمن در زمان حکومت معتضد عباسی در سال ۲۸۰ بود، و در سال ۲۹۸ در هشتاد سالگی در گذشت. فرزندان او ائمه زیدیه و

فرمانروایان یمن بودند». (۳)
امامت و حکومت‌بر زیدیه در یمن، تا سال ۱۳۸۲، که نهضت جمهوری خواهی عربی در یمن بر پا گردید، در فرزندان و نوادگان «الهادی الی الحق» ادامه داشت.

۳ – دولت زیدیه در طبرستان

مؤسس دولت زیدیه در طبرستان، ابو محمد، حسن بن علی از نوادگان امام زین العابدین علیه‌السلام است. او در سال ۲۳۰ متولد شد، و در سال ۲۸۴ قیام کرد و به الناصر الدین الله ملقب گردید و به «الناصر للحق» شهرت یافت. از این روی دعوت زیدیه در طبرستان، «ناصریه» نامیده شدند. وی را ناصر اطروش نیز نامیده‌اند. (۴)
مؤلف عمدة الطالب درباره او چنین گفته است: «ابو محمد الحسن، الناصر الکبیر الاطروش، امام زیدیه است و زیدیه ناصریه به او منسوبند. وی چهارده سال در سرزمین دیلم مردم را به اسلام دعوت می‌کرد و در سال ۳۰۱ وارد طبرستان شد، و سه سال بر آن حکومت کرد، و در سال ۳۰۴ و در ۹۹ سالگی در آمل وفات کرد (۵) پس از وی دامادش حسن بن قاسم علوی عهده‌دار امر حکومت‌شد، تا اینکه در سال ۳۱۶ به شهادت رسید، و به این صورت دولت علویین پس از ۶۷ سال، در سرزمین دیلم پایان یافت. (۶)
شایان ذکر است که سرزمین دیلم در عهد خلیفه دوم فتح شد. ولی مردم آنجا همچنان بر دیانت مجوس بودند. و در عهد منصور و مامون نیز بار دیگر فتح گردید، ولی اکثریت مردم آن دیار بر آیین مجوس باقی ماندند، زیرا روش بنی عباس به گونه‌ای نبود که مردم را به اسلام تشویق کند. آنان تنها به گرفتن خراج از مردم اهتمام داشتند، ولی توسط ناصر اطروش به آیین اسلام گرویدند و خود از داعیان به عدل و توحید گردیدند، و پس از آن دانشمندان و متفکران بزرگی از این سرزمین در جهان اسلام ظهور کرد.
نکته قابل ذکر دیگر این است که ناصر اطروش با «الهادی الی الحق» معاصر بود، و با یکدیگر مکاتباتی نیز داشته‌اند. در اینجا مشکل دو امام در یک زمان مطرح می‌شود، ولی از نظر زیدیه وجود دو امام در یک زمان، در دو منطقه دور از هم، جایز است، و سرزمین دیلم و یمن نیز کاملا از هم دور بودند.

پی‌نوشتها

۱ – الزیدیه، ص ۱۱۳ – ۱۱۰، الشیعة و التشیع، ص ۱۴۳ – ۱۳۷.
۲ – الزیدیه، ص ۱۴۰ – ۱۳۹، ۱۸۱ – ۱۸۰.
۳ – عمدة الطالب، ص ۱۷۷.
۴ – الزیدیه، ص ۱۹۰.
۵ – عمدة الطالب، ص ۳۰۸.
۶ – الشیعة و التشیع، ص ۱۴۷.
کتاب: فرق و مذاهب کلامی، ص ۱۳۲
نویسنده: علی ربانی گلپایگانی

زیدیه و امامت

زیدیه و امامت

عقاید زیر را در مسئله امامت‌به زید نسبت داده‌اند:

۱ - امامت‌به فرزندان امام حسین علیه‌السلام اختصاص ندارد، بلکه برای هر فرد فاطمی که واجد شرایط امامت‌باشد - حسنی باشد یا حسینی - جایز و ثابت است.

۲ - وجود دو امام در یک زمان و در دو منطقه جایز است.

۳ - امامت مفضول با وجود افضل جایز است.

۴ - از شرایط امام، قیام مسلحانه بر ضد ظالمان است. (۱)

مورد اخیر در منابع شیعه نیز وارد شده است، چنانکه مرحوم کلینی در کافی روایت کرده که روزی زید بر حضرت باقر علیه‌السلام وارد شد، در حالی که نامه‌ای از مردم کوفه همراه داشت که او را دعوت کرده و وعده یاری داده بودند. امام باقر علیه‌السلام به او گفت: «آیا این نامه‌ها را در پاسخ درخواست تو نوشته‌اند، یا خود ابتدائا به نوشتن آنها اقدام کرده‌اند؟ زید گفت: نامه‌ها از طرف خود آنان است، زیرا آنان حق ما را می‌شناسند، و بر حکم خدا درباره وجوب مودت و اطاعت ما آگاهند.

امام باقر علیه‌السلام خطاب به زید فرمود: «حکم خداوند به وجوب اطاعت از ما خاندان نبوی به برخی اختصاص دارد، ولی حکم به وجوب مودت ما همگانی است، و امر خدا درباره اولیایش بنا بر قضا و قدر حتمی در وقت معین جاری می‌شود. پس مبادا ناآگاهان امر را بر تو مشتبه سازند. آنان تو را از خدا بی‌نیاز نمی‌کنند. شتاب مکن، زیرا خداوند به واسطه شتاب بندگانش، در اجرای اوامر خود شتاب نمی‌کند، پس بر امر خدا پیشی مگیر.»

در این هنگام زید به خشم آمد و گفت: «آن کس از ما که در خانه بنشیند و (با دشمنان خدا) جهاد نکند امام نیست، بلکه امام کسی است که در راه خدا جهاد نموده و از حریم خود و حقوق رعیت دفاع کند.»

امام باقر علیه‌السلام به او فرمود: «ای برادر، آیا برای اثبات مدعای خود شاهدی از کتاب خدا یا دلیلی از رسول خدا داری، زیرا خداوند اموری را حلال و اموری را حرام کرده و فرائضی را مقرر داشته، و امر را بر امامی که قائم به امر اوست مشتبه نکرده، تا اینکه به انجام کاری که هنوز وقت آن فرا نرسیده قیام نماید، چنان که برای انجام هر فریضه‌ای وقتی را مقرر داشته است، پس اگر تو بر مدعای خود از جانب خدا برهان و یقین داری به تصمیم خود عمل کن، و گرنه در کاری که شک داری وارد مشو، و من به خدا پناه می‌برم از امامی که وقت انجام وظیفه خود را نشناسد، و در این صورت، تابع، داناتر از متبوع خواهد بود.

ای برادر، آیا می‌خواهی قومی را هدایت کنی که به آیات خدا کفر ورزیده و پیرو هوای نفس خود گردیده، و بدون برهان خود را خلیفه پیامبر صلی الله علیه و آله خوانده‌اند، ای برادر، پناه به خدا از اینکه بدن تو را در کناسه به دار آویزند».

در این هنگام چشمان امام پر از اشک گردید و گفت: «خدا میان ما و آنان که حرمت ما را حفظ نکردند و حق ما را انکار نمودند داوری خواهد کرد». (۲)

کشی نیز در رجال خود رد ابو بکر حضرمی بر ضد زید در را مورد ادعای او که قیام مسلحانه را از شرایط امامت می‌دانست - چنین نقل کرده است: «ابو بکر از وی پرسید: آیا آنگاه که علی بن ابی طالب در خانه نشسته بود، امام بود، یا فقط هنگامی که

قیام به سیف کرد امام بود؟ وی این سؤال را سه مرتبه از زید پرسید، و او پاسخی نگفت». (۳)

بررسی و تحقیق

آنچه از این روایات به دست می‌آید، این است که زید در مسئله امامت این نظریه را مطرح کرده است که امام باید دست‌به قیام مسلحانه با ظالمان بزند، ولی اینکه او تا پایان عمر بر این عقیده باقی مانده استفاده نمی‌شود، البته سکوت او در مقابل استدلال ابو بکر حضرمی و احتجاج امام باقر علیه‌السلام دلیل بر این است که وی از این عقیده روی برتافته است.

این مطلب از مجموع روایاتی که بر مدح و منقبت زید دلالت می‌کند به دست می‌آید. در این روایات از قیام زید به عنوان جهاد در راه خدا، و از مرگ او به عنوان شهادت در راه خدا یاد شده است، و این در حالی است که در احادیث دیگر، دعوی امامت از سوی کسی که چنین حق و مقامی ندارد، گناهی بزرگ و در حد شرک و کفر شناخته شده است. (۴)

در برخی از روایات چنین نسبتی به زید و اینکه او به هنگام قیام، مردم را به امامت‌خود فرا خوانده صریحا انکار شده است، چنانکه وقتی مامون مدح و منقبت زید را از زبان امام رضا علیه‌السلام شنید با شگفتی پرسید: «آیا در مذمت کسی که به ناحق دعوی امامت کند روایاتی وارد نشده است؟» امام رضا علیه‌السلام پاسخ داد: زید چیزی را که حق وی نبود مدعی نشد، او پرهیزگارتر از این بود که چنین ادعایی کند. وی مردم را به رضایت آل محمد صلی الله علیه و اله فرا خواند، آنگاه افزود: سوگند به خدا که زید از مخاطبان این آیه است که می‌فرماید: «و جاهدوا فی الله حق جهاده هو اجتباکم». (۵)

همچنین کشی از فضیل بن رسان روایت کرده که گفت پس از کشته شدن زید بن علی بر امام صادق علیه‌السلام وارد شدم، آن حضرت فرمود: ای فضیل، عمویم کشته شد؟ گفتم: آری، فدایت گردم. فرمود: خدا او را رحمت کند، او مؤمنی دانا، و دانایی راستگو بود، اگر پیروز می‌شد به عهد خود وفا می‌کرد، اگر قدرت را به دست می‌آورد می‌دانست که آن را چگونه به کار ببندد (و به چه کسی بسپارد). (۶)

شیخ مفید در این باره گفته است: «گروهی از شیعه امامیه به امامت زید بن علی گرویده‌اند، و علت این اعتقاد این است که زید قیام به سیف کرد و مردم را به رضای آل محمد دعوت می‌کرد، آنان گمان می‌کردند که او آنان را به سوی خود می‌خواند، ولی او چنین هدفی نداشت، زیرا او می‌دانست که برادرش امام باقر علیه‌السلام شایسته امامت‌بود و به هنگام وفات به امامت‌حضرت صادق علیه‌السلام سفارش کرد». (۷)

مؤلف کتاب کفایة الاثر، (علی بن محمد بن علی خزار قمی، قرن چهارم ه) در پایان کتاب خود نصوصی را از زید بن علی بر امامت ائمه دوازده‌گانه شیعه امامیه نقل کرده است، آنگاه در پاسخ این سؤال که با وجود چنین نصوصی چگونه زید مردم را به امامت‌خود دعوت کرد، گفته است: قیام زید به انگیزه امر به معروف و نهی از منکر بود و هرگز با حضرت صادق علیه‌السلام در امر امامت مخالفت نکرد، لیکن از آنجا که زید قیام کرد و حضرت صادق علیه‌السلام قیام نکرد، گروهی گمان کردند که زید در مساله امامت‌با امام صادق علیه‌السلام مخالفت کرده است، با آنکه اختلاف روش آنان در قیام نوعی تدبیر در رهبری بود، ولی اسلاف زیدیه قیام مسلحانه را از شرایط امامت‌به شمار آوردند، که موجب بروز اختلاف میان شیعه شد. ولی در میان حضرت صادق و زید هیچ گونه اختلافی نبود.

وی سپس روایتی را از متوکل بن هارون نقل کرده که او پس از شهادت زید، فرزندش یحیی را ملاقات کرد، یحیی گفت: خدا پدرم را رحمت کند، به خدا سوگند او یکی از عبادت پیشگان بود که در شب قائم و در روز صائم بود و در راه خدا جهاد راستین کرد. متوکل گفت: «ای فرزند رسول خدا، اینها از ویژگیهای امام است. یحیی پاسخ داد: پدرم امام نبود، بلکه از

سادات کرام و زهاد و مجاهدان در راه خدا بود، پدرم عاقل‌تر از آن بود که چیزی را ادعا کند که حق او نبود، او به مردم گفت: من شما را به رضای آل محمد دعوت می‌کنم، و مقصود او حضرت صادق بود، گفتم: آیا امروز او صاحب الامر است؟ گفت: آری، او داناترین بنی هاشم است. (۸)

بنابر این هیچ یک از نسبت‌هایی که در مسئله امامت‌به زید شهید داده شده ثابت نیست، بلکه دلایل و براهین خلاف آن را اثبات می‌کند، و بدیهی است که در بحث‌های تاریخی، برخورد گزینشی، شیوه مقبولی نیست، و استناد به یک یا دو روایت که سند معتبری هم ندارد - در مقابل نصوص بسیار که بر خلاف آن دلالت دارند - فاقد ارزش تحقیقی در تحلیل مسائل تاریخی است، چنانکه استناد به اقوال زیدیه نیز در انتساب چنین آرایی به زید واقع بینانه نیست، زیرا آنان مستند تاریخی معتبری در این دعاوی ندارند، و چون دعاوی مزبور، خود، مستند مذهب آنان است فاقد ارزش است. این در حالی است که اقوال علمای امامیه همگی مستند بوده و اثبات یا نفی دعوی امامت از جانب زید در اعتقاد آنان در مسئله امامت تاثیری ندارد، زیرا درباره اعتقاد آنان به امامت امامان دوازده‌گانه، نصوص متضافر، بلکه متواتر، وارد شده است، و به فرض اثبات دعوی امامت از طرف زید، چنین ادعایی مایه منقصت زید خواهد بود، نه ضعف عقیده امامیه. ولی همان گونه که تفصیلا بیان شد، نسبت دعوی امامت‌به زید بی‌اساس است.

امامت از دیدگاه زیدیه

زید در مساله امامت عقیده‌ای بر خلاف شیعه اثنا عشریه نداشت، ولی فرقه زیدیه در مساله امامت عقیده ویژه‌ای دارند، آنان برای امامت‌شرایط زیر را لازم دانسته‌اند:

۱ - از اولاد فاطمه زهرا علیها السلام باشد - خواه حسنی و خواه حسینی - زیرا پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله فرموده است: «المهدی من ولد فاطمه».

۲ - عالم به شریعت‌باشد تا بتواند مردم را به احکام دینی هدایت نماید و موجب گمراهی آنان نشود.

۳ - زاهد باشد تا به اموال مسلمانان چشم طمع ندوزد.

۴ - شجاع باشد تا از جهاد با دشمنان نگریزد و سبب پیروزی آنان بر حق نگردد.

۵ - آشکارا به دین خدا دعوت کند و برای یاری دین خدا قیام مسلحانه کند.

به عقیده آنان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه بعد از او تصریح کرده‌اند که هر کسی دارای صفات یاد شده باشد، امام خواهد بود و اطاعت او بر مسلمانان واجب است، و آن را «نص خفی» نامیده‌اند.

با این حال درباره امام حسن و امام حسین علیهما السلام قیام مسلحانه را لازم نمی‌دانند، زیرا پیامبر صلی الله علیه و اله درباره آنان فرموده است: «هما امامان قاما او قعدا».

از نظر آنان خالی بودن زمان از امام، و وجود دو امام در یک زمان، در دو منطقه دور از هم، جایز است.

با توجه به شرایط یاد شده، به امامت امام زین العابدین عقیده ندارند، زیرا او قیام مسلحانه نکرد، ولی فرزندش زید را امام می‌دانند، چون از دیدگاه آنان شرایط امام را دارا بوده است. (۹)

نص آشکار و پنهان (جلی و خفی)

گفته شده است زیدیه در مسئله امامت‌به نص آشکار و پنهان معتقد بودند، یعنی درباره امامت علی و حسن و حسین علیهم

السـلام قائل به نص آشـكار بودند، زيرا در باره امامت آنان از پيامبر صلى الله عليه و آله نص وارد شده است، يا به وصف يا به اسم، ولى دربـاره ديگر امامان نص خاص وارد نشـده است، بلكه نص عام وارد شـده، و آن اينكه هر كس از اولاد فاطمه عليها السلام باشد و عالم و شجاع و زاهد باشد، و در راه خدا قيام نمايد، امام خواهد بود، و اين نص پنهان است. (۱۰)

بنـابر اين تفسير، نص آشـكار به معناى نص خاص، و نص پنهان به معناى نص عام است. ولى برخى نص آشـكار را به نص به اسـم، و نص پنهـان را بـه نص به وصـف تفسـير كردهانـد. در اين صـورت، نص، فقـط به سه امـام نخست اختصـاص دا...j، كه درباره على عليهالسـلام نص پنهان، و درباره (حسن و حسـين عليهما السلام) نص آشكار خواهد بود، چنانكه آقاى صبحى فرق ميان شيعه اماميه و زيديه را در اعتقاد به نص آشكار و پنهان درباره امامت على عليهالسلام دانسته است. (۱۱)

گـاهى نيز نص آشـكار به آنچه قابـل تاويـل نيست تفسير شـده است، ماننـد اين حـديث كه پيـامبر صـلى الله عليه و اله به على عليهالسلام فرمود: «انت اخى و وزيرى و وصيى و خليفتى من بعدى». (۱۲)

در نتيجه نص پنهان آن است كه قابل تاويل است، اگر چه با ملاحظه قرائن دلالت آن بر امامتحضـرت على عليهالسلام روشن مى گردد، مانند حديث غدير و مانند آن. (۱۳)

پىنوشتها

۱ – ملل و نحل، شهرستانى، ج ۱، ص ۱۵۵.

۲ – اصول كافى، ج ۱، ص ۲۹۰، باب ما يفصل به بين دعوى المحق و المبطل فى امر الامامهٔ، روايت ۱۶.

۳ – رجال كشى، ترجمه ابى بكر حضرمى، شماره ۷۸۸.

۴ – ر. ك: اصول كافى، ج ۱، باب من ادعى الامامهٔ و ليس لها باهل.

۵ – عيون اخبار الرضا، ج ۱، باب ۲۵، ص ۲۴۹.

۶ – رجال كشى، ترجمه سيد حميرى، شماره ۵۰۵.

۷ – الارشاد، ص ۱۷۲.

۸ – كفايهٔ الاثر، ص ۳۰۴ – ۳۰۰.

۹ – قواعد العقائد، ص ۱۲۶ – ۱۲۵، ملل و نحل، شهرستانى، ج ۱، ص ۱۵۵ – ۱۵۴.

۱۰ – قواعد العقائد، ص ۱۲۶.

۱۱ – الزيديه، ص ۱۰۴، القول بالنص الخفى او النص بالوصف لا بالتسميهٔ يوافق عليه معظم الزيديه.

۱۲ – مصادر حديث را مرحوم علامه امينى در كتاب الغدير، ج ۲، ص ۲۷۹ – ۲۸۱ نقل كرده است.

۱۳ – المنقذ من التقليد، ج ۲، ص ۳۱۰ و ۳۳۴ درباره نص جلى و خفى در درس ششم توضيحاتى داده شده رجوع شود.

كتاب: فرق و مذاهب كلامى، ص ۱۰۹

نويسنده: على ربانى گلپايگانى

عقايد كلامى زيديه

عقايد كلامى زيديه

کلام زیدیه از نظر روش عقل گراست، یعنی عقل را معتبر می‌داند و با استفاده از دلایل عقلی به بحث و بررسی مسایل اعتقادی می‌پردازد و به شبهات پاسخ می‌دهد، چنانکه از نظر اصول و مبادی کلامی نیز با کلام عدلیه (امامیه و معتزله) هماهنگ است و مهمترین اصل در کلام عدلیه را - که همان حسن و قبح عقلی است - قبول دارد.

۱ - عقاید کلامی

قبل از این با عقیده زیدیه در مسئله امامت آشنا شدیم. در اینجا با استناد به رساله «العقد الثمین» تالیف امیر حسین بن بدر الدین (۶۶۲ - ۵۸۲ ه) نمونه‌هایی از آرای کلامی آنان را درباره مسایل اعتقادی دیگر یادآور می‌شویم:

الف: صفات خبریه: درباره صفات خبریه از روش تاویل استفاده کرده‌اند. چنانکه «ید» را به نعمت و قدرت، «وجه» را به ذات، «استوا» را به قدرت تفسیر کرده‌اند.

ب: رؤیت‌خداوند: رؤیت‌بصری خداوند را محال و مستلزم حدوث و جسمانیت دانسته‌اند. ج: عدل و حکمت: درباره عدل و حکمت الهی گفته‌اند: خداوند فعل قبیح انجام نمی‌دهد، و آنچه را به مقتضای حکمت واجب است، ترک نمی‌کند. همه افعال او نیکو است، زیرا سبب انجام فعل قبیح، یا جهل است‌یا نیاز، و خداوند عالم و بی‌نیاز است.

د: خلق افعال و اختیار: تعابیر وی در این باره با نظریه معتزله (تفویض) هماهنگ است نه با نظریه امامیه (امر بین الامرین)، چنانکه گفته است: «خداوند خالق افعال بندگان نیست، چگونه خداوند آنان را به کاری که خود می‌آفریند، امر کرده، و از کاری که قضای الهی به تحقق آن تعلق گرفته است نهی می‌کند؟ علاوه بر این، افعال انسانها تابع قصد و اراده آنهاست، و قرآن کریم نیز کارهای انسان را به وی نسبت داده است».

ه: تکلیف ما لا یطاق قبیح است، و خداوند فعل قبیح انجام نمی‌دهد.

و: افعال ناروا متعلق اراده خداوند نیست، زیرا اراده فعل قبیح، ناروا است.

ز: مرتکبان کبائر را فاسق می‌نامیم، نه کافر و نه مؤمن، و اگر بدون توبه از دنیا بروند مخلد در عذاب خواهند بود. از این روی شفاعت نیز مخصوص مؤمنان است، و نتیجه آن افزایش نعمت است، نه آمرزش گناه.

این عقیده با نظریه معتزله درباره مرتکبان کبائر و شفاعت هماهنگ است. و حاصل گفتار این که کلام زیدیه آمیزه‌ای از عقاید امامیه و معتزله است، و بدین جهت نمی‌توان آن را مذهب کلامی مستقل بشمار آورد، با این حال متقدمین از علمای زیدیه، بیشتر از متاخرین از احادیث ائمه اهل بیت علیهم السلام بهره گرفته‌اند، چنانکه احمد بن عیسی بن زید مؤلف کتاب «الامالی» از امام باقر و صادق علیهما السلام و سایر ائمه اهل بیت علیهم السلام بسیار روایت کرده است، ولی دانشمندان چون ابن المرتضی (۸۴۰ - ۷۶۴ ه) در کتاب «البحر الزخار» و امیر محمد بن اسماعیل صنعانی (۱۱۸۲ - ۱۰۵۹ ه) در کتاب «سبل السلام»، و شوکانی (۱۲۵۰ - ۱۱۷۳ ه) در کتاب «نیل الاوطار»، جز مطالب اندکی از ائمه اهل بیت علیهم السلام نقل نکرده‌اند. منابع روایی آنان صحاح و مسانید اهل سنت است، و در اجتهاد نیز پس از کتاب و سنت‌به قیاس و استحسان عمل کرده‌اند، چنانکه گویی در تاریخ اسلام احادیثی درباره فقه از ائمه اهل بیت علیهم السلام نقل نشده است. (۱)

پی‌نوشتها

۱ - بحوث فی الملل و النحل، ج ۷، ص ۴۶۸.

کتاب: فرق و مذاهب کلامی، ص ۱۲۳

نویسنده: علی ربانی گلپایگانی

فرقه‌های زیدیه

۱ جارودیه

آنان پیروان ابی جارود، زیاد بن منـذر همدانی (متوفای ۱۵۰ یا ۱۶۰ ه) هسـتند، وی در آغاز از اصـحاب امام محمد باقر و امام جعفر صادق علیهما السلام بود.سپس به زیدیه پیوست.

ابو جارود از طرف امام محمد باقر علیه السلام به سرحوب ملقب گردید، بدین جهت این فرقه را «سرحوبیه» نیز می‌نامند.

حضرت باقر علیه السلام سرحوب را به شیطان نابینا که در دریا ساکن است تفسیر کرد. (۱)

ابو خالد واسطی و فضیل بن یزید رسان و منصور بن ابی الاسود نیز با ابو جارود هم عقیده بودند.

عقاید جارودیه درباره امام به شرح زیر است:

۱ امامت پس از امام حسـین علیه السـلام به فرزندان امام حسن و امام حسین اختصاص‌دارد و دیگر فرزندان علی علیه السلام از آن نصـیبی ندارند، و فرزندان فاطمه علیها السـلام در این امر شـریکند و هر یک از آنان که قیام کند و مردم را به بیعت با خود دعوت کند، امام خواهد بود، و در این صورت دیگران حق مخالفت با او را ندارند.

۲ امامان همگی از علم لـدنی برخوردارند، لذا کوچک و بزرگ آنها دارای یک مرتبه‌اند، و همه آنان به آنچه پیامبر از جانب خدا آورده است آگاهند.

۳ علی علیه السـلام از جانب پیامبر صـلی الله علیه و آله به امامت منصوب شده بود، البته نه به اسم، بلکه به وصف، و مسـلمانان در شناخت وصف او کوتاهی کرده و با انتخاب ابو بکر به جانشینی پیامبر صلی الله علیه و آله کافر گردیدند. (۲)

۴ جـارودیه دربـاره آخریـن امـام سه دسـته شدنـد: گروهی از آنـان محمـد بن عبـد الله بن الحسن (نفس زکیه) را آخرین امـام دانسـتند و گفتنـد او نمرده است و قیام خواهـد کرد، و گروهی دیگر محمد بن قاسم صاحب طالقان را، و گروه سوم یحیی بن عمر فرزند حسین بن زید بن علی را. (۳)

۲ سلیمانیه یا جریریه

پیروان سلیمان بن جریر را گویند.عقاید وی در مسأله امامت به شرح زیر است:

الف: راه تعیین امام شوراست (امامت انتخابی است، نه انتصاب از جانب خدا و پیامبر).

ب: با رأی دو نفر نیز امام تعیین می‌شود.

ج: امامت مفضول با وجود افضل جایز است.

د: امـامت ابو بکر و عمر که به انتخاب امت انجام گرفت صـحیح بود، و گاهی می‌گفت: اگر چه امت با وجود علی در انتخاب آنان مرتکب خطا گردید، ولی چون خطای‌اجتهادی بود به درجه فسق نمی‌رسد.

وی عثمـان را بـه دلیـل بـدعتهایی کـه در دیـن انجـام داد، و عـایشه و طلحـه و زبیر را بـه سـبب جنـگ بـا حضـرت علی تکفیر می‌کرد.همچنین عقیده ائمه شیعه را در مسئله تقیه و بدا به شدت رد می‌کرد.

نظریه وی دربـاره جـواز امـامت مفضـول مـورد قبـول گروهی از متکلمـان معـتزلی ماننـد جعفر بن حرب و جعفر بن مبشـر قرار

گرفت.آنان گفتند در مسأله توحید و خداشناسی به امام نیازی نیست، ولی برای اقامه حدود و قضاوت در مرافعات و سرپرستی ایتام و جنگ با دشمنان و حفظ جامعه اسلامی به امام احتیاج است تا مسلمانان پراکنده نگردند، و در این جهت افضلیت حاکم شرط نیست، بلکه این هدف با حکومت مفضول نیز هر چند فاضل و افضل موجود باشند تأمین می گردد.

گروهی از اهل سنت نیز این عقیده را پذیرفتند، و حتی امامت غیر مجتهد در احکام دینی را جایز دانستند، ولی شرط کردند که فردی مجتهد پیوسته با او باشد و در احکام الهی وی را راهنمایی کند. (۴)

۳ صالحیه و ابتریه

پیروان حسن بن صالح بن حی و کثیر النواء ملقب به ابتر بودند (۵) عقیده آنان در مسئله امامت این بود:

*علی علیه السلام پس از پیامبر بر دیگران برتر، و به امر امامت سزاوارتر بود، لیکن خود اواز روی میل و رغبت امامت را به دیگران تفویض کرد.و ما به آنچه علی به آن راضی گردید رضایت می‌دهیم.

*امامت مفضول در صورتی که فاضل و افضل به آن راضی باشند جایز است.

*درباره عثمان باید توقف کرد و سخن در مدح و ذم او نگفت، زیرا از یک طرف در زمره ده فردی است که به بهشت بشارت داده شده‌اند، و از طرف دیگر بدعتهایی را در دنیای اسلام انجام داد و روشی را برگزید که مورد رضایت صحابه نبود.

*هر یک از فرزندان فاطمه علیها السلام که عالم و زاهد و شجاع باشد و قیام نماید امام خواهد بود. (۶)

سؤالی که در این جا مطرح می‌شود این است که زیدیه یکی از فرقه‌های شیعه‌اند، و لازمه شیعی بودن این است که در مسئله امامت قائل به نص باشد، اما دو فرقه سلیمانیه و صالحیه را تعیین امام را شورا و انتخاب مردم می‌دانستند و این مطابق با عقیده اهل سنت است.در این صورت این دو فرقه از فرق شیعه به شمار نمی‌آیند، چنانکه شیخ طوسی در تلخیص الشافی آنان را جزو شیعه ندانسته است. (۷) در پاسخ این سؤال برخی گفته‌اند: طرح این نظریه از سوی سلیمان بن جریر و دیگران صرفا برای توجیه خلافت دو خلیفه نخست بوده است، بدین جهت آنان تصریح کرده‌اند که علی علیه السلام از دیگران به خلافت شایسته‌تر بود. (۸)

ولی این توجیه قانع کننده نیست، زیرا اعتقاد به نص در امامت با اعتقاد به شورا و انتخاب مردم قابل جمع نیست تا بتوان از یکی برای برخی مصالح صرف نظر کرد و دیگری را پذیرفت، آری سخن صالحیه را می‌توان این گونه توجیه کرد، زیرا به گمان آنان علی علیه السلام خود حق خلافت را به دیگران تفویض کرد و به خلافت آنان رضایت داد (گرچه حق خلافت از حقوقی نیست که قابل تفویض به دیگری باشد).وجه دیگر این است که شیعه نامیدن این گروه بدین جهت نیست که آنان در مسئله امامت قائل به نص بودند، بلکه بدین جهت است که آنان زمامداران اموی و عباسی را غاصب، و خلافت را حق خاندان علی علیه السلام از اولاد فاطمه علیها السلام می‌دانستند. (۹)

به گفته عبد القاهر بغدادی، فرقه‌های سه‌گانه یاد شده درباره اینکه مرتکبان کبایر مخلد در دوزخ‌اند، می‌باشند اتفاق نظر داشتند، و در این باره با خوارج هم عقیده بودند. (۱۰)

فرقه‌های مزبور در تاریخ زیدیه دوام نیافتند و در میان متأخران زیدیه خبری از آنان نیست، شاید به این دلیل که هیچ یک از مؤسسان این فرقه‌ها از امامان و پیشوایان زیدیه نبودند. (۱۱)

پی‌نوشتها

۱ زیرا چنانکه نوبختی نقل کرده است، ابو جارود از نظر چشم دل و چشم سر نابینا بود.

۲ فرق الشیعه، ص ۶۷ . ۷۰

۳ مقالات الاسلامیین، ترجمه دکتر محسن مؤیدی، ص ۴۱، اسفرائینی، التبصیر فی الدین، ص.۲۸

۴ التبصیر فی الدین، ص ۲۸، ملل و نحل، ج ۱، ص ۱۶۰ ۱۵۹، ص.۴۱

۵ در وجه تسمیه او به ابتر دو قول است: یکی اینکه وی بر خلاف دیگر زیدیه که به جهر به بسم الله قبل از قرائت سوره فاتحهٔ الکتاب معتقد بودند، او آن را آهسته می‌گفت، بدین جهت به ابتر ملقب گردید، زیرا ابتر به معنی کار بی برکت است، و چون او بسم الله را (بلند) نمی‌خواند کارش بی‌برکت بود، دکتر احمد محمود صبحی، الزیدیه، ص ۹۸، وجه دیگر این است که او و یارانش از دشمنان ابو بکر و عمر تبری می‌جستند، پس زید بن علی به آنان گفت: آیا شما از فاطمه زهرا علیها السلام تبری می‌جویید؟ سپس به آنان گفت: «بترتم امرنا بترکم الله، امر ما را قطع کردید، خدا امر شما را قطع کند». (رجال کشی، ص ۲۳۶، شماره ترجمه ۴۲۹).

۶ شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱، ص.۱۶۱

۷ تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۵۷ .۵۶

۸ دکتر احمد محمود صبحی، الزیدیه، ص.۱۰۱

۹ علامه طباطبایی، شیعه در اسلام، ص ۲۱ (پاورقی).

۱۰ بغدادی، الفرق بین الفرق، ص.۳۴

۱۱ الزیدیه، ص.۱۰۶

کتاب: فرق و مذاهب کلامی، ص ۱۱۷

نویسنده: علی ربانی گلپایگانی

دانشمندان زیدیه

دانشمندان زیدیه

نام تنی چند از مشاهیر و دانشمندان زیدیه را یادآور می‌شویم:

۱ – احمد بن عیسی بن زید (۲۴۷ – ۱۵۷ ه)

کتاب وی امالی است که به نام «راب الصدع» در سه جزء به تحقیق علامه علی بن اسماعیل بن عبد الله صنعانی و توسط دار النفائس بیروت (۱۴۱۰ ه) چاپ شده است، و مشتمل بر ۲۷۹۰ حدیث از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه اهل بیت علیهم السلام است.

۲ – القاسم الرسی (۲۴۶ – ۱۶۹ ه).

وی جد یحیی بن الحسین مؤسس حکومت زیدیه در یمن است، و تالیفات بسیاری درباره عقاید و فقه دارد.

۳ – الامام الهادی:

یحیی بن الحسین (۲۹۸ – ۲۴۵ ه). مؤسس حکومت زیدیه یمن است. وی نیز تالیفات بسیاری در اصول و فروع دارد.

۴ – الناصر للحق (۳۰۴ – ۲۳۰ ه). مؤسس دولت زیدیه در طبرستان.

۵ – ابو القاسم محمد بن یحیی (۳۱۱۳ – ۲۷۸ ه)

وی فرزند «الامام الهادی» و معروف به «الامام المرتضی» است. درباره تفسیر و فقه تالیفاتی داشته است.

۶ – ابو الحسین احمد بن الحسین بن هارون (۴۱۱ – ۳۳۳)

وی نخست‌بر مذهب امامیه بود، ولی بعدا به مذهب زیدیه گرایید. شیخ طوسی علت اعراض او از مذهب امامیه را این دانسته است که وی درک و تصویر درستی از روایات مختلف درباره فروع دین نداشت، ولی باید دانست که اختلاف در فروع باعث نمی‌شود که انسان آنچه را درباره اصول با دلیل ثابت‌شده است رها کند. (۱)

۷ – محسن بن محمد بن کرامه معروف به «الحاکم الحبشی» (۴۹۴ – ۴۱۳ ه).

از اساتید زمشخری است. فهرست آثار او را ۴۲ کتاب شمرده‌اند.

۸ – ابو سعید نشوان حمیدی (متوفای ۵۷۳ ه)

از نوادر عصر خود در لغت و نحو و تاریخ بود. از وی آثاری به طبع رسیده است. از آن جمله است رساله «الحور العین و تنبیه السامحین».

۹ – عبد الله بن حمزة بن سلیمان

از نوادگان حسن مثنی (۶۱۴ – ۵۶۱ ه) در اصول فقه، فقه، کلام، حدیث و ادب تالیفات بسیاری داشته است.

۱۰ – المؤید بالله، یحیی بن حمزة بن علی

از نوادگان امام جواد علیه‌السلام (۷۴۹ – ۶۶۹ ه) در علم کلام و بلاغت از معاریف عصر خود بوده است. از آثار مطبوع او کتاب «الطراز» در فن فصاحت و بلاغت و اعجاز قرآن کریم است. کتاب «الانتصار» او در فقه نیز از مهمترین منابع ابن المرتضی در کتاب «البحر الزخار» است.

۱۱ – احمد بن یحیی بن المرتضی (۸۴۰ – ۷۶۴ ه) مؤلف کتاب «البحر الزخار».

وی از برجسته‌ترین دانشمندان زیدی در فقه و اصول است و در زمینه‌های مختلف علوم اسلامی – اعم از عقلی و نقلی – دارای تالیف است، از آثار معروف او می‌توان کتابهای زیر را نام برد:

الف: البحر الزخار الجامع لمذاهب اهل الامصار.

ب: کتاب الازهار فی فقه الائمة الاطهار. این کتاب نزد علمای زیدیه مانند کتاب عروة الوثقی نزد علمای امامیه است.

ج: طبقات المعتزلة. مطالعه این کتاب نشان می‌دهد که مؤلف، جز در مساله امامت، کاملا با عقاید معتزله هماهنگ است.

۱۲ – المنصور بالله قاسم بن محمد (متوفای ۱۰۲۹ ه)

برخی از تالیفات او عبارتند از: الف: الاعتصام بحبل الله المتین، در فقه.

ب: المرقاة در اصول فقه.

ج: الاساس لعقاید الاکیاس، در اصول دین. بر کتاب اخیر شروحی نوشته شده است. (۲)

پی‌نوشتها

۱ – التهذیب، شیخ طوسی، ۱ / ۳ – ۲.

۲ – برای آگاهی بیشتر درباره شرح حال و آثار علمی دانشمندان فوق به کتاب بحوث فی الملل و النحل، ج ۷، فصل ۶، رجوع شود.

کتاب: فرق و مذاهب کلامی، ص ۱۲۴
نویسنده: علی ربانی گلپایگانی

رهبران قیام و شهادت

۱ – قیام و شهادت زید

زیـد بر ضـد هشـام بن عبـد الملـک، حـاکم جـائر اموی، قیـام کرد و پس از نبردی حماسـی و قهرمانـانه – به دلیـل اینکه بیعت کننـدگان بـا وی از یـاری‌اش دریغ کردنـد – به دسـتور هشام به دست فرمانـدار شـهر کوفه، یوسف بن عمر ثقفی، به شـهادت رسـید، و آنگـاه که مرگ را در برابر دیـدگان خـود می‌دیـد گفت: «سـتایش خـدای را که دینم را کامـل کرد. هر آیینه من از پیـامبر شـرم دارم که روز قیـامت در کنـار حوض بر او وارد شوم و به فریضه امر به معروف و نهی از منکر جامه عمل نپوشانـده باشم». شـهادت وی به وسیله گلوله‌ای بود که بر پیشانی او وارد شد و به مغزش اصابت کرد، و در آن لحظه، فرزندش یحیی او را مخـاطب ساخت و گفت: «ای پـدر تو را بشارت باد که بر پیامبر صـلی الله علیه و آله و علی و فاطمه و حسن و حسـین علیهم السـلام وارد می‌شـوی، زیـد در جواب گفت: آری پسـرم، ولی تو چه خواهی کرد؟ یحیی گفت: سوگنـد به خـدا که بـا آنـان خواهم جنگیـد، حتی اگر کسـی مرا یـاری ندهـد. زیـد فرزنـد را تحسـین و بر جنـگ بـا امویان تشویق کرده آنگاه گلوله را از پیشانی بیرون آورد و روحش به ملکوت اعلی پیوست.
جنازه او را در مزرعه یا بوسـتانی به خاک سپردنـد و بر آن آب جاری ساختند تا مبادا جنایتکاران اموی به آن دست‌یابند، ولی برخی از جاسوسـان یوسف بن عمر بر این کار مطلع گردیدنـد و بـدن زیـد را از خاک بیرون آوردنـد و در کناسه کوفه به دار آویختند.
مـدت چهـار سـال بـدن او بر بالاـی دار بـود. پس از مرگ هشـام، ولیـد از یوسـف بـن عمر خـواست تـا بـدن او را بسوزانـد و خاکسترش را بر باد دهد. (۱)

۲ – قیام و شهادت یحیی بن زید

یحیی پس از شـهادت پـدر به مداین رفت. چون یوسف بن عمر در صدد دسـتگیری او بود، به ری رفت و سـپس عازم نیشابور شد و سـرانجام رهسـپار سـرخس گردید و شـش ماه در آنجا اقامت گزید تا اینکه هشام بن عبد الملک از دنیا رفت. پس از او ولید بن یزید، نصـر بن سیار را مامور دستگیری یحیی کرد. ماموران وی یحیی را در بلخ دستگیر کردند، ولی ولید از بیم آنکه فتنه‌ای بر پا گردد او را آزاد ساخت. یحیی به جوزجان رفت. در آنجا حدود پانصد نفر با او بیعت کردند. نصـر بن سـیار، سالم بن احوز را به نبرد با او گسیل داشت. پس از سه روز جنگ، یاران یحیی همگی کشـته شدند، و سرانجام یحیی نیز که هیجده سال بیش نداشت در سال ۱۲۵ هجری به شهادت رسید. (۲)
سر او را از بدنش جدا کردند و برای مادرش فرسـتادند، و بدنش را بر دار آویختند، و تا قیام ابو مسـلم خراسانی بردار بود. وی بـدن یحیی را کفـن کرد و به خـاک سـپرد. مردم خراسـان پس از شـهادت یحیی هفت روز به عزاداری پرداختنـد و از آن پس فرزندان پسـر خود را زید یا یحیی می‌نامیدند و به رسم عزاداری لباس سیاه بر تن پوشیدند، و بدین صورت خراسان به صورت مرکز نهضت علویان بر ضد امویان درآمد. (۳)

۳ – قیام نفس زکیه

محمد بن عبد الله بن حسن بن حسن بن علی علیه‌السلام معروف به نفس زکیه در سال صد هجری متولد شد و در سال ۱۴۵ به دستور منصور عباسی به شهادت رسید. وی از وجوه و معاریف بنی هاشم بود و جمعی از علویان و عباسیان برای مبارزه با بنی امیه با وی بیعت کردند، که در راس آنان منصور و سفاح قرار داشتند. علمای مذاهب و متکلمان نیز رهبری محمد را در مبارزه با امویان پذیرفته بودند، چنانکه گروهی از معتزله که واصل بن عطا، و عمرو بن عبید در راس آنان بودند، نزد امام صادق علیه‌السلام آمده و پس از یادآوری وضعیت آشفته‌ای که حکومت اموی را فرا گرفته بود، محمد فرزند عبد الله بن حسن را برای رهبری قیام علیه امویان پیشنهاد کردند. (۴)

پس از آنکه خلافت‌به دست عباسیان افتاد، آنان روش بنی امیه را در ظلم و یانت‌بگونه‌ای شدیدتر ادامه دادند، و عهد و میثاق خود را در بیعت‌با محمد شکستند. این امر موجب شد که محمد نفس زکیه مبارزه با عباسیان را وجهه همت‌خود قرار دهد. محمد مردم را به قیام علیه منصور فرا خواند، جمع بسیاری با او بیعت کردند، ابو حنیفه (در عراق) و مالک (در مدینه) دو تن از فقیهان بزرگ اهل سنت نیز قیام محمد را تایید کردند، و بیعت مردم با منصور را به دلیل اینکه از روی اکراه بود، بی ارزش شمردند.

محمد شهر مدینه را از دست عباسیان خارج ساخت، فرماندار مدینه را عزل کرد و به زندان افکند، و برای مردم خطبه‌ای خواند و مردم را به مبارزه با حکومت ظالمانه عباسیان تشویق کرد. منصور برای محمد و برادران و فرزندان و هوادارانش امان نامه فرستاد، ولی محمد که از پیمان شکنی عباسیان آگاه بود، از قبول آن سرباز زد. منصور، عیسی بن موسی و حمید بن قحطبه را به جنگ با محمد فرستاد. وی اطراف مدینه خندقی کنده بود تا مانع از هجوم لشکر منصور به شهر گردد، ولی این کار باعث‌شد که او و مردم مدینه محاصره گردند، و از نظر مواد غذایی در تنگنا واقع شوند، و محمد که وضعیت را این گونه دید، بیعت‌خود را از مردم برداشت، و جز عده اندکی وی را ترک کردند، او که شهادت را در برابر خود مشاهده می‌کرد، بی درنگ به خانه خود رفت و صندوقی را که حاوی دفاتر بسیاری مشتمل برنامه و خصوصیات هوادارانش بود در آتش سوزاند و پیشنهاد عباسیان را – مبنی بر اینکه در ازای تحویل آن دفاتر خود به سلامت‌بماند – رد کرد. از این رو، به نفس زکیه لقب یافت. (۵)

۴ – قیام ابراهیم بن عبد الله

ابراهیم بن عبد الله، مانند برادرش محمد، از شخصیت‌های ممتاز بنی‌هاشم در علم و عمل بود. آنگاه که محمد در حجاز بر ضد منصور قیام کرد، او در بصره قیام کرد. آغاز قیام او با اول رمضان سال ۱۴۵ مصادف بود. افراد بسیاری که در میان آنان شخصیت‌های معروف و دانشمندان بودند با او بیعت کردند، از آن جمله ابو حنیفه قیام او را تایید کرد و مبلغ چهار هزار درهم برای ابراهیم فرستاد و او را بر جهاد با حکومت عباسی تشویق کرد.

منصور پس از شهادت محمد، و اطمینان از اینکه او در مدینه قیام نمی‌کند، عیسی بن موسی را از مدینه به نبرد با ابراهیم در بصره فرا خواند. ابراهیم از بصره بیرون رفت و دو سپاه در قریه‌ای نزدیک کوفه به نام «با خمری» با یکدیگر برخورد کردند. نخست‌سپاه عیسی شکست‌خورد، ولی به دستور ابراهیم سپاه وی تعقیب آنان را رها کرده، و بازگشتند. سپاه عیسی به تصور اینکه لشکریان ابراهیم گریخته‌اند، به آنان یورش آوردند و گروه زیادی را کشتند و گلوله‌ای نیز بر پیشانی ابراهیم وارد شد و

او در ۴۲ سالگی به شهادت رسید. سر او را جدا کرده و نزد منصور فرستادند. برخی تاریخ شهادت او را اواخر ذی قعده (بیست و پنجم) و برخی دیگر ذی حجه نوشته‌اند. (۶)

۵ – شهید فخ

وی حسین فرزند علی فرزند حسن مثلث (حسن بن حسن بن حسن بن علی علیه‌السلام) بود که علیه هادی عباسی قیام کرد. مبدا قیام او مدینه بود. پس از استیلا بر مدینه، عازم مکه شد، ولی در مکانی به نام فخ با سپاه بزرگی از عباسیان مواجه شد، و حسین به دست آنان به شهادت رسید. تاریخ شهادت او را روز هشتم ذی حجه سال ۱۶۹ نوشته‌اند. برخی نیز سال ۱۷۰ هجری گفته‌اند. از امام جواد علیه‌السلام نقل شده است که پس از حادثه کربلا، حادثه‌ای فجیع‌تر از حادثه فخ نبود. (۷)
مورخان نوشته‌اند که هادی دستور داد همه اسیران را بکشند و بدنهایشان را در دروازه بغداد به دار آویزند. (۸)

۶ – یحیی بن عبد الله

یحیی بن عبد الله بن حسن بن حسن بن علی علیه‌السلام پس از شهادت حسین فخی از مکه به دیلم (مازندران) گریخت و در آنجا پرچم مبارزه با هارون الرشید را بر افراشت. مردم آن خطه با او بیعت کردند. هارون از این جریان نگران شد و به فکر چاره افتاد. سرانجام فضل بن یحیی را با لشکری بسیار ماموریت داد تا با هر وسیله‌ای، غائله را پایان دهد. فضل با خدعه و فریب و دادن امان از طرف هارون وی را به بغداد آورد، و هارون از وی استقبال کرد و او را به زندان افکند، و چون یحیی از مردان علم و فضیلت‌بود، هارون وی را در مجالس دانشمندان حاضر می‌کرد و سپس به زندان باز می‌گرداند، و سرانجام پس از دو ماه، در سال ۱۷۵ هجری در زندان در گذشت. (۹)

۷ – قیام ابن طباطبا

وی محمد بن ابراهیم فرزند اسماعیل بن ابراهیم فرزند حسن مثنی است. او در زمان حکومت مامون در کوفه قیام کرد. ابو السرایا نیز به یاری او برخاست. آنان بر کوفه استیلا یافتند و پس از آن واسط و بصره را نیز فتح کردند.
خبر قیام او به مکه و مدینه و یمن رسید. در آن مناطق نیز علویان به حمایت از او قیام کردند. وی پس از چهار ماه از قیامش به طور ناگهانی کشته شد (۱۹۹ ه).

۸ – محمد بن محمد بن زید

وی در سن کودکی امامت زیدیه را عهده‌دار شد. از این روی فرماندهی ارتش را ابو السرایا بر عهده داشت، و در چند نوبت موفق شدند که لشکریان بنی عباس را شکست دهند، ولی در سال دویست هجری شکست‌خوردند و به خراسان گریختند و دستگیر شدند. ابو السرایا کشته شد، و محمد را نزد مامون بردند، و مدت چهل روز در بند بود، و سرانجام در ۲۰۲ هجری در بیست‌سالگی با زهر مسموم شد. (۱۰)

پی‌نوشتها

۱ – عمدة الطالب، ص ۲۵۸ – ۲۵۵.

۲ – همان، ص ۲۶۰ – ۲۵۹.

۳ – الزیدیه، ص ۸۴.

۴ – همان ص ۸۵، به نقل از الامام الصادق علیه‌السلام، ج ۱، ص ۲۳۲.

۵ – همان، ص ۹۱ – ۸۸، مقالات الاسلامیین، ترجمه مؤیدی، ص ۴۶، عمدهٔ الطالب، ص ۱۰۵ – ۱۰۳.

۶ – عمدهٔ الطالب، ص ۱۱۰ – ۱۰۸.

۷ – همان، ص ۱۸۳.

۸ – الزیدیه، ص ۹۴.

۹ – عمدهٔ الطالب، ص ۱۵۱، الزیدیه، ص ۹۵.

۱۰ – عمدهٔ الطالب، ص ۳۰۰، الزیدیه، ص ۹۶، بحوث فی الملل و النحل، و النحل، ج ۷، ص ۳۶۶.

کتاب: فرق و مذاهب کلامی، ص ۱۲۷

نویسنده: علی ربانی گلپایگانی

فرقه شیخیه

گروهی از شیعه «امامیه» و از پیروان شیخ احمد احسایی از علمای بزرگ شیعه در قرن سیزدهم هستند. اساس این مذهب، مبنی بر امتزاج تعبیرات فلسفی قدیم متاثر از آثار سهروردی با اخبار آل محمد (ص) است. فرق بابی و ازلی تحت تاثیر شدید این مذهب واقع شده‌اند. پس از شیخ احمد احسائی مؤسس این مذهب، شاگرد او سید کاظم رشتی (درگذشته در ۱۲۵۹ ه.) و پس از وی حاج محمد کریم خان قاجار کرمانی جانشین او شدند. در اصطلاح شیخیه، شیخ احمد احسائی را «شیخ جلیل» خوانند.

شیخ احمد که زین الدین نام داشت (۱۱۶۶ – ۱۲۴۱ ه.) از اهالی احسا یا لحساء ناحیه‌ای در جزیرهٔ العرب در مغرب خلیج فارس بود و اجدادش تا پشت دهم همه از نژاد خالص عرب بودند. وی در سال ۱۲۲۱ ه. به ایران آمد و به حضور فتحعلیشاه قاجار رفت و مورد احترام قرار گرفت و او سه سال در کرمانشاهان، در نزد شاهزاده محمد علی میرزا دولتشاه بزیست و سپس از ایران به شام و عراق و حجاز رفت و هنگام سفر حج در بین راه درگذشت و در مدینه منوره دفن شد.

شیخ احمد احسایی کتابهائی بسیار در فلسفه و کلام و فقه و تفسیر و ادب به زبان عربی که بالغ بر نود جلد می‌شود، نگاشت. جانشین وی سید کاظم رشتی بود. او سید کاظم بن قاسم حسینی رشتی گیلانی حائری یعنی کربلایی است (۱۲۱۲ – ۱۲۵۹ ه.). اجدادش از اشراف سادات حسینی مدینه بودند و دو نسل بود که ایرانی شده بودند. جدّش سید احمد بعلّت‌شیوع طاعون از مدینه گریخت و به رشت رفت. وی در اصطلاح شیخیه ملقب به «سید نبیل» است. سید در جوانی به یزد رفت، و به شیخ احمد احسائی پیوست و سپس به کربلا رهسپار شد و تا پایان عمر در آن شهر به تدریس و ترویج مکتب شیخیه مشغول بود، و بالغ بر یکصد و پنجاه جلد کتاب و رساله نوشت که غالبا رمزآسا و غیر مفهوم است.

او در کربلاـ مورد توجه علمای عصر خود گردید، محمود آلوسی مفتی بغداد صاحب «مقامات آلوسیه» درباره سید کاظم گوید: اگر سید در زمانی می‌زیست که ممکن بود نبی مرسل و پیغمبری باشد من اول من آمن بودم، زیرا شرایط لازم به اخلاق و علم کثیر و عمل به سجایای معنوی در شخص او موجود است. از جمله شاگردان سید، حاج محمد کریمخان کرمانی

و سید علی محمد شیرازی معروف به باب است.
بعضی نوشته‌اند: نحیب پاشا حاکم عثمانی که در زمان سید، مسئول قتل و غارت کربلا بود، سید را دعوت کرد تا از وی دیدن نماید و ظاهرا مراتب احترام را به جای آورد ولی به او قهوه‌ای مسموم خوراند و سید در ذیحجه سال ۱۲۵۹ ه. درگذشت و در جوار قبر امام حسین (ع) مدفون شد.
مهمترین کتاب سید کاظم «شرح القصیده» است که در شرح قصیده لامیه پاشا عبدالباقی افندی عمری موصلی والی عراق در دوره عثمانی نوشته است. سبب سرودن آن قصیده به مناسبت ارسال روپوش برای مرقد امام همام موسی بن جعفر (ع) از طرف سلطان محمودخان ثانی پادشاه عثمانی می‌باشد. این روپوش قطعه پوشی از پوششهای ضریح مطهر حضرت رسول (ص) بود که سلطان مذکور بعنوان تحفه برای ضریح حضرت موسی بن جعفر (ع) فرستاد. این قصیده را پاشا عبدالباقی در مدح آن حضرت سروده و مطلع آن چنین است:
و افتک یا موسی بن جعفر تحفهٔ
منها یلوح لنا الطراز الاول
سید کاظم رشتی در شرح این قصیده از غرایب علم بخصوص جغرافیای آسمان سخن گفته. وی برای مدینه علم که به قول او در آسمان قرار دارد و حدیث انا مدینهٔ العلم و علی بابها اشاره به آنست و برای آسمان بیست و دو محله قایل شده که در وسط محله بیست و دوم صد و شصت کوچه را نام برده و نام و نشان هر کوچه را با اسامی غریب و عجیب یاد کرده که بیشتر شباهت‌به «رسالهٔ الغفران» ابو العلای معری و کمدی الهی دانته دارد. چون این شرح را بر پاشای مذکور خواندند گفت: «خدا می‌داند که آنچه را سید گفته خارج از منظور و خیالات شعری من است.» این کتاب در سال ۱۲۷۰ ه. در تهران به طبع رسیده است. بعد از سید کاظم رشتی شاگرد او حاج محمد کریم خان قاجار (۱۲۲۵ - ۱۲۸۸ ه.) فرزند حاج ابراهیم خان ظهیر الدوله پسر مهدیقلی خان پسر محمد حسن خان پسر فتحعلی خان قاجار است که پدرش ابراهیم خان پسر عمو و داماد فتحعلیشاه بود، جانشین سید شد. حاج محمد کریمخان مؤسس فرقه شیخیه کرمانیه است. وی از علمای بزرگ زمان خود بود و بالغ بر دویست و شصت کتاب و رساله تالیف کرد. پدرش ظهیر الدوله چند سالی والی خراسان و کرمان بود و به شیخ احمد احسایی دست ارادت داد و فتحعلی شاه را به ملاقات با شیخ تشویق نمود. پس از وی فرزندش حاج محمد خان قاجار (۱۲۶۳ - ۱۳۲۴ ه.) رئیس فرقه شیخیه کرمان شد و او را از علمای بزرگ آن طایفه دانند و عدد کتب و رسالاتی که نوشته به دویست و پنجاه جلد کتاب می‌رسد. پسر بزرگ حاج محمد کریم‌خان، حاج رحیم خان بود که پس از پدرش دعوی جانشینی او کرد و طرفدارانی هم داشت و با دو برادرش که کوچکتر از او بودند به نام حاج محمد خان و حاج زین العابدین خان که یکی پس از دیگری جانشین حاج محمد کریمخان شدند منافسه داشت. حاج محمد رحیم خان برای پدر جز علم فقاهت و تقوی مسندی دیگر قایل نبود و شخصا با متصوفه و بالاسریهای کرمان سازش داشت، از این جهت مورد توجه شیخیه قرار نگرفت. پس از حاج محمد کریم خان پسرش حاج زین العابدین (۱۲۶۰ - ۱۲۷۶ ه.) و سپس ابو القاسم خان ابراهیمی (۱۳۱۴ - ۱۳۹۰ ه.) و پس از او حاج عبدالرضا خان جانشین پدر شد که در سال اول انقلاب ایران ترور شد و درگذشت (۱۳۵۸ شمسی).
شیخیه کرمان را بنا به انتساب به مؤسس آن حاج محمد کریم خان، کریمخانیه گفتند و رئیس این فرقه را سرکار آقا خطاب می‌کنند. پس از حاج محمد کریم خان شیخیه بر چند فرقه شدند: یکی «باقریه» پیروان محمد باقر خندق‌آبادی که نخست نماینده حاج محمد کریم خان در همدان بود سپس دعوی استقلال کرد، این شخص بعدها معروف به میرزا محمد همدانی شد و او همانست که جنگ بین شیخی و بالاسری را در همدان براه انداخت. میرزا محمد باقر دارای تالیفات بسیاری است. وی از

کرمان با میرزا ابوتراب از مجتهدان شیخیه از طایفه نفیسیهای کرمان و عده‌ای دیگر مهاجرت کردند و در نائین و اصفهان و جندق و بیابانک و همدان طرفدارانی یافتند و سرانجام فرقه شیخیه «باقریه» را در همدان تشکیل دادند.

شیخیه آذربایجان پیرو حاج میرزا شفیع ثقة الاسلام تبریزی (درگذشته در ۱۳۰۱ ه.) هستند. این شیخیه را «ثقة الاسلامیه» نیز گویند. پس از حاج میرزا شفیع، پسرش میرزا موسی و بعد از وی میرزا علی معروف به ثقة الاسلام دوم یا شهید که در سال ۱۳۳۰ قمری به جرم مشروطه خواهی به دست روسهای تزاری به دار آویخته شد و پس از وی برادرش میرزا محمد به ریاست این طایفه رسید.

طایفه دیگر شیخیه «حجة الاسلامی» هستند که از میرزا محمد مامقانی تکفیر کننده سید علی محمد باب و محکوم کننده او به مرگ در شهر تبریز پیروی می‌کنند. وی حجة الاسلام لقب داشت و از شاگردان سید کاظم رشتی به شمار می‌رفت. دیگر شیخیه «عمید الاسلامی» هستند که جمله ایشان با اختلاف مشرب از شیخیه تبریز به شمار می‌روند. طایفه دیگر از شیخیه، «احقاقیه» هستند که پیرو آخوند ملاباقر اسکوئی می‌باشند. وی از فضلای شیخیه در کربلا بود و پسران سید کاظم رشتی نزد او درس می‌خواندند و پس از درگذشت‌سید دعوی جانشینی او را کرد و چون کتابی به نام «احقاق الحق و ابطال الباطل» در ردّ حاج محمد کریم خان کرمانی نوشت، از این جهت فرزندان او نام خانوادگی خود را احقاقی گرفتند. این طایفه غالبا در آذربایجان و کربلا و کویت زندگی می‌کنند و پیشوای ایشان اکنون آقا شیخ رسول احقاقی است.

شیخیه، شیعیان مخالف خود را «بالاسریه» می‌خوانند زیرا بالاسریه متشرعه هستند که نماز خواندن در بالای سر امام را جایز دانند. حال آن که پشت‌سریها یا شیخیه در هنگام نماز در حرم پیغمبر (ص) و ائمه معصومین (ع) از لحاظ ادب و احترام طوری می‌ایستند که قبر میان ایشان و قبله واقع شود. مخالفان متشرع ایشان یعنی بالاسریها در این کار نوعی غلو دیده گفتند: شیخیه در حقیقت قبر امام را قبله قرار می‌دهند و این نوعی شرک است. به همین جهت «بالاسریها» عمدا در هنگام نماز بالای سر مرقد رو به قبله و پشت‌به امام می‌ایستند.

گویند: در زمانی که شیخ احمد احسائی در کربلا می‌زیست‌به جهت‌حرمت امام پشت‌سر قبر امام نماز می‌کرد. شیخیه روایتی هم در این باب از حضرت صاحب الزمان (عج) در کتب خود آورده‌اند که فرموده: «لا یجوز ان یصلی بین یده و لا عن یمینه و لا ـ عن شماله لانّ الامام لا یتقدم علیه و لا یساوی». یعنی جایز نیست که در جلوی امام و نه در طرف دست راستش و دست چپش نماز گزارند زیرا کسی بر امام مقدم نتواند بود و برابرهم نیست. شیخیه اصول دین را منحصر در چهار اصل: توحید، نبوت، امامت و رکن رابع می‌دانند. به عقیده ایشان رکن چهارم دین شناختن شیعه کامل است که همان مبلّغ و ناطق اوّل باشد و او واسطه در بین شیعیان و امام غایب است و احکام را بلا واسطه از امام می‌گیرد و به دیگران می‌رساند. ولی مشایخ شیخیه با غیر اهل این طایفه می‌گویند: مقصود از رکن رابع تولّی و تبرّی است‌یعنی دوست داشتن ائمه معصومین (ع) و دوری جستن از دشمنان ایشان است.

درباره معاد و عدل گویند: اعتقاد به این دو اصل لغو و غیر محتاج الیه است، چه اعتقاد به خدا و رسول ضرورتا مستلزم اعتقاد به قرآن و مافی الکتاب است و از جمله عدل و معاد است. عدل یکی از صفات ثبوتی خداوند است، اگر ما آن را بپذیریم چرا سایر صفات «ثبوتیه» از قبیل: علم، قدرت، حکمت و غیره از اصول دین نباشد. اصل رکن رابع را حاج محمد کریم خان کرمانی بنا نهاده است و شیخیه آذربایجان به این اصل اعتقاد ندارند بدان جهت‌شیخیه کرمان را که پیرو حاج محمد کریم خان هستند «رکنیه» نیز خوانند. شیخیه گویند که: معاد جسمانی وجود ندارد و بعد از انحلال جسم، عنصری که باقی می‌ماند جسم لطیفی است که به اصطلاح ایشان جسم هورقلیایی است. هورقلیا که ظاهرا کلمه سریانی است، همان قالب مثالی می‌باشد

که اصطلاحات فلسفی شیخ احمد احسایی است. وی می گوید: آدمی را دو جسم است، یکی مرکب از عناصر زمانی که به منزله اعراض جسم حقیقی است و آن مانند جامه‌ای است که انسان آن را می‌پوشد و از تن بیرون می‌آورد و آنچه پس از مرگ می‌پوسد و از میان می‌رود همین جسم است. دیگر سرشتی است که آدمی از آن آفریده شده و زمانی نیست و از عالم هورقلیا است و در گور او باقی خواهد ماند و آنچه آدمی در روز رستاخیز به هیات آن زنده خواهد شد همین جسم مثالی است و ثواب و عقاب اخروی مربوط به همین جسم می‌باشد. هفتاد و دو ملت. مکتب شیخی از حکمت الهی شیعی. کتب و رسالات مشایخ شیخیه. نقطه الکاف.

.Shorter Encyclopedia of Islam، p. ۵۱۲ – ۵۱۵

کتاب: فرهنگ فرق اسلامی ص ۲۶۶

نویسنده: دکتر محمدجواد مشکور

فرقه نصیریه

کتاب: فرهنگ فرق اسلامی ص ۴۴۲

نویسنده: دکتر محمدجواد مشکور

آنان را «انصاریه» و «علویه» نیز گویند و منسوب به ابن نصیر نامی هستند که در قرن پنجم از شیعه امامیه منشعب شدند و در شمال غربی سوریه جای گرفتند.

تعالیم نصیریه عبارت است از التقاط عناصر شیعه و مسیحیت و معتقدات ایران پیش از اسلام.

به عقیده ایشان خدا، ذات یگانه‌ای است مرکب از سه اصل لا یتجزی بنامهای:

«معنی»، «اسم»، «باب»، این تثلیث‌به نوبت در وجود انبیاء مجسم و متجلی گشته است و آخرین تجسم با ظهور اسلام مصادف شد و آن ذات یگانه در تثلیث لا یتجزایی در وجود علی (ع) و محمد (ص) و سلمان فارسی تجسم یافت، بدین سبب تثلیث مزبور را با حروف عمس (ع – م – س) معرفی می‌نمودند که اشاره به حروف اول سه اسم علی (ع) و محمد (ص) و سلمان است.

«نصیریه» معتقد به تناسخند و مانند دروز به دو دسته روحانی تقسیم می‌شوند یکی «عامه» و دیگری «خاصه».

طبقه خاصه از خود کتب مقدسی دارند و مضمون آنها را تاویل می کنند ولی برای عامه مکشوف نمی‌سازند.

مراسم مذهبی را روحانیان ایشان بر بلندیها در بقاعی که (قبه) نامیده می‌شود برگذار می کنند.

قبه‌ها معمولا بر مقابر اولیای آن طایفه قرار دارد.

«نصیریه» در بزرگداشت عیسی (ع) افراط می کنند و حواریون و عده‌ای از شهدای مسیحی را محترم می‌شمرند و به تعمید و اعیاد مسیح نیز توجه دارند.

برخی از دانشمندان فرق «علی اللهی» و «نصیریه» را یکی دانسته‌اند و این نظر صحیح نیست زیرا تنها چیزی که اهل حق و نصیریه را متحد می‌سازد همان الوهیت علی (ع) است که اختصاص به همه فرقه‌های غلاهٔ شیعه دارد ولی در دیگر عقاید و تشریفات مذهبی به هیچ وجه با یکدیگر یکسان نیستند.

طایفه «نصیریه» امروزه، در جند الاردن در شام و بخصوص در شهر طبریه مسکن دارند. شهرستانی گوید: «نصیریه» در الوهیت

علی (ع) چنین استدلال کنند که ظهور روحانی در جسد جسمانی امری است که هیچ خردمندی منکر آن نیست.
اما در جانب خیر در ظهور روحانی در جسم مانند ظهور جبرئیل در بعضی اشخاص است گاه جبرئیل به صورت اعرابی یا بشر دیگر بر پیغمبر ظاهر می‌شد اما از جانب شرع ظهور شیطان به صورت انسان جایز است‌حتی جن به صورت بشر ظاهر می گردد و به زبان آدمی سخن می گوید و چون جایزست که خداوند به صورت اشخاص ظاهر شود بالاتر از علی (ع) کی است که به صورت او ظاهر نگردد؟ و بعد از او در جسم فرزندان او نیاید که بهترین مردم بودند و به زبان ایشان سخن نگوید. علی (ع) اهل باطن و اسرار بود پیغمبر (ص) فرمود: انا احکم بالظاهر و الله یتولی السرائر از این جهت پیغمبر (ص) چون به ظاهر حکم می کرد جنگ با مشرکین بر او واجب شد و چون علی (ع) بر سرایر و بواطن مردم علم داشت مامور قتال منافقان شد.
پیغمبر (ص)، علی (ع) را به عیسی (ع) تشبیه کرد و گفت: ای علی (ع) اگر مردم آنچه را که درباره عیسی (ع) بن مریم گفته‌اند درباره تو نمی گفتند هر آینه من درباره تو سخنها و گفتارهایی را می‌راندم، از این جهت علی (ع) را در رسالت تشریک نبوت حضرت محمد (ص) دانستند.
پیغمبر (ص) گفت: در میان شما کسی است که برای تاویل قرآن جنگ می کند در حالی که من برای تنزیل می‌جنگیدم.
این که علی (ع) توانست‌با منافقان بجنگد و با مار سخن گوید و در خیبر را بکند به قوت جسدانی نبود بلکه به نیروی الهی و قوه ربانی بود، زیرا خداوند به صورت او مجسم گشت و به دست او جهان را آفرید و بزبان وی سخن گفت و علی (ع) پیش از خلق آسمانها و زمین موجود بود.
شهرستانی بین «نصریه» و «اسحاقیه» که هر دو فرقه به الوهیت علی (ع) معتقد بودند یک نوع امتیاز قایل شده و گفته: نصیریه تمایل بیشتری به قرار دادن جزء الهی در علی (ع) دارند و حال آن که «اسحاقیه» مایلند که علی را در نبوت با پیغمبر شریک بدانند.
«نصیریه» سبب وجه تسمیه خود را نسبت آن قوم به غلام حضرت علی (ع) (نصیر) می‌دانند. از اعیاد مهم نصیریه می‌توان این عیدها را نام برد:
۱ - عید غدیر در هجدهم ذی الحجه.
۲ - عید فطر.
۳ - عید قربان یا اضحی.
۴ - عید فراش یعنی شبی که پیغمبر (ص) از مکه به مدینه هجرت کرد و علی (ع) در فراش او خفت.
۵ - عید غدیر دوم که آن را یوم الکسا گویند که حدیث مذکور در آن روز نازل شد و پنج تن یعنی محمد (ص) و علی (ع) و فاطمه (س) و حسن (ع) و حسین (ع) در زیر کساء قرار گرفتند.
۶ - عید ایرانی نوروز و مهرگان.
کتاب کوچکی به عنوان کتاب «التعلیم الدیانهٔ النصریهٔ» که مخطوط است و در کتابخانه ملی پاریس تحت عنوان شماره ۶۱۸۲ مضبوط می‌باشد در عقاید آن فرقه تالیف یافته است و در آن صد و یک سؤال و جواب مطرح شده است، چنان که می‌پرسد کیست که ما را آفریده؟ علی بن ابیطالب.
از کجا بدانیم که علی (ع) خداوند است؟ از آنجایی که خود بر سر منبر گفت:
انا سر الاسرار انا شجرهٔ الانوار انا دلیل السماوات، الخ کیست که ما را به شناختن پروردگارمان خوانده است؟
او محمد (ص) که در خطبه فرمود: «علی ربی و ربکم».

سپس گویند که: محمد (ص) حجاب علی (ع) است یعنی علی (ع) خداوند است و در محمد (ص) پنهان شده است.

«نصیریه» در کتاب «المجموع»، علی (ع) را به نام احد و صمد و لم یلد و لم یولد و قدیم لم یزل توصیف کرده‌اند و شهادت مذهب ایشان چنین است:

اشهد ان لا اله الا علی بن ابیطالب و علی هو الذی خلق محمدا و سماه الاسم و محمد هو حجاب علی و مسکنه و محمد خلق سلمان الفارسی من نور نوره و جعله الباب و المکلف بنشر دعوته و محمد خلق الایتام الخمسة.

یتیمان پنجگانه عبارت بودند از: مقداد و ابوذر غفاری و عبد الله بن رواحه و عثمان بن مظعون و قنبر بن کدان دوسی.

نصیریه به چهار طایفه تقسیم می‌شوند:

۱ - حیدریه منسوب به حیدر که لقب حضرت علی (ع) است.

۲ - شمالیه که گویند علی (ع) آسمان است و در آفتاب جای دارد و شمس همان محمد (ص) است از این جهت ایشان را «شمسیه» نامیدند.

۳ - کلازیه یا قمریه که معتقد بودند علی (ع) در ماه ساکن است و هرگاه آدمی شرابی صاف بنوشد به ماه نزدیک می‌شود و پیشوای این طایفه محمد بن کلازی بود.

۴ - غیبیه گفتند: خداوند تجلی کرد و سپس پنهان شد و اکنون زمان غیبت است و آن غایب علی (ع) است و ایشان مانند اسماعیلیه خداوند را مجرد از صفات دانند: علویه.

ملل و نحل، شهرستانی، ص ۱۵۴ - ۱۶۹.

مذاهب الاسلامیین، ج ۲، ص ۶۲ - ۴۲۵ - ۴۵۹ - ۴۶۰ - ۴۷۴ - ۴۹۵.

اسلام در ایران، ص ۳۲۱ - ۳۲۶.

سوسن السلیمان، ص ۲۳۱ - ۲۴۶.

قدریه

مقدمه

محور بحث نزد این فرقه افعال اختیاری انسان - خصوصا کارهای ناروای او - بود. آنان فکر می‌کردند که اعتقاد به قدر پیشین الهی در افعال اختیاری انسان، با مختار و مرید بودن او در انجام این کارها سازگار نیست، و در این صورت تکلیف و مجازات افراد خطا کار عادلانه نخواهد بود. و از طرف دیگر هر گاه افعال انسان متعلق قدر و قضای الهی باشد، کارهای ناروای او به خدا نسبت داده خواهد شد، و این امر با تنزه و پیراستگی خداوند از قبایح و نارواییها منافات دارد.

از آنچه گفته شد، سه نکته به دست می‌آید:

الف: مسئله مورد بحث نزد قدریه، افعال اختیاری انسان، و قدر پیشین خداوند بود.

ب: عقیده آنان این بود که افعال اختیاری انسان از دایره قدر پیشین الهی بیرون است، لذا «قدریه» به معنی نافیان قدر الهی در کارهای اختیاری بشر است.

ج: انگیزه آنان از ابراز این عقیده دفاع از اختیار انسان و عدل الهی بود.

تاریخ پیدایش و رهبران

قدریه یکی از کهن‌ترین فرق کلامی است که در جهان اسلام پدید آمد. تاریخ دقیق ظهور آنان روشن نیست، ولی قدر مسلم این است که در نیمه دوم قرن نخست هجری این فرقه مطرح بوده و فعالیت داشته است، (۱) زیرا نویسندگان ملل و نحل از معبد جهنی به عنوان یکی از پیشتازان قدریه یاد می‌کنند. و تاریخ وفات او را هشتاد هجری نگاشته‌اند، وی به دست عبد الملک مروان یا حجاج به قتل رسید.

از دیگر رهبران و مروجان اندیشه قدری غیلان دمشقی است. وی در سال ۱۱۲ه به دست هشام بن عبد الملک کشته شد، و سومین پیشوای قدریه جعد بن درهم است که در سال ۱۲۴ه به دست‌خالد بن عبد الله قسری به قتل رسید.

بغدادی در این باره گفته است:

«ثم حدث فی زمان المتاخرین من الصحابة خلاف القدریة فی القدر و الاستطاعة من معبد الجهنی و غیلان الدمشقی و الجعد بن درهم...». (۲)

شهرستانی نیز تاریخ پیدایش قدریه را عصر متاخرین صحابه دانسته، و از معبد جهنی و غیلان دمشقی و یونس اسواری به عنوان پیشوایان قدریه یاد کرده است. (۳) از روایتی که طبرسی در کتاب احتجاج نقل کرده به دست می‌آید که حسن بصری (متوفای ۱۱۰ ه) نیز از طرفداران اندیشه قدر بوده است، زیرا در آن روایت آمده است که حسن بصری به ملاقات امام باقر علیه‌السلام رفت، امام به او فرمود: «شنیده‌ام تو بر این عقیده‌ای که خداوند افعال بندگان را به آنان واگذار کرده است». آنگاه او را از چنین عقیده‌ای بر حذر داشت و فرمود: «ایاک ان تقول بالتفویض...» (۴) و حسن بصری سکوت اختیار کرد و چیزی نگفت. سکوت وی در چنین موقعیتی گواه این است که وی آن عقیده را قبول داشته است.

سید مرتضی نیز از داود بن ابی هند روایت کرده که حسن بصری می‌گفت: «کل شیء بقضاء الله و قدره الا المعاصی». (۵)

قدریه و امویان

رابطه قدریه با حاکمان اموی رابطه‌ای قهرآمیز و خصمانه بود، و این بدان جهت‌بود که امویان معمولا قضا و قدر الهی را به گونه‌ای تفسیر می‌کردند که مستلزم مجبور بودن انسان در افعال خود بود. آنان با چنین تفسیر جبر آمیزی از قضا و قدر الهی - که متاسفانه عوام پسند نیز بود - سیاست‌های استبدادی خود را توجیه می‌کردند. به نقل ابن قتیبه (متوفای ۲۷۶) هنگامی که معاویه، با تطمیع و تهدید، گروهی از مهاجران و انصار را به بیعت‌با یزید وادار کرد، و مورد اعتراض عایشه واقع شد، در پاسخ گفت: «ان امر یزید قضاء من القضاء». (۶) دیگر حاکمان اموی نیز این روش معاویه را به کار می‌بردند، چنانکه ابو علی جبایی گفته است: «اولین کسی (از حکام اموی) که از عقیده جبر طرفداری کرد معاویه بود. وی همه کارهای خود را به قضاء و قدر الهی مستند می‌کرد و بدین وسیله در برابر مخالفان عذر می‌خواست. پس از وی این اندیشه در میان زمامداران اموی رواج یافت. (۷)

صواب و خطای قدریه

قدریه در مخالفت‌با عقیده جبر و دفاع از اختیار انسان و عدل الهی بر صواب بودند، ولی در روشی که انتخاب کرده بودند،

یعنی انکار قدر الهی در افعال انسان، بر خطا بودند، چرا که لازمه‌اش این است که انسان در انجام کارهای خود مستقل از مشیت و قدر خداوند عمل کند، که با اصل توحید در خالقیت و تدبیر منافات دارد. و به عبارت دیگر دایره سلطنت و قدرت الهی را محدود می‌سازد، و به نوعی ثنویت و شرک در مقام خلق و تدبیر می‌انجامد. این نقد بر قدریه در روایات ائمه اهل بیت علیهم السلام وارد شده است که برخی را یادآور می‌شویم:

۱ - شیخ صدوق در کتاب ثواب الاعمال از امام علی علیه‌السلام روایت کرده که فرمود:

«لکل امهٔ مجوس، و مجوس هذه الامهٔ الذین یقولون لا قدر». (۸)

۲ - امام باقر علیه‌السلام به حسن بصری فرمود:

«ایاک ان تقول بالتفویض، فان الله عز و جل لم یفوض الامر الی خلقه وهنا منه و ضعفا...». (۹)

۳ - از امام رضا علیه‌السلام روایت‌شده که فرمود:

«مساکین القدریهٔ ارادوا ان یصفوا الله عز و جل بعد له فاخرجوه من قدرته و سلطانه». (۱۰)

در پایان این بحث چند نکته را یادآور می‌شویم:

۱ - در مکتب اهل بیت علیهم السلام عقیده جبر و تفویض هر دو باطل است، و عقیده صحیح همان اختیار است که از طریق امر بین الامرین تفسیر شده است.

۲ - از دیدگاه اهل بیت علیهم السلام عمومیت قدرت و خالقیت‌خداوند مستلزم استناد قبایح افعال انسانها به خدا نیست، زیرا در این جا باید میان قدر و مشیت تکوینی، و قدر و مشیت تشریعی فرق گذاشت.

۳ - در مکتب اهل بیت علیهم السلام هم عقیده نافیان قدر به عقیده مجوس تشبیه شده است، و هم عقیده معتقدان به جبر، نافیان از آن جهت که انسان را فاعل مستقل کارهای خود می‌دانستند و لازمه آن اعتقاد به دو آفریدگار است مانند (خدا و انسان) مجوس به دو مبدا (یزدان و اهریمن) عقیده داشتند. و جبرگرایان از آن جهت که به سان مجوس نکاح با مادران و دختران را جایز می‌دانستند، و آن را به خدا نسبت می‌دادند، و افعال ناروای بشر را به خداوند نسبت می‌دادند.

۴ - قدریه، چون با بنی امیه روشی سازش ناپذیر و ماجراجویانه داشتند، چندان دوام نیاوردند، ولی نظریه آنان درباره قدر مورد قبول معتزله قرار گرفت و ادامه یافت.

پی‌نوشتها

۱ - مقصود این نیست که قبل از آن اندیشه قدریه در بین مسلمانان وجود نداشته است، بلکه مقصود این است که این عقیده به صورت یک فرقه خاص قبل از این وجود نداشت.

۲ - الفرق بین الفرق، ص ۱۸ - ۱۹.

۳ - الملل و النحل، ج ۱، ص ۳۰.

۴ - الاحتجاج، ص ۳۲۶.

۵ - امالی السید المرتضی، ج ۱، ص ۱۰۶.

۶ - الامامهٔ و السیاسهٔ، ج ۱، ص ۱۵۸، ۱۶۱.

۷ - المغنی، قاضی عبد الجبار، ج ۸، ص ۴.

۸ – بحار الانوار، ج ۵، ص ۱۲۰، روایت ۵۸، به نقل از ثواب الاعمال.

۹ – الاحتجاج، ص ۳۲۶.

۱۰ – بحار الانوار، ج ۵، ص ۵۴.

کتاب: فرق و مذاهب کلامی، ص ۲۴۷

نویسنده: علی ربانی گلپایگانی

مرجئه

تاریخچه فرقه مرجئه

پس از شهادت حضرت علی (ع) و روی کارآمدن بنی امیه، توده مردم که معروف به سواد اعظم شدند، در برابر خوارج که نه امامت‌حضرت علی (ع) و نه خلافت معاویه را قبول داشتند و نیز در مقابل شیعیان علی (ع) که معتقد به امامت وی بودند، فرقه جدیدی را تشکیل دادند که «مرجئه» خوانده می‌شوند.

نخستین ماخذ موجود از فرقه مرجئه نامه‌ای از حسن بن محمد بن حنفیه است، متن این نامه با شرحی مفصل در مقاله محققانه ژوزف فان اس ذیل کتاب «الارجاء» آورده شده است.

رساله حسن بن محمد بن حنفیه تحت عنوان: فی الرد علی القدریه و کتاب «الارجاء» کهن‌ترین سندی است که به دست ما رسیده است.

کتاب «فقه الاکبر» را که منسوب به امام ابو حنیفه است از منابع عقاید این فرقه به شمار می‌آورند.

فضل بن شاذان از علمای قدیم شیعه در کتاب «الایضاح فی الرد علی سائر الفرق»، اطلاعات گرانبهایی درباره «مرجئه» به دست می‌دهد.

درباره اشتقاق واژه «مرجئه» اختلاف است‌حسن بن محمد بن حنفیه در کتاب «الارجاء» معتقد است که منشا ارجاء به عصر حضرت موسی (ع) باز می‌گردد، آن جا در پاسخ سؤال از نسلهای گذشته حضرت موسی (ع) به فرعون گفت: «علم آن به نزد خدا در کتاب او که لوح محفوظ باشد قرار دارد و چیزی از پروردگار من پنهان نیست و او هیچ چیز را فراموش نمی‌کند.»

در آن کتاب به نقل از قرآن مجید چنین آمده است:

کان الارجاء علی عهد موسی نبی الله اذ قال له فرعون: «... ما بال القرون الاولی»؟ قال: و هو ینزل علیه الوحی حتی قال: «... علمها عند ربی فی کتاب لا یضل ربی و لا ینسی.» طه/۲۰، ۵۲ – ۵۳.

ابو منصور ماتریدی در کتاب «التوحید» الارجاء را به معنی تاخیر آورده و از قول «حشویه» می‌گوید که: این گروه از آن جهت «مرجئه» نامیده شدند که همه کارهای خوب را ایمان نمی‌نامند.

باید دانست که کلمه ارجاء در لغت‌به دو معنی آمده: یکی انجام دادن کاری پس از کار دیگر و معنی دوم آن امید داشتن به آینده است.

برای تسمیه این فرقه چند وجه ذکر کرده‌اند: نخست آن که، این فرقه نیت و عقیده را اصل شمردند و گفتار و کردار را بی‌اهمیت دانستند.

دوم آن که – معتقد بودند همانگونه که عبادت کردن با کفر سودی ندارد، گناه کردن هم چیزی از ایمان نمی‌کاهد.

سوم آن که - بعضی از دانشمندان مانند نوبختی «ارجاء» را به معنی امیدوار کردن گرفته‌اند، زیرا این فرقه اهل کبایر را با ادای شهادتین از مزیت ایمان نومید نمی‌ساختند و آنان را کافر نمی‌شمردند و برای همه امید آمرزش داشتند. «مرجئه» از مخالفان سرسخت‌خوارج بودند زیرا خوارج می گفتند: مسلمان با ارتکاب گناه کبیره کافر می‌شود. اما «مرجئه» بر خلاف آنان عقیده داشتند که مسلمانان با ارتکاب کبیره از اسلام خارج نمی‌شود و همین عقیده باعث‌شد که سیاست‌خود را بر سکوت بنا نهند و بگویند: اگر امام یا خلیفه مرتکب کبیره شود از ایمان خارج نیست و واجب الاطاعه است و می‌توان در نماز به او اقتدا کرد.
طریحی در «مجمع البحرین» می‌نویسد که: «ارجاء» در لغت‌به معنی تاخیر است چنان که خدای تعالی فرموده: «و آخرون مرجون لامر الله ...» سوره توبه / ۱۰۷ یعنی تاخیر اندازان امر خداوندند.
آنان را «مرجئه» و نسبت‌به آن را مرجئی مانند (مرجعی) دانستند.
در لغت آمده که: رجل مرج یعنی شخص تاخیر اندازنده مانند: رجل معط یعنی مرد بخشاینده و نیز آنان را به تخفیف مرجیه نیز گفته‌اند. آنان گفتند که: ایمان قول بلا عمل است زیرا ایشان قول را مقدم می‌دانستند و عمل را مؤخر و نیز آنان را از این جهت «مرجئه» نامیدند برای این که حکم اهل گناهان کبیره را تا روز قیامت‌به تاخیر اندازند.
در حدیث آمده است که: الشیعهٔ سمت العامهٔ، المرجئهٔ، یعنی شیعه، سنیان را مرجئه نامید، زیرا سنیان گمان کردند که خداوند نصب امام را به تاخیر انداخت تا نصب او پس از پیغمبر (ص) بر اختیار امت‌باشد.
در حدیث دیگر «اشاعره» را مرجی و «قدریه» را معتزلی دانستند.
نخستین کسی که ویژگیهای سیاسی مرجئه آغازین را بیان کرده است‌خرلوف فان فلوتن van - vloten است که اطلاعات خود را بر شعری از ثابت‌بن قطنه نهاده است.
ثابت از شعرای «مرجئه» بود و در عصر بنی‌امیه می‌زیست و از یاران یزید بن مهلب سردار بزرگ اموی به شمار می‌رفت.
ثابت در عقاید مرجئه قصیده‌ای سرود که ابو الفرج اصفهانی آن را در کتاب «الاغانی» نقل نموده است و این ابیات از آن چکامه است:

یا هند فستمعی لی ان سیرتنا
ان نعبد الله لم نشرک به احدا
نرجو الامور اذا کانت مشبههٔ
و نصدق القول فی من جار او عندا
لا نسفک الدم الا ان یراد بنا
سفک الدماء طریق واحد جددا
من یتق الله فی الدنیا فان له
اجرا التقی اذا وفی الحساب غدا
و ما قضی الله من امر فلیس له رد
و ما یقض من شیء یکن رشدا
کل الخوارج مخط فی مقالته
و لو تعبد فیما قال و اجتهدا
اما علی و عثمان فانهما

شقا العصا و بعین الله ما شهدا

یجزی علی و عثمان بسعیها

و لست ادری بحق ایه وردا

یعنی: ای هند از من بشنو که روش ما آن است که بندگی خداوند را کنیم، خدایی که یکتا و بی‌انبازست.

ما کارها را اگر مورد اشتباه باشد به تاخیر می‌اندازیم و سخن هر کس را که ستم کند و یا عناد ورزد تصدیق می کنیم.

ما خون کسی را نمی‌ریزیم مگر این که بخواهد در طریق پراکنده خود خون ما را بریزد. هر کس در دار دنیا از خدا بترسد برایش اجر و پاداش پرهیزکاران است زمانی که به حساب هر کس در روز قیامت‌برسند.

آنچه را قضای خداوند باشد انجام خواهد گرفت و هیچ کس نمی‌تواند آن را بازگرداند.

و هر چه را که خداوند اراده کند چیزی است که در آن خیر می‌باشد.

اما علی (ع) و عثمان، شق عصای مسلمانان کردند و به دید الهی ننگریستند.

پاداش داده می‌شوند علی (ع) و عثمان به کوشش خودشان و من براستی نمی‌دانم که کدام از آن دو بهترند.

«مرجئه» را اعتقاد بر این بود که: سرنوشت آن جهانی مردم را پیشاپیش نمی‌توان معین کرد و باید آن را به حکم خدا واگذاشت.

در مقابل ایشان خوارج می گفتند: برای مسلمان ایمان قلبی بسنده نیست و مرتکب کبیره جزء مؤمنان به شمار نمی‌آید.

«معتزله» و از آن جمله واصل بن عطا بر آن بودند که مرتکب گناه کبیره نه مؤمن و نه کافر بلکه در میان کفر و ایمان قرار دارد و اگر طاعت کند مؤمن و اگر کفر ورزد به کفر نزدیکتر شود. درباره حکومت امویان «مرجئه» معتقد بودند که فرمانروایی ایشان به خواست‌خدا بوده و به همین جهت‌حکومت آنان مشروع است‌حتی اگر گناهانی مرتکب شده باشند. فقط باید با کسانی مبارزه کرد که بر روی مسلمانان شمشیر می کشند که در این عبارت مقصود آنان خوارج است.

یکی دانستن حق و قدرت از طرف مرجئه برای بنی‌امیه، موجب انتقاد «معتزله» و «قدریه» شد. عبدالملک مروان کوشید تا با منع گفتگو درباره قدر از انتقاد مردم در مورد حکومت‌بنی امیه جلوگیری کند.

حجاج بن یوسف حاکم عراق از مجامع «مرجئه» پشتیبانی می کرد و به سعید بن جبیر کوفی سردار سیاه پوست‌خود که مرجی بود مقامی حساس واگذار کرد اما رفتار حجاج با ددمنشی که داشت مرجئه را ناراضی ساخت. موضوعی که بیش از همه مرجئه را برانگیخت این بود که حجاج مردم را به دشنام دادن حضرت علی (ع) در همه جا امر می کرد و آن را شرط وفاداری به امویان می‌دانست.

از این جهت علمای «مرجئه» متفق الرای شدند که به بی‌دینی و رفض اشخاص را، بدعت‌به شمار آورند.

در جنگ دیر الجماجم (۸۲ هجری) که حجاج علیه ابن اشعث کرد، مرجئه در صف ابن اشعث مبارزه می کردند.

هنگامی که عمر بن عبدالعزیز خلیفه شد «مرجئه» به تقویت دستگاه خود پرداختند.

عمر بن عبدالعزیز سب و دشنام علی (ع) را در ملاء عام پایان بخشید و قریه فدک را به اولاد فاطمه بازگردانید.

مقدسی، در «احسن التقاسیم» می‌نویسد: مردم دماوند «مرجی» بودند و روستاهای ایشان را بی‌مسجد دیده و گوید: از مسلمانی به توحید بسنده نموده جز زکات هیچ عمل ظاهری انجام نمی‌دهند.

بغدادی سه گروه از «مرجئه» را بر شمرده می گوید: دسته‌ای از ایشان مانند غیلان و ابی‌شمر و محمد بن شبیب بر کیش قدریان معتزلی رفته و قایل به قدر و ارجاء و تاخیر در ایمان شدند.

گروه دوم - بر کیش جهم بن صفوان رفته و قایل به جبر و ارجاء در ایمان بودند.
گروه سوم - از جبر و قدر بیرون رفتند.
هدف نخستین مرجئه بویژه آنان که در کوفه و بصره پراکنده گشتند آن بود که جامعه مسلمانان را با مخالفت و یا محکوم ساختن هر یک از خلفای راشدین که از سوی شیعه و خارجیان و نیز هواخواهان تندروی عثمان عنوان می‌شد، یکپارچه سازند.
یکی از شاعران شیعه در نکوهش مرجئه گفته است:
اذا المرجی سرک ان تراه
یموت بدائه من قبل موته
فجدد عنده ذکری علی (ع)
و صل علی النبی (ص) و اهل بیته
یعنی هرگاه می‌خواهی شادمان شوی از این که یک مرجی بدرد خود پیش از مرگ بمیرد، ذکر نام علی (ع) را در پیش او تجدید کن و به پیغمبر و اهل بیت او درود فرست. بعضی از غلاة شیعه مانند مغیرة بن سعید به نقل از سعید بن جبیر از پیغمبر (ص) روایت کردند که فرمود: «المرجئه یهود هذه الامة» یعنی مرجئه یهودیان این امتند.
فرقه‌های مرجئه از این قرارند:
یونسیه پیروان یونس نمیری
عبیدیه پیروان عبید مکتب
غسانیه پیروان غسان کوفی.
بوثوبانیه پیروان ابوثوبان کوفی
تومنیه پیروان ابو معاذ تومنی
صالحیه پیروان صالح بن عمرو صالحی.
عقیده «مرجئه» درباره امام یعنی جانشین رسول (ص) خدا، این بود که پس از انتخاب امام به «اجماع» باید هر چه او گوید اطاعت کرد و فرمان او را واجب شمرد.
«مرجئه» عصمت امام را از خطا لازم نمی‌دانستند و پیدایش این فکر بر اثر تسلط بنی امیه بود چون آن حکومت‌به صورت ظاهر نظم و امنیت را در بلاد اسلامی برقرار کرده بود و سواد اعظم مردم که بیشتر آنان طبقات پیشه‌ور و زارع و اهل شهرها را تشکیل می‌دادند و هرج و مرج و جنگ را موجب اتلاف نفوس و ضرر و زیان اموال خود می‌دانستند از این جهت نظم و امنیت از هر وقت‌بیشتر مطلوب ایشان بود و این عقیده کاملا به نفع معاویه و اعقاب او تمام شد.
«مرجئه» وسیله تقویت دستگاه بنی امیه شدند و تا این خاندان روی کار بودند آن فرقه نیز اعتباری داشت ولی همین که بساط دولت اموی برچیده شد «مرجئه» هم از اهمیت و اعتبار افتادند.
بعضی از فرق اسلام عقیده ارجاء را پذیرفتند و از این جهت‌به قول شهرستانی «مرجئه» به چهار صنف تقسیم می‌شوند: مرجئه خوارج - مرجئه قدریه - مرجئه جبریه - مرجئه خالص.
نخستین کسی که اهل سنت را مرجئه نامید به روایت ابن ابی‌العوام، نافع بن ازرق خارجی بود.
مقریزی مرجئه را غلاة فی اثبات الوعد و الرجاء و نفی الوحید می‌خواند.
شهرستانی آنان را «وعدیه» خوانده است.

برخی از علمای اسلام ابو حنیفه را نیز مرجی دانستند و گفتند که: او در نامه‌ای که به یکی از پیروان خود نوشته از «مرجئه» دفاع می‌کند.

گسترش افکار «مرجئه» در خراسان با پیشروی و رواج مذهب ابو حنیفه در آن سامان توام بوده است.

در کتاب «فضائل بلخ» از نقش ابو حنیفه در امر «ارجاء» سخن رفته است و در آن جا آمده است که: بعضی از مشایخ و علمای کوفه، بلخ را مرجی آباد می‌گفتند و در این کتاب چنین آمده است: «به سبب آن که ابو حنیفه را مرجی می‌گفتند و همه اهل بلخ پیرو مذهب او بودند، اهل خراسان چون به سوی عراق هجرت کردندی به خدمت‌برخی علمای دیگر رفتندی مگر علمای بلخ که همیشه ایشان به حضرت ابو حنیفه تحصیل کردندی».

ابو مطیع بلخی (در گذشته در ۱۸۳ ه.) مؤلف کتاب «فقه الابسط» که متضمن جوابی از ابو حنیفه است‌به تبعیت از «مرجئه» گوید که: جدید الاسلام اگر قرآن نداند باز مؤمن است.

ابو مطیع، کتاب «العالم و المتعلم» را که احکام ارجائی ابو مقاتل سمرقندی است و شخص اخیر آن را به ابوحنیفه نسبت داده است گردآورده است، این دو اثر یعنی «فقه الابسط» و «العالم و المتعلم» اساس کلام «مرجئه» را تشکیل می‌دهد.

امیر اسماعیل سامانی از علمای حنفی حمایت می‌کرد و به آنان مناصبی می‌داد.

امیر اسماعیل (۲۷۹ – ۲۹۵) دانشمندان سمرقند و بخارا و دیگر شهرهای ماوراء النهر را فراخواند و از آنان خواست که مذهب سنت و جماعت را بیان کنند، آنان حکیم سمرقندی را بر آن داشتند تا شرحی بر آن مذهب بنویسد.

کتاب او که بر اساس فقه ابوحنیفه نوشته شده بود معروف به «السواد الاعظم» شد و مورد تایید علما قرار گرفت.

در این کتاب از معتقدات «مرجئه» یاد شده است، که مؤمنان را به اطاعت از سلطان، حتی سلطان ظالم، سفارش می‌کنند و این اطاعت را مایه وحدت جامعه اسلامی می‌دانند.

الانتصار، ابن خیاط، ص ۷۴.

تاریخ طبری، ج ۱۴، ص ۵۳۹.

الفصول المختارهٔ، ج ۱، ص ۵۱۰.

مقالات الاسلامیین، ص ۱۲۷ – ۱۹۷.

التنبیه و الرد، ص ۴۷، ۱۳۹.

الحور العین، ص ۱۵۰، ۱۵۳، ۲۰۳.

الفرق بین الفرق، ص ۱۲۱، ۱۲۳.

المقالات و الفرق، ص ۱۳۱ – ۱۳۲.

فرق الشیعه نوبختی، ص ۶.

احسن التقاسیم، ص ۳۷، ۳۹، ۳۹۸.

ملل و نحل شهرستانی.

العقیدهٔ و الشریعهٔ، ص ۱۸۳.

مقاله مرجئه در کتاب توس رضا زاده لنگرودی، دفتر اول، ص ۱۳۵، ۱۵۹.

Shorter Encyclopedia of Islam p.۴۱۲.

کتاب: فرهنگ فرق اسلامی ص ۴۰۱

نویسنده: دکتر محمدجواد مشکور

اصطلاحی دیگر مرجئه و نقدی بر مرجئه

اصطلاحی دیگر مرجئه و نقدی بر مرجئه

درباره مرجئه اصطلاح دیگری نیز گفته شده است، که زمان آن مقدم بر اصطلاح پیشین است، و آن مربوط به اختلافی است که درباره خلیفه سوم و امام علی علیه‌السلام میان مسلمانان رخ داده بود. گروهی به هواخواهی عثمان بر ضد علی علیه‌السلام سخن می‌گفتند، و گروهی به هوا خواهی علی علیه‌السلام عثمان را مورد انتقاد و ملامت قرار می‌دادند. در این زمان حسن فرزند محمد بن (حنفیه متوفای ۹۵ یا ۹۹ ه) برای حل این اختلاف پیشنهاد کرد مسلمانان از دو خلیفه اول و دوم به نیکی یاد کنند، ولی درباره دو خلیفه دیگر (عثمان و علی علیه‌السلام) و کسانی چون طلحه و زبیر که با آنان مخالفت کردند، سخنی نگویند، و حکم درباره آنان را به خدا و روز قیامت واگذارند. (۱)

ویلفرد مادلونگ (۲) در این باره می‌گوید: «جنبش سیاسی - مذهبی مرجئه در پی دومین جنگ داخلی و قیام شیعیان کوفه به رهبری مختار به طرفداری محمد بن حنفیه به وجود آمد. بحث اصلی بر سر آن بود که انتخاب دو خلیفه اول، ابو بکر و عمر، بی چون و چرا شایسته تایید است، اما داوری مرجئه - که به خصوص در کوفه و بصره پراکنده شدند - آن بود که با امتناع از سب هر یک از خلفای راشدین، در بین امت مسلمان وحدت ایجاد کنند». (۳)

خطای مرجئه

درباره ایمان از دو جهت می‌توان بحث کرد: یکی از نظر احکام و آثار دنیوی آن، که در این صورت اقرار به شهادتین کافی است، و دیگری از نظر احکام اخروی و سعادت و رستگاری انسان، که باید گفت، اعتقاد قلبی و اقرار زبانی کافی نبوده، عمل صالح نیز لازم است. از این رو در آیات قرآن، پیوسته ایمان با عمل صالح همراه آمده است، چنانکه می‌فرماید:

«و العصر ان الانسان لفی خسر الا الذین آمنوا و عملوا الصالحات».

بالاتر از این، قرآن کریم بر عمل تاکید بسیار کرده، می‌فرماید:

«و ان لیس للانسان الا ما سعی و ان سعیه سوف یری». (۴)

گذشته از این، آنان به تفاضل در ایمان نیز معتقد نبودند، و ایمان همه افراد را در یک سطح می‌دانستند. این عقیده نیز بر خلاف صریح آیات قرآن کریم است. چنانکه می‌فرماید:

«هو الذی انزل السکینهٔ فی قلوب المؤمنین لیزدادوا ایمانا مع ایمانهم». (۵)

و نیز می‌فرماید:

«انهم فتیهٔ آمنوا بربهم و زدناهم هدی و ربطنا علی قلوبهم». (۶)

ارجاء، اخلاق و سیاست

نظریه ارجاء خطر بزرگی برای اخلاق بشری است، و عاملی است‌برای ترویج فساد و بی‌بند و باری، چنانکه ابزار مناسبی در دست زمامداران مستبد و تبهکار نیز خواهد بود. به همین دلیل، هیچ یک از زمامداران اموی با مرجئه به خاطر عقیده ارجاء مخالفت نکرده‌اند. همچنین مصلحان جامعه اسلامی - به ویژه ائمه اهل بیت علیهم السلام - با نظریه ارجاء شدیدا مخالفت کرده‌اند.

از امام صادق روایت‌شده که به مسلمانان درباره خطر اندیشه مرجئه برای فرزندانشان هشدار داد و فرمود:

«بادروا اولادکم بالحدیث قبل ان یسبقکم الیهم المرجئة». (۷)

گفتنی است که نکوهش مرجئه در احادیث نبوی نیز وارد شده است. (۸)

این بحث را با روایتی از امام صادق علیه‌السلام در ابطال عقیده مرجئه پایان می‌دهیم. فردی به امام صادق علیه‌السلام گفت: مرجئه در مقام احتجاج با ما می‌گویند: همان گونه که هر کس نزد ما کافر است نزد خدا نیز کافر است، کسی که نزد ما مؤمن است (اظهار ایمان می‌کند) نزد خداوند نیز مؤمن خواهد بود.

امام علیه‌السلام فرمود: «سبحان الله» چگونه این دو یکسان است، با آنکه کفر، اقرار عبد است علیه خود، و با وجود اقرار، بینه و شاهد لازم نیست، ولی ایمان، یک ادعاست، و اثبات آن نیاز به شاهد دارد، و آن عبارت است از عقیده و عمل. پس هر گاه این دو هماهنگ باشد، مدعای او ثابت‌خواهد بود و احکام ظاهری بر آن مترتب می‌گردد. البته چه بسا افرادی که اظهار ایمان می‌کنند، ولی نزد خداوند مؤمن نخواهند بود. (۹)

پی‌نوشتها

۱ - بحوث فی الملل و النحل، ج ۳، ص ۶۸.

۲ - PWiferd madalung

۳ - مکتبها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه، ویلفرد مادلونگ، ترجمه جواد قاسمی، ص ۸۹.

۴ - نجم / ۳۹ - ۴۰.

۵ - فتح / ۴.

۶ - کهف / ۱۳.

۷ - فروع کافی، ج ۴، ص ۴۷، روایت ۵.

۸ - الایضاح، ص ۴۶.

۹ - اصول کافی، ج ۲، باب الکبائر، روایت ۲۱، ص ۲۱۶.

کتاب: فرق و مذاهب کلامی، ص ۲۷۶

نویسنده: علی ربانی گلپایگانی

عقاید مرجئه

ایمان و عمل

نقطه اشتراک تمامی طرفداران مرجئه جدا کردن حوزه ایمان از عمل است. اما درباره ماهیت ایمان اختلافهایی بین آنان وجود دارد. بعضـی ایمان را همان معرفت دانسـته‌انـد عـده‌ای دیگر علاوه بر معرفت خضوع قلبی را اضافه کرده‌انـد و بعضـی تصدیق (اقرار زبـانی) را لازم دانسـته‌انـد. در نظریه افراطی‌گیری ایمان همان تصـدیق است و اقرار زبانی و اصولا معرفت خـدا ربطی به تعریف ایمان ندارد.

مسأله دیگری که وجود دارد در مورد داخـل شـدن اعتراف به حقـانیت رسولا‌ـن در مفهوم ایمـان است که این مسأله نیز مورد اختلاف است.

یکی دیگر از مسائـل اختلافی در مورد همین مسأله ایمان، ارتباط درونی اجزاء ایمان و مرز کفر است. به تبع اختلاف نظر در مفهوم ایمـان در مرز کفر هم اختلافهـایی به وجود آمـده است مثلا‌ـ اگر ما ایمان را فقط معرفت بـدانیم طبیعتا جهالت مرز کفر است. البته بایـد توجه داشت که با توجه به فلسـفه پیدایش مرجئه، کشـش اصـلی به سـمت اثبات ایمان و دور شدن از تکفیر و کفر است در این صورت شـرایط برای ایمـان سـهل‌تر و برای تکفیر دشوارتر است، اشـعری می‌گویـد: مرجئه جز کسانی را که همـه امت بر تکفیر آنهـا اجمـاع دارنـد کـافر نمی‌داننـد. (۱) در کنـار ایـن مطلـب تـوجه بـه این مسـأله که عضـد الـدین ریجی می‌نویسد: جمهور فقها و متکلمین احدی از اهل قبله را تکفیر نمی‌کنند (۲) جالب و تأمل برانگیز است.

مفهوم فسق نزد مرجئه

مرجئه با اصـرار بر اسـتقلال ایمان از عمل، مرتکب کبیره را داخل در حوزه ایمان کرده‌اند، بر خلاف خوارج که اصرار بر کفر مرتکب کبیره دارنـد. معتزله نیز حـد وسط را اختیار کرده و مفهوم فسق را برای حل این مسأله عنوان کرده‌انـد. به طوری که او را تنها فاسق می‌خوانند نه مؤمن و نه کافر. مرجئه نیز این تعبیر را در مورد مرتکب کبیره به کار می‌برند اما او را مؤمن می‌دانند. البته این اطلاق فسق، بین فرقه‌های مختلف خوارج شدت و ضعف دارد.

مسأله وعید و نظریه مرجئه

مرجئه، جـدای از آنکه اصـرار بر آن دارنـد که مرتکب کبیره را از خلود در جهنم معـاف سازنـد تمایـل دارنـد تا درباره ورود موقت او نیز مفری بیابند که البته در این راه با مشـکلات عدیده‌ای که مهمترین آنها ظواهر برخی از آیات قرآن است رو به رو شـده‌انـد. در این باره که آیا اصولا وعیـد (عذاب) برای فساق در قرآن آمده است یا خیر، دیدگاههای مختلفی از ناحیه مرجئه مطرح شده است، که بعضا با قدری یا جبری بودن قائل مرتبط است.

اختلافاتی که تا اینجا مطرح شد در مباحثی بود که اساسا ارجاء در آن دیدگاههای محوری داشت.

بایـد توجه داشت که فرقه‌ها، در عقایـد جاری جامعه خود درگیر شـده و اختلاف نظرهایی در میان رهبران آنها پدید می‌آمده است.

اما مرجئه به دلیل هضم شـدن در اهل سـنت و جماعت، نتوانسـتند آن قدر پایدار بمانند که در مسایل دیگر دیدگاههای مهمی را که مختص آنهـا باشـد، عرضه کننـد. برای آشـنایی بیشتر بـا اختلاـف نظرهـای مرجئه درباره «معاصـی انبیاء»، «حبط اعمال»، «توحید»، «رؤیت»، «خلق قرآن»، «ماهیهٔ الباری»، «اسماء و صفات» می‌توان به مقالات الاسلامیین اشعری مراجعه کرد.

خلافت و استفاده از سیف

درباره خلافت، بسیاری از مرجیان، همانند اهل حدیث، در خلافت خلفای نخست تردید داشتند در عین حال برخی از مرجیان همچون غیلان، اعتقادی به لزوم خلافت در قریش نداشتند.

درباره آراء مرجیان در خروج بر سلطان و استفاده از زور برای اقامه حق، باید به شرکت آنان در شورشهای ضد اموی توجه داشت. اشعری هم عقیده بیشتر آنان را در جواز خروج بر سلطان نقل کرده است. (۳)

(«مرجئه» رسول جعفریان) با تلخیص

تقسیمات و فرق مرجئه (۴)

در یک تقسیم کلی می‌توان مرجئه را به دو گروه تقسیم کرد:

الف) کسانی که در مورد حضرت علی و عثمان قضاوتی نکردند و امر آنانرا به خدا واگذار کردند. (مرجئه در رابطه با مسائل اجتماعی)

ب) گروهی که قائلند ایمان تنها گفتار است و عمل در آن نقشی ندارد. (مرجئه در رابطه با مسائل اعتقادی و کلامی)

در مورد گروه اول می‌توان به صورت کلی‌تر چنین گفت، مرجئه گروهی بودند که در رابطه با امور مشتبه، قضاوتش را به روز قیامت واگذار می‌کنند تا خداوند درباره آن امور تصمیم بگیرد. این اعتقاد در صور مختلفی ظهور کرد که یک نمونه آنرا ما ذکر کردیم.

گروه دوم خود به چند فرقه تقسیم شده‌اند که عبارتند از:

۱ قائلین به تأخیر و جدایی عمل از ایمان و اینکه ایمان قابل نقص و زیادت نیست و استثنا نمی‌پذیرد، به این گروه «مرجئة الفقهاء» می‌گویند، عده‌ای از اهل کلام مثل اشاعره و ماتریدیه و ابو حنیفه و بعضی فقها داخل در این جرگه شدند پیدایش این نظریه را بین سالهای ۷۳ تا ۸۳ هجری قمری دانسته‌اند.

۲ قائلین به اینکه ایمان مجرد معرفت بوده و معصیت به ایمان ضرری نمی‌رساند. جهمیه و غیلانیه و شمریه از این گروهند، به این عده «مرجئه غالی» می‌گویند.

۳ قائلین به اینکه ایمان فقط قول زبانی است و حتی معرفت در آن نقشی ندارد، این نظریه را به کرامیه نسبت داده‌اند.

برای مرجئه تقسیمات دیگری هم ذکر کرده‌اند مثل یونسیه، عبیدیه، عنسانیه، بوثوبانیه، توفیه و صالحیه که به اعتبار مشایخ این فرقه‌ها نامگذاری شده‌اند. (۵)

ایمان، اسلام و عمل در لسان اهل بیت (ع) (۶)

در پایان این مقاله شایسته است تأملی در دیدگاه اهل بیت نسبت به عمل و نقش آن در ایمان داشته باشیم که طبیعتا این تأمل، خود نقدی بر نظریه ارجاء خواهد بود.

از آیات قرآن و همچنین روایات ائمه استفاده می‌شود که محدوده اسلام جدای از محدوده ایمان است، ایمان تصدیق قلبی

است و در مرحله‌ای بالاتر از اسلام قرار دارد. در حالیکه اسلام تنها شهادتین لسانی و عمل به شرع است.

در روایتی از امام صادق (ع) ایمان معرفت نسبت به اعتقادات و احکام دانسته شده (۷) با این بیان ممکن است مسلمان بدون ایمان داشته باشیم اما مؤمن بدون اسلام ممکن نیست. انسان گناهکارطبق بیان این روایات از حوزه ایمان خارج می‌شود اما از حوزه اسلام بیرون نمی‌رود و با توبه و استغفار می‌توانند مجددا به محدوده ایمان داخل شود. کفر وقتی حاصل می‌شود که حلال خدا حرام شمرده شود یا بالعکس، و یا اینکه ضروریی از دین انکار شود. مرجئه مرتکب کبیره را مؤمن می‌دانند که در اینجا تا حدی با بیانات ائمه اختلاف و تعارض دارند. در ضمن ائمه نپذیرفته‌اند که ایمان حد ثابتی داشته باشد و کم و زیاد نشود، (۸) در این روایات از ایمان داری

درجات و مراتب مختلفی است. نکته دیگر اینکه در روایات، نقش عمل را در ایمان منتفی ندانسته‌اند.

و در برابر موضع افراطی ارجاء، امام صادق (ع) فرموده‌اند: ملعون است کسی که ایمان را صرف گفتار و بدون عمل بداند. (۹) در روایت دیگری امام عمل را تنبیه وجود ایمان دانسته‌اند.

حتی در بعضی از روایات عمل جزو ایمان دانسته شده و در تعریف ایمان آورده‌اند که الایمان قول و عمل اخوان شریکان. (۱۰)

در مجموع باید گفت در لسان اهل بیت ایمان و عمل هر دو اهمیت دارند و ایمان بدون عمل اساسا انسان را از حوزه ایمان بیرون می‌برد البته نه به سوی کفر که به سوی اسلام صرف که عبارت از ظواهر است.

برای آشنایی با دیدگاههای متکلمین شیعه می‌توان به اوائل المقالات شیخ مفید (ص ۷۰۷۱) و الذخیره سید مرتضی (ص ۵۳۶۵۳۷) و همچنین رسائل المرتضی (ج ۱، ص ۱۵۵) و کشف المراد علامه حلی (ص ۴۵۴) مراجعه کرد، که دیدگاه آنها نیز همان دیدگاه، اهل بیت و روایات می‌باشد.

پی‌نوشتها

۱) مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۲۰۷

۲) المواقف، ص ۳۹۲

۳) مطالب ابن قسمت، از کتاب القدریه و المرحبه، ناصر بن عبدالکریم، تهیه شده است.

۴) فرهنگ فرق اسلامی، محمد جواد مشکور.

۵) مرحبه تاریخ و اندیشه، رسول جعفریان ص ۱۰۲ به بعد

۶) مقالات الاسلامیین، اشعری، ج ۲، ص ۱۲۵

۷) الکافی، ج ۲، ص ۲۴

۸) الکافی، ج ۲، ص.۳۴

۹) بحار الانوار، ج ۶۶، ص.۱۹

۱۰) الکافی، ج ۲، ص.۳۵

خوارج

تاریخچه

علل پیدایش خوارج و برخورد امام علی (ع) با ایشان

علل پیدایش خوارج

فرقه خوارج در سال ۳۷ هجری در جریان جنگ صفین و مسئله حکمیت پدید آمدند. آنان عده‌ای از سپاهیان حضرت علی علیه‌السلام بودند که در آغاز از معاویه و عمرو عاص فریب خورده و با پیشنهاد حکمیت از طرف معاویه موافقت کردند، و امام علیه‌السلام را به قبول آن وادار کردند. ولی پس از آنکه قرار داد آتش بس و آیین نامه حکمیت‌به امضای طرفین رسید، آنان که تازه به اشتباه خود پی برده بودند، به جای آنکه خود را نکوهش کنند و از امام علیه‌السلام عذر بخواهند، مرتکب اشتباه بزرگتری شده و حکمیت را از اساسا مردود دانسته و آن را مخالف با حکم خدا انگاشته، ارتکاب آن را مایه شرک و کفر اعلان کردند. از این رو از امام علیه‌السلام خواستند که از کرده خود توبه کند و عهد نامه آتش بس را نقض کرده، جنگ با معاویه را از سر گیرد.

امام علیه‌السلام در برابر آنان ایستاد و یادآور شد که اولا: برداشت آنان از حکمیت نادرست است، زیرا آنچه حکم قرار داده شده افراد نیستند، بلکه قرآن کریم است، و خداوند دستور داده است که در منازعات به قرآن و پیامبر رجوع شود، (۱) رجوع به قرآن به این است که به حکم آن گردن نهیم. و رجوع به پیامبر صلی الله علیه و اله به این است که به سنت او عمل کنیم. هر گاه طبق قرآن و سنت پیامبر داوری شود، حق با ما خواهد بود. (۲)

ثانیا: حکمیت از اساس مخالفت‌با قرآن نیست. اشتباهی که رخ داده این بوده است که در شرایطی که سپاهیان امام علیه‌السلام در چند قدمی فتح و پیروزی بودند، طرح آتش بس و حکمیت، واقع بینانه نبود، و آن حضرت نیز مخالفت‌خود را با آن اعلان کرد، (۳) و این خوارج بودند که قبول آن را به امام علیه‌السلام تحمیل کردند. (۴)

ثالثا: شکستن عهد و میثاق با نص قرآن کریم و تعالیم اسلامی مخالف است، و تا طرف مقابل آن را نقض نکرده است، شکستن آن روا نیست. (۵)

لکن آنان همچنان بر در خواست و رای خود پافشاری کردند و امر تحکیم را بر خلاف حکم خداوند، و قبول آن را گناهی بزرگ و مایه شرک می‌دانستند، و آنگاه که امام علیه‌السلام با سپاهیان خود از صفین رهسپار کوفه گردید، آنان در مکانی به نام حروراء اقامت گزیده، وارد کوفه نشدند، و شبث‌بن ربعی را به عنوان فرمانده جنگ و عبد الله بن کواء را به عنوان امام جماعت انتخاب نموده، توافق کردند که کارها به صورت شورایی انجام شود، و امر به معروف و نهی از منکر را شعار خود ساختند.

مهمترین عامل پیدایش فرقه خوارج، کوتاه فکری و ساده اندیشی و کج فهمی آنان بود که موجب شد اولا: آیه قرآن «ان الحکم الا لله» را نادرست تفسیر کرده، حکم به معنای قانون و برنامه حکومت را با حکم به معنای فرمانروایی و داوری اشتباه کنند، و در نتیجه حکمیت را مخالف قرآن بدانند.

ثانیا: ارتکاب گناه را موجب شرک و کفر دانسته، کسانی را که به حکمیت رضایت داده بودند، مشرک و کافر بشمارند.

امام علی علیه‌السلام آنگاه که خوارج شعار «ان الحکم الا لله» را سر می‌دادند، فرمود:

«کلمة حق یراد بها الباطل، نعم لا حکم الا لله، و لکن هؤلاء یقولون لا امرة الا لله و لا بد للناس من امیر بر و فاجر» (۶)
سخن حقی است که معنی باطلی از آن اراده شده است. آری، حکم (قانون) مخصوص خداوند است، ولی این گروه (خوارج) می‌گویند: امارت و رهبری جز برای خدا نیست، در حالی که مردم به امیر و رهبر نیاز دارند، خواه نیکوکار باشد یا بد کار. (یعنی حتی اگر فرمانروای نیکوکار وجود نداشته باشد، وجود فرمانروای ناصالح از هرج و مرج بهتر است).
و در جای دیگر پس از اشاره به ماجرای حکمیت و اینکه او در آغاز با آن موافق نبود، و خوارج آن را تحمیل کردند، خطاب به آنان فرمود:
«و انتم معاشر اخفاء الهام، سفهاء الاحلام» (۷)
شما جمیعتی سبک عقل و نابخردید.

پی‌نوشتها

۱ – فان تنازعتم فی شیء فردوه الی الله و الرسول (نساء / ۵۹).
۲ – نهج البلاغة، خطبه ۱۲۵.
۳ – ما هو ذنب و لکنه عجز من الرای و ضعف من الفعل... تاریخ طبری، ج ۳، ص ۴۰.
۴ – و قد کنت نهیتکم عن هذه الحکومة فابیتم علی اباء المنابذین حتی صرفت رایی الی هواکم. نهج البلاغة، خطبه ۳۶.
۵ – ویحکم ا بعد الرضا و المیثاق و العهد نرجع، الیس الله تعالی قد قال: «اوفوا بعهد الله اذا عاهدتم و لا تنفضوا الایمان بعد توکیدها و قد جعلتم الله علیکم وکیلا». تاریخ طبری، ج ۳، ص ۴۱.
۶ – نهج البلاغة، خطبه ۴۰.
۷ – همان، خطبه ۳۶.
کتاب: فرق و مذاهب کلامی، ص ۲۸۰
نویسنده: علی ربانی گلپایگانی

تاریخچه فرقه خوارج

خوارج گروهی بودند پس از داوری حکمین بین حضرت علی (ع) و معاویه به وجود آمدند.
هنگام مراجعت‌حضرت علی (ع) از صفین به کوفه عده‌ای از لشکریانش بر او شوریدند و حکمیت را بر خلاف اسلام دانستند و گفتند: لا حکم الا لله. یعنی فرمانی جز فرمان خدا نیست از این جهت آنان را «محکمه اولی» یعنی داوری خواهان نخست‌خواندند.
سپس دوازده هزار تن از ایشان از لشکر حضرت علی (ع) جدا شده و به حروراء نزدیک کوفه رفتند و با وی مخالفت کردند بدین سبب آنان را «حروریه» نامیدند خوارج خود را «شراة» می‌خواندند و خارجی که جمع آن خوارج می‌باشد لقبی است که دشمنان ایشان به آنان داده‌اند.
«شراة» به معنی فروشندگان است و مفردش شاری می‌باشد، این عنوان را بدین علت انتخاب کردند که می‌گفتند: ما جان خویش را برای پاداش اخروی فدا می‌کنیم.

این نام ماخوذ است از آیات: «و من الناس من یشری نفسه ابتغاء مرضات الله..» بقره/۲۰۷ یعنی: از مردم کسانی هستند که نفس خود را به جهت‌خشنودی خداوند می‌فروشند و در راه او فدا می‌کنند.

«ان الله اشتری من المؤمنین انفسهم و اموالهم بان لهم الجنهٔ یقاتلون فی سبیل الله فیقتلون و یقتلون ...» توبه/۱۱۱. یعنی: همانا خداوند از مؤمنان نفسها و اموالشان را بخرید و به جای آن به ایشان بهشت را داد تا در راه او بجنگند و بکشند و کشته شوند.

اما برونو Brunnow که از معاریف خاورشناسان است در رساله خود درباره خوارج می‌نویسد: این که گفته‌اند لقب خوارج را دشمنان به آن گروه داده‌اند درست نیست زیرا این عنوان به معنی تمرد و عصیان در مورد ایشان نیامده است و این کلمه مانند لفظ (مهاجرین) مراد کسانی هستند که در راه خدا جلای وطن کرده و دور از اوطان خویش زندگی کرده‌اند و آن ماخوذ از آیه است: «... و من یخرج من بیته مهاجرا الی الله و رسوله ثم یدرکه الموت فقد وقع اجره علی الله ...» نساء/۱۰۱.

یعنی: هر که از خانه خود برای خدا و رسولش بیرون رود و مرگ او فرا رسد به تحقیق خداوند او را پاداش خواهد داد.

کتاب: فرهنگ فرق اسلامی، ص ۱۸۶

نویسنده: دکتر محمد جواد مشکور

عقاید خوارج

خوارج علی (ع) و عثمان و معاویه و حکمین (ابو موسی اشعری و عمرو بن العاص) را کافر شمرند. آنان می‌گفتند که: جانشین پیغمبر لازم نیست عرب و از قبیله قریش باشد، خلافت غیر عرب و حتی غلامان رانیز جایز می‌دانستند به شرط آن که او شخصی با تقوا و شمشیر زن و عادل باشد.

حتی بعضی از فرق ایشان مانند شبیبه در خلافت فرقی میان زن و مرد نمی‌گذاشتند و امامت زنان را جایز می‌شمردند.

خوارج، مرتکب «گناهان کبیره» را کافر می‌شمردند و ریختن خونشان را مباح می‌دانستند. اینان نکاح با زنان و دختران و فرقه‌هایی که از ایشان تبری می‌جستند را جایز شمرند و خروج با امامان خود را بر ضد کافران و منافقان «واجب» دانند.

کتاب: فرهنگ فرق اسلامی، ص ۱۸۷

نویسنده: دکتر مجمد جواد مشکور

فرقه‌ها

فرقه اباضیه

به کسر همزه پیروان عبدالله بن اباض تمیمی‌اند که مردی خارجی بوده، و از دیگر خوارج انشعاب پذیرفت. پیدایش این فرقه هنگامی صورت گرفت که عبدالله بن اباض از خوارج افراطی کناره گرفت، و مانند فرقه «صفریه» راه اعتدال برگزید.

ابو بلال مرداس بن ادیه تمیمی از پیشوایان نخستین این فرق بوده و در سال ۶۲ ه. کشته شد. پس از او عبد الله بن اباض ریاست آن فرقه را به دست گرفت. وی در سال ۶۵ ه. بکلی از خوارج ازرقی جدا شد و در بصره بر ضد زبیریان خروج کرده و چون مردی فقیه بود و در منابع اباضیه او را امام اهل التحقیق و امام القوم و امام المسلمین خواندند. سبب قعود و اعتدال عبد الله بن اباض ظاهرا سازش او با عبدالملک بن مروان خلیفه اموی و همراهی با وی بر ضد عبدالله بن زبیر بود. سیاستی را که

عبدالله بن اباض در برابر خلفای اموی پیش گرفت، جانشین وی ابو الشعثاء جابر بن زید ازدی همچنان ادامه داد.
اصل وی از عمان بود، و در حدود یکصد هجری چند سال پس از مرگ عبدالله بن اباض درگذشت. ابو الشعثاء جابر با حجاج بن یوسف ثقفی روابطی دوستانه داشت، ولی این حسن رابطه دیری نپایید و حجاج به کشتن اباضیه مانند دیگر خوارج پرداخت، و در زمان او بیشتر بزرگان اباضی به عمان تبعید شدند.
جابر را شاگردی ایرانی الاصل بود که ابو عبیده مسلم بن کریمه تمیمی نام داشت و از فقها و دانشمندان آن فرقه بشمار می‌رفت و پس از مرگ وی جانشین او گشت و اباضیه از سراسر عالم اسلام برای تحصیل علم در بصره به نزد او می‌آمدند.
هنگامی که خلافت اموی به عمر بن عبدالعزیز رسید، امید بزرگان اباضی به جلب تایید آن خلیفه پرهیزکار افزایش یافت.
ابو عبیده مسلم بن کریمه، سفارتی نزد این خلیفه فرستاد. شاید در نتیجه همین سفارت بود که عمر بن عبدالعزیز اجازه داد که ایاس بن معاویه اباضی قاضی بصره شود، و در بصره یک مرکز تعلیمی تاسیس شد، که طلاب خوارج برای تحصیل بدانجا می‌آمدند.
ابو عبیده پس از فارغ التحصیل شدند ایشان، آنان را برای تبلیغ به بلاد اسلامی می‌فرستاد. پس بصره مرکز پنهانی تبلیغات اباضی هم گردید.
پس از سقوط بنی امیه و روی کار آمدن عباسیان، منصور دوانقی مدتی نسبت‌به اباضیان نظر مساعد داشت. بعد از مرگ ابوعبیده انحطاط طایفه اباضیه در بصره آغاز شد، و مراکزی از جماعات آن قوم در کوفه، حجاز، حضرموت، یمن و عمان ایجاد گشت.
از پایان قرن اول هجری خوارج عمان رنگ اباضی پیدا کردند، عامل مؤثر در این امر «جابر بن زید» و تاثیر دیگر فقهای اباضی بصره بود، که حجاج بن یوسف آنان را به عمان تبعید کرده بود. پس از آن شورشی در آنجا رخ داد، که پیشوای ایشان جلندی بن مسعود بود. این شورش تا به حضرموت و یمن کشیده شد، ولی سرانجام در سال ۱۳۴ ه. بر اثر رسیدن سپاهیان عباسی به فرماندهی خازم بن خزیمه برافتاد. درباره نقش مهم عمان در تاریخ اباضیه این ضرب المثل رایج گشت:
باض العلم بالمدینه و فرخ بالبصره و طار الی عمان. یعنی علم در مدینه تخم گذاری کرد و در بصره جوجه برآورد و به سوی عمان پرواز کرد.
بعضی از رؤسای اباضی عمان لقب والی یا متقدم (پیشوا) داشتند.
مهمترین جماعتهای اباضی در میان شهرهای صحار و توام می‌زیستند، و بیشتر در ناحیه باطنه و حوالی رستاق زندگی می‌کردند، و پایتخت‌سابق ایشان شهر «نزوی» بود. در عصر حاضر مذهب اباضی کیش قبایل عمانی غافری و هناست.
سپس فرقه اباضی به افریقای شرقی و خلیج فارس از جمله قشم و سواحل کرمان و ایران گسترش یافت. داعیان ایشان که «حملة العلم» نامیده می‌شدند و یکی از آنان «هلال بن عطیه خراسانی» - از دعاة ابو عبیده مذکور - بود که با تبلیغات خود آن مذهب را در بعضی از نقاط آن استان رواج داد. از بزرگان اباضی در خراسان می‌توان از ابو غانم بشر بن غانم خراسانی صاحب کتاب «المدونه» نام برد، که از دانشمندان آن طایفه در قرن سوم هجری است.
اباضیه در مغرب: نخستین داعی که به دعوت مذهب خوارج اباضی در مغرب پرداخت «سلامة بن سعید» سلمة بن سعد از مشایخ بصره بود، که در اوایل قرن دوم هجری این مذهب را در شمال آفریقا تبلیغ می‌کرد. پس از آن به نام شخصی به اسم عبدالله بن مسعود تجیبی برمی‌خوریم، که در لیبی و طرابلس غرب آن مذهب را رواج می‌داد، و قبیله بربر (هواره) را به این مذهب تبلیغ می‌کرد.

پس از آن اسماعیل بن زیاد نفوسی به توسط قبایل بربر اباضی طرابلس با عنوان «امام الدفاع» برگزیده شد و در حدود سال ۱۳۲ به قتل رسید، و با مرگ او حکومت زیادی طرابلس منقرض گشت.
پس از آن عبدالرحمن بن رستم که اصل ایرانی داشت، در قیروان حکومت اباضی تشکیل داد، سپس شهر تاهرت را تسخیر کرد، و در سال ۱۶۰ ه. به امامت اباضیه در شمال افریقا برگزیده شد.
در زمان دو جانشین ابن رستم، عبدالوهاب بن عبدالرحمن و افلح بن عبدالوهاب اباضیت در مغرب به اوج خود رسید، و از قرن ششم هجری پس از غلبه فاطمیان بر شمال افریقا انحطاط دولت اباضیه در آن ناحیه آغاز شد، و اباضیان افریقای شمالی در چند ناحیه دور گوشه‌گیری اختیار کردند و تا زمان حاضر در آن ناحیه‌ها بر جای مانده‌اند.
فرق اباضی: مهمترین شاخه‌های مذهبی اباضی معروف به اباضیه «وهبیه» مغرب است، که خود را «اهل المذهب» و نیز «اهل الدعوة» می‌خوانند.
فرقه دیگر حارثیه هستند که مؤسس آن مذهب حمزه کوفی بود، و در مساله «قدر» پیرو عقاید «معتزله» شد، و آن فرقه منسوب به عالمی اباضی موسوم به حارث بن مزید هستند.
فرقه دیگر «طریفیه» هستند که از یاران عبدالله بن طریف از اصحاب امام طالب الحق می‌باشند، که در حدود سال ۱۲۹ هجری در عربستان جنوبی تاسیس شد.
دیگر از فرق اباضی: نکار، نفاثیه، خلفیه، عمریه، حسنیه، سکاکیه، حفصیه و یزیدیه هستند که ذکر غالب ایشان در این فرهنگ خواهد آمد.
عقاید اباضیه: ایشان مانند «صفریه» شاخه معتدل خوارج را تشکیل می‌دادند، آنان بر خلاف ازارقه که از خوارج تندرو بودند، مخالفان خود را از اهل قبله کافر می‌دانستند نه مشرک (۱)، حتی ازدواج با ایشان و میراث بردن از آنان را روا می‌شمردند، و می‌گفتند مرتکبان کبائر موحدند نه مؤمن، استطاعت را عرضی از اعراض می‌دانستند که با افعال عباد تحقق می‌یابد. بر خلاف دیگر خوارج، امامشان را امیرالمؤمنین و خودشان را «مهاجرین» نمی‌خواندند، و می‌گفتند که هرگاه تکلیف ساقط شد عالم نیز فانی خواهد شد.
شهادت مخالفانشان را بر دوستانشان جایز می‌دانستند، و می‌گفتند هر که مرتکب «گناه کبیره» شود کافر نعمت است نه کافر ملت.
درباره منافقان می‌گفتند که: ایشان در زمان رسول خدا (ص) موحد بودند، و کافر به گناه کبیره شدند نه کافر به شرک و گفتند: اوامر خداوند در قرآن «عام» است نه «خاص»، و گفتند که جایز استخداوند رسولی را بدون دلیل و معجزه برانگیزد، و بندگان را به آنچه را که بر وی وحی می‌شود مکلف فرماید.
ایشان در مورد ائمه خود به دو حالت کتمان و ظهور قایل بودند، و می‌گفتند ممکن است امامی مدتها در حال کتمان باشد، و در موقع مناسب علنا اظهار امامت کند، در آن هنگام او را «امام البیعه» و امام الظهور خوانند.
عقاید «اباضیه» جز در بعضی از موارد غالبا موافق «اهل سنت و جماعت» است. ایشان مانند آنان معترف به قرآن و سنتباشند، و لیکن به جای «اجماع» قایل به «رای» هستند. گویند خداوند از گناهان صغیره در می‌گذرد، ولی از صاحبان گناهان کبیره جز به توبه در نمی‌گذرد، و بهشت و دوزخ فانی نگردند.
الفرق بین الفرق، ص ۶۱.
مقالات الاسلامیین، ج ۲، ص ۱۲۶، ۱۷۰.

مذاهب الاسلامیین، ج ۱، ص ۸۹، ج ۲، ص ۱۲۶، ج ۳، ص ۱۴۵.
مختصر تاریخ الاباضیه.
الاباضیه فی موکب التاریخ، دو جلد، قاهره، ۱۹۴۶.
ملل و نحل، شهرستانی، ج ۱، ص ۱۲۱.
.E – I (N.E) vol III p ۶۴۸ Al – Ibadiyya
.Al – Ibadiyya

پی‌نوشت:

(۱) مراد از کفر، کفر نعمت است که خوارج «مرتکب کبیره» را کافر نعمت می‌دانند، نه کافر ملت (کافر مطلق)، زیرا از اعتقاد آنان است که: دار مخالفینا من اهل الاسلام دار توحید. یعنی مسکن و دیار مخالفین ما از سایر فرق مسلمین دیار اسلامی است. نیز در عقاید آنان آمده: اجازوا شهادهٔ مخالفیهم علی اولیائهم، شهادت مخالفین خود را علیه اهل مذهب خویش روا دانند.

کتاب: فرهنگ فرق اسلامی ص ۶

نویسنده: دکتر محمدجواد مشکور

چند نکته در مورد اباضیه

مؤسس مذهب اباضیه

قول مشهور میان مورخان و نویسندگان ملل و نحل این است که مؤسس مذهب اباضیه عبد الله بن اباض تمیمی است. تاریخ دقیق ولادت و وفات او روشن نیست، مشهور است که وی عصر معاویهٔ بن ابی سفیان را درک کرده و تا زمان عبد الله مروان (۶۵ – ۸۶) زنده بوده، و در اواخر این دوره وفات کرده است. درباره ولادت او اقوال مختلفی نقل شده است، برخی احتمال داده‌اند که در بخش اول حکومت معاویه به دنیا آمده است (۱) و برخی دیگر تاریخ ولادت او را قبل از آن دانسته‌اند.

عده‌ای از محققان مذهب اباضی نسبت مذهب خود را به عبد الله بن اباض نفی نمی‌کنند، ولی انتساب آن را به جابر بن زید (ابو الشعثاء) ترجیح می‌دهند، و بر آنند که عبد الله در آرا و اعمال خود طبق فتاوای جابر تصمیم می‌گرفته است. (۲) وی در سال هجده هجری در نزدیکی شهر نزوی، مرکز حکومت عمان، به دنیا آمد و در سال ۹۳هجری در بصره وفات کرد. جابر از بسیاری از صحابه کسب دانش کرد و در فقه تالیف بزرگی به نام دیوان جابر داشت که از بین رفته است. و در حدیث، مسندی دارد که از علی بن ابی طالب، ابن عباس، ابو سعید خدری، عایشه، عبد الله بن عمر، ابو هریره، انس بن مالک، و دیگران روایت کرده است. بیشترین روایات او از ابن عباس و عایشه است. (۳)

برخی دیگر از محققان بر آنند که مذهب اباضی در حقیقت دو مؤسس داشته است: یکی، رهبری سیاسی آن را بر عهده داشته، که عبد الله بن اباض است، و دیگری رهبری علمی و فقهی آن را، که جابر بن زید است. نویسنده کتاب «دراسهٔ فی الفکر الاباضی» پس از بیان این مطلب یادآور شده است که حکومت اباضیه در آغاز یک حرکت علمی (کلامی یا فقهی) نبود، بلکه یک حرکت‌سیاسی – مذهبی بود که پس از ماجرای حکمیت‌شکل گرفت و با حکومت اموی موضعی خصمانه داشت و رهبری این حرکت را عبد الله بن اباض بر عهده داشت، زیرا وی از چهره‌های سیاسی – مذهبی شاخص در آن زمان

بود. جابر بن زید، فقط از نظر علمی برجسته و معروف بود، نه از نظر سیاسی. آنگاه که حرکت اباضیه شکل یک مذهب را به خود گرفت، جابر بن زید روش سیاسی عبد الله را تایید کرد و به عنوان رهبری دینی مذهب اباضیه شناخته شد. (۴)

تطورات تاریخی

مذهب اباضیه در قرن دوم هجری در یمن، حضرموت و حجاز منتشر گردید، و عنصر فعال در نشر این مذهب فردی به نام عبد الله بن یحیی ملقب به «طالب الحق» بود. انقلاب او در زمان مروان بن محمد، آخرین خلیفه اموی، اوج گرفت.

در عصر منصور عباسی، (۱۴۰ ه)، معن بن زائده وارد حضرموت شد و فردی را به یابت‌خود در آنجا نصب کرد، ولی مردم حضرموت به رهبری اباضیه او را کشتند. (۵) اباضیه در لیبی و الجزایر نیز تشکیل حکومت دادند و دولت آنان در لیبی بیش از سه سال (۱۴۱ - ۱۴۴ ه) دوام یافت. عبد الله بن رستم نیز دولت‌بنی رستم را در شمال آفریقا تاسیس کرد، که حدود ۱۵۰ سال (۱۴۴ - ۲۹۶ ه) دوام یافت. مرکز آن شهر تاهرت در الجزایر یکی از مراکز مهم مذهب اباضی بود. قلمرو حکومت آنان غالب نواحی الجزایر، و هران، جبال اوراس، نصف تونس جنوبی و اکثر لیبی را شامل می‌شد. (۶)

اباضیه هم اکنون در مناطق مختلف دنیای اسلام سکونت دارند، که مرکز عمده آنان کشور عمان است. عقاید اباضیه به عنوان مذهب رسمی این کشور پذیرفته شده است.

گروههایی از اباضیه در زنگبار (بخشی از تانزانیا) و صحرای بزرگ آفریقا، به ویژه سرزمین میزاب در الجزایر، کوه نفوسه در لیبی، و جزیره جربه در تونس، سکونت دارند. (۷)

عقاید کلامی اباضیه

برخی از نویسندگان معاصر اباضی بر این عقیده‌اند که فرقه اباضیه فقط در دو مسئله، یعنی تخطئه حکمیت و شرط ندانستن قرشی بودن امام، با سایر فرق اسلامی اختلاف نظر دارند، ولی در سایر مسایل با یکی از مذاهب مشهور کلامی هم عقیده‌اند، چنانکه در مسئله صفات خدا، رؤیت، تنزیه، تاویل و حدوث قرآن با معتزله و شیعه توافق دارند، و در مسئله شفاعت‌با معتزله هم عقیده‌اند، و در مسئله قدر و خلق افعال با اشاعره هم رایند. (۸)

قلهاتی مؤلف کتاب «الکشف و البیان» (از علمای سرشناس اباضیه در قرن یازدهم و دوازدهم) (۹) دیدگاه اباضیه را در مقایسه با عقاید فرقه‌های قدریه، معتزله، اهل سنت (اهل حدیث، صفاتیه، اشاعره) و شیعه بیان کرده است.

با قدریه و معتزله در عقاید زیر مخالفند:

۱ - نفی قدر الهی در افعال انسان.

۲ - انکار عمومیت اراده خداوند در افعال ناروا.

۳ - اثبات منزلتی میان ایمان و کفر درباره مرتکبان کبایر.

و در موارد زیر با آنان موافقند:

۱ - عینیت صفات ذاتی خدا با ذات.

۲ - نفی رؤیت‌بصری خداوند در دنیا و آخرت.

۳ - اثبات استحقاق ثواب برای مؤمن، هرگاه مرتکب گناه نشود یا توبه کند.

۴ - اثبات خلود عذاب برای مرتکبان گناهان کبیره که بدون توبه از دنیا می‌روند.

۵ - انکار نص در مسئله امامت.

و با اهل سنت و اشاعره در عقاید زیر مخالفند:

الف: اثبات صفات خبریه بدون تاویل.

ب: اثبات رؤیت‌بصری خدا در قیامت‌برای مؤمنان.

ج: اعتقاد به زیادت صفات ذاتی خداوند بر ذات.

د: اعتقاد به شفاعت در حق مرتکبان کبایر.

ه: عدم خلود مرتکبان کبایر در دوزخ.

ز: شرط قرشی بودن امام.

ح: وجوب اطاعت از امام، هر چند جائر و ستمکار باشد.

و در موارد زیر با آنان موافقند.

الف: اثبات قدر الهی در افعال انسان.

ب: عمومیت اراده خداوند در افعال بشر.

ج: خلق افعال و نظریه کسب.

از آنچه گفته شد می‌توان به موارد موافقت و مخالفت اباضیه با شیعه امامیه نیز پی‌برد، آنان در مسایل زیر با شیعه هم عقیده‌اند:

۱ - عینیت صفات ذاتی خداوند با ذات.

۲ - تاویل و تفسیر صفات خبریه.

۳ - امتناع رؤیت‌بصری خداوند.

و در مسایل زیر با عقاید شیعه مخالفند:

۱ - نص در امامت.

۲ - اعتقاد به شفاعت در حق گنهکاران.

۳ - عدم خلود مرتکبان کبایر در دوزخ.

۴ - ارتکاب گناه کبیره مایه کفر و شرک نخواهد بود.

پی‌نوشتها

۱ - الحرکة الاباضیة فی المشرق العربی، ص ۴۹.

۲ - مختصر تاریخ الاباضیة، ص ۲۸.

۳ - همان، ص ۲۷ - ۲۸، العقود الفضیة، ص ۹۳ - ۱۰۳.

۴ - دراسة فی الفکر الاباضی، ص ۲۲، ۲۶ - ۳۲، ۴۴ - ۴۶.

۵ - الاصول الایمانیة، ص ۳۵۵ - ۳۵۶.

۶ - المنجد فی الاعلام، الرستمیون.

۷ - الاصول الایمانیة، ص ۳۵۷.

۸ - بحوث فی الملل و النحل، ج ۵، ص ۳۰۲ - ۳۰۳.

۹ – برخی وی را از دانشمندان قرن چهارم هجری دانسته‌اند (الاصول الایمانیهٔ)
کتاب: فرق و مذاهب کلامی، ص ۲۸۵
نویسنده: علی ربانی گلپایگانی

فرقه ازارقه

فرقه‌ای از خوارج هستند که نام خود را از پیشوای خویش نافع بن ازرق که ابو راشد کنیه داشت گرفتند و گویند: مخالفان ایشان از اهل قبله مشرکند و هر که به مذهب ایشان در نیاید ریختن خون او و زن و فرزندش جایز است.

پس از کشته شدن نافع، پیروان او با عبیدالله بن ماحوز بیعت کردند و تا شوال سال ۶۶ ه. که در سلبری کشته شد پیشوای ایشان بود.

پس از کشته شدن زبیر بن ماحوز، ازارقه با قطری بن الفجاه که از دلیران زمان خویش بود بیعت کردند. بعد از قتل قطری، ازارقه پراکنده شدند. (۱)

ازارقه سنگسار (رجم) کردن را منکر شدند و خیانت در امانت را روا دانستند و گفتند مخالفان ما مشرکند و ادای امانت ایشان جایز نیست و حد شرعی را درباره کسی که قذف مرد زن دار می‌کرد روا ندانستند، ولی حد شرعی را بر کسانی که قذف زنان شوهردار می‌نمودند جاری می‌کردند.

دست دزد را در بیش و کم می‌بریدند و اندازه‌ای در مال دزدی در نظر نمی‌گرفتند.

ازارقه چون با نافع بن ازرق بیعت کردند او را امیرالمؤمنین خواندند و خوارج عمان و یمامه نیز به ایشان پیوستند.

حجاج بن یوسف، مهلب بن ابی‌صفره را به جنگ ایشان فرستاد و از آنان کشتار بسیار کرد.

ازارقه علی (ع) را کافر شمردند و عبدالرحمن ملجم را در شهید کردن آن حضرت بر حق می‌دانستند.

ایشان خوارجی را که از جنگ با مخالفان خودداری می‌کردند کافر شمردند و ریختن خون اطفال و زنان مخالفان را جایز می‌دانستند و می‌گفتند که اطفال مشرکان در دوزخند و نیز می‌گفتند که جایز است‌خداوند پیامبری بفرستد در حالی که می‌داند پس از نبوتش کافر خواهد شد و جایز است که پیغمبری بفرستد که پیش از نبوتش کافر بوده و از وی گناهان کبیره و صغیره صادر شده باشد و نیز گویند که: مرتکبان کبیره جملگی کافرند و با دیگر کفار به دوزخ اندر افتند.

الفرق بین الفرق، ص ۵۰ – ۵۲.

ملل و نحل، شهرستانی، ص ۱۰۹ – ۱۱۰.

مقالات الاسلامیین، ج ۲، ص ۱۲۶ و ۱۳۷.

شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج ۲، ص ۱۳۶.

۴. E. I (new) vol.۱، p. ۸۳۳ – ۸۳۴.

پی‌نوشت:

(۱) در سال ۶۸ هجری میان خوارج ازرقی، به رهبری زبیر بن ماحوزی، و قطری بن الفجاهٔ، و سپاهیان حجاج بن یوسف که اغلب تحت فرماندهی مهلب (از قبیله ازد) سردار فعال و آزموده خراسان بودند، جنگهایی طولانی و دشواری در جریان بود که از فارس پیوسته به خوزستان و بین النهرین و همچنین به اصفهان و سیستان و کرمان سرایت می‌کرد. اشپولر، تاریخ ایران در

قرون نخستین اسلامی، ترجمه جواد فلاطوری، ص ۳۲.

کتاب: فرهنگ فرق اسلامی ص ۶

نویسنده: دکتر محمدجواد مشکور

فرقه عجارده

از فرق خوارج و پیروان عبدالکریم بن عجرد بودند و او در آغاز پیرو عطیه بن اسود حنفی بود. عجارده بر ده گروه شدند و همه این سخن را متفقند که کودکان هرگاه بالغ گردیدند و به مردی رسیدند باید به اسلام خوانده شوند و یا اسلام را توصیف نمایند و پیش از این باید از آن بیزاری جست.

عجارده با «ازارقه» در یک مورد اختلاف دارند و آن این است که: ازارقه بردن اموال مخالفان را روادانند ولی عجارده گویند: بردن مال هیچ یک از آنان روا نیست مگر این که او را کشته و مالشان را به یغما بریم.

برخی نوشته‌اند: عبدالکریم بن عجرد نخست از یاران ابی‌بیهس بود و سپس با وی مخالفت کرد و سرانجام به حبس افتاد و در زندان بود که دو تن از یارانش میمون و شعیب که با یکدیگر در باب «مشیت‌خداوند» اختلاف کرده بودند برای حکمیت‌به او نامه نوشتند. (شعیبیه).

گویند: عجارده منکر نسبت‌سوره یوسف به قرآن شدند، و گفتند: آن داستان است و نشاید که چنین داستانی در قرآن باشد.

شهرستانی ده فرقه از خوارج را به «عجارده» نسبت می‌دهد از این قرار:

خلفیه، صلتیه، حمزیه، شعیبیه، میمونیه، اطرافیه، جازمیه، ثعالبه، شیبانیه.

الفرق بین الفرق، ص ۵۶.

ملل و نحل شهرستانی، ص ۱۱۵.

التبصیر فی الدین، ص ۳۲.

العقیدة و الشریعة، ص ۱۷۳.

کتاب: فرهنگ فرق اسلامی ص ۳۳۲

نویسنده: دکتر محمدجواد مشکور

سایر فرق

بهائیه و بابیه

مسلک بابیه و بهائیه به طور اجمال

تاریخ پیدایش و پدید آورنده بابیه

مسلک بابیگری در قرن سیزدهم قمری (نوزدهم میلادی) توسط فردی به نام سید علی محمد پدید آمد. وی در اول محرم سال

۱۲۳۵ یا ۱۲۳۶ (۱۸۲۰ میلادی) در شیراز متولد شد و در بیست و هفتم شعبان سال ۱۲۶۶ در تبریز به جرم ارتداد به دار آویخته شد.

بابیه او را «حضرت اعلی» و «نقطه اولی» لقب داده‌اند. وی تحصیل ابتدایی و آموزش اندکی عربی را در شیراز گذراند. سپس پنج‌سال در بوشهر اقامت گزید و به تجارت - که پیشه پدری او بود - اشتغال داشت. در همان ایام که نوجوانی بیش نبود، دست‌به کارهای غیر متعارف می‌زد و به اوراد و طلسمات که حرفه رمالان و افسونگران بود. سخت علاقه‌مند بود. در هوای بسیار گرم تابستان بوشهر هنگام بلندی آفتاب، بر بالای بام می‌ایستاد و برای تسخیر آفتاب اوراد می‌خواند و حرکات مرتاضان هندی را تقلید می‌کرد.

پس از بازگشت از بوشهر به شیراز، کار و کسب را رها کرد و برای کسب علم و سیر و سیاحت رهسپار عراق و حجاز گردید و در کربلا در سلک شاگردان سید محمد کاظم رشتی (۱۲۰۳ - ۱۲۵۹ ق) در آمد. سید کاظم رشتی که از شاگردان شیخ احمد احسایی بود درباره ائمه طاهرین علیهم السلام افکار و عقاید غلو آمیزی داشت و آنان را مظاهر تجسم یافته خدا یا خدایان مجسم می‌انگاشت و می‌گفت‌باید در هر زمانی یک نفر میان امام زمان (عج) و مردم باب و واسطه فیض روحانی باشد. این گونه عقاید توجه سید علی محمد را به خود جلب کرد، و از مریدان خاص وی گردید، و از همانجا بود که فکر دعوی با بیت در ذهن او راه یافت.

پس از فوت سید کاظم رشتی، در سال ۱۲۶۰ ق سید علی محمد نخست ادعای ذکریت و بعد ادعای بابیت (یعنی باب علوم و معارف خدا و راه اتصال به مهدی موعود «عج») و سپس ادعای مهدویت نمود و به تدریج ادعای ثبوت و شارعیت کرد و مدعی وحی و دین جدید گردید، و بالاخره این ادعا را به ادعای نهایی ربوبیت و حلول الوهیت در خود پایان داد.

سرگذشت‌سید باب پس از دعوی بابیت

در آغاز امر هیجده تن از شاگردان سید کاظم رشتی که نزد بابیان به حروف حی (ح ۸، ی ۱۰) مشهورند به باب ایمان آوردند، و هر کدام در نقطه‌ای به تبلیغ مسلک بابیگری پرداخته، جمعی را به آیین او در آوردند. خود باب نیز از عراق به مکه رفت و در آنجا دعوی مهدویت‌خود را آشکار ساخت. سپس به بوشهر بازگشت و در آنجا اقامت گزید. فعالیت‌بابیان، علمای شیعه و نیز حکومت قاجار را نگران ساخت. از این رو به دستور حکمران فارس، باب را از بوشهر به شیراز منتقل کردند، ولی او دست از فعالیتهای تبلیغی خود برنداشت، لذا به دستور حاکم شیراز مجلس مناظره‌ای بین او و علمای شیعه ترتیب داده شد، و او از عقاید خود اظهار ندامت کرد. وی را به مسجد بردند و او در جمع مردم دعاوی خود را تکذیب و استغفار کرد.

اما پس از چندی بار دیگر همان ادعا را تکرار و تبلیغ می‌کرد. از این رو، او را دستگیر و زندانی کردند، و پس از مدتی از شیراز به اصفهان منتقل گردید و از آنجا وی را به آذربایجان بردند و در قلعه چهریق - نزدیک ماکو - زندانی کردند (۱۲۶۳ ق). سپس از آنجا وی را به تبریز بردند و در حضور ناصر الدین میرزا (ولیعهد ناصر الدین شاه) در مجلس علما محاکمه کردند و سرانجام به جرم ارتداد از دین و افساد در میان مؤمنین به دار آویخته شد (۱۲۶۶ ق).

تالیفات باب

نخستین تالیف وی کتابی است در تفسیر سوره یوسف که بابیان آن را «قیوم الاسماء» می‌خوانند. از دیگر کتابهای مشهور او مجموعه الواح وی خطاب به علما و سلاطین و کتاب صحیفه بین الحرمین است که بین مکه و مدینه نوشته شده است. «بیان»،

مشهورترین کتاب او به عربی و فارسی است. سبک تالیف او مخلوطی از عربی و فارسی است، و عربی نویسی او غالبا نویسی او غالبا با موازین نحو و دستور زبان مطابقت ندارد. نزد با بیان این کتاب به صورت کتاب وحی و شریعت و احکام آسمانی تلقی می‌شود.

در باب چهارم از واحد ششم کتاب بیان آمده است: در چهار منطقه نباید کسی جز بابی وجود داشته باشد: در فارس، خراسان، آذربایجان و مازندران.

در باب هیجدهم از واحد هفتم آمده است: اگر کسی دیگری را محزون سازد، واجب است که نوزده مثقال طلا به او بدهد. و اگر ندارد. نوزده مثقال نقره بدهد.

در باب پانزدهم از واحد هشتم آمده است: بر هر کس از پیروان باب واجب است که برای طلب اولاد ازدواج کند، اما اگر زن کسی باردار نشد، حلال استبرای حامله شدن او از یکی از برادران بابی خود یاری بگیرد، نه از غیر بابی.

در باب چهارم از واحد هشتم آمده است: هر چیزی بهترین آن متعلق به نقطه (یعنی خود باب) و متوسط آن متعلق به حروف حی (هیجده تن یاران باب) بوده و پست‌ترین آن برای بقیه مردم است.

میرزا حسینعلی بهاء و مسلک بهائیه

میرزا حسینعلی در سال ۱۲۳۳ ق در دهکده‌ای از توابع نور مازندران متولد شد و در حوالی سال ۱۳۱۰ ق در عکا در اثر بیماری درگذشت و در همانجا به خاک سپرده شد.

تحصیلات مقدماتی و خواندن و نوشتن و مقداری عربی را - طبق سنت رایج زمان - آموخت. سپس به خدمت دولت در سمت منشیگری و دیوان در آمد، و پس از چندی به حلقات درویشان پیوست و مانند آنها زلف و گیسوی بلند گذاشت و لباس قلندری بر تن کرد.

با ظهور غوغای باب، میرزا حسینعلی و برادر ناتنی‌اش یحیی صبح ازل و تنی چند از خاندانش به باب پیوستند، و پس از اعدام باب، یحیی صبح ازل دعوی جانشینی او را کرد. میرزا حسینعلی در آغاز تسلیم او شد. اما پس از مدتی، رقابتبا برادر را آغاز کرد و نخست ادعای «من یظهره اللهی» - که در سخنان باب آمده بود کرد و به تدریجبر ادعاهای خود افزود تا به ادعای رسالت و شارعیت و حلول خدا در او رسید و خود را الهیکل الاعلی نامید (انا الهیکل الاعلی) و مدعی شد که سید علی محمد باب زمینه‌ساز و مبشر ظهور وی بوده است.

سفارتخانه‌های خارجی - خصوص روس - با صراحت از برادرش حمایت می‌کردند و دولت را از تصمیم شدید علیه آنها تهدید می‌کردند.

سرانجام با فشار علمای اسلامی و مسلمانان، حکومت وقت مجبور شد در سال ۱۲۶۹ ق آن دو را با جمعی از پیروان آنها به بغداد تبعید کند. عراق در آن زمان - به سان بسیاری از مناطق اسلامی - تحت‌حکومت مرکزی عثمانی اداره می‌شد. پس از مدتی که کشمکش میان دو برادر بر سر رهبری با بیان و درگیری طرفداران آنان بالا گرفته بود، دولت عثمانی هر دو را به دادگاه کشاند، و دادگاه حکم تبعید آن دو را دو نقطه دور دست و جدا از هم صادر کرد، از این رو، یحیی صبح ازل با خاندان و پیروانش به قبرس و حسینعلی بهاء و طرفدارانش به عکا در سرزمین فلسطین اسکان داده شدند، ولی تکفیر و تبلیغ علیه یکدیگر را هرگز رها نکردند.

در این ایام بود که اطرافیان صبح ازل به فرقه «ازلیه» و پیروان میرزا حسینعلی به فرقه «بهائیه» نامیده شدند و آنهایی که به این

دو برادر ملحق نشدند، به نام قبلی «بابی» باقی ماندند.
سرانجام در این کشمکش میرزا حسینعلی که بیشتر مورد حمایت ایادی استعمار بود غلبه یافت و ازلیه به دست فراموشی سپرده شدند.

عباس افندی و شوقی افندی

پس از مرگ میرزا حسینعلی همه چیز راه فراموشی و سکوت پیش گرفت. بابی‌ها کم کم محو و فراموش می‌شدند، و بهاییها در حالت صبر و انتظار به سر می‌بردند، تا اینکه پسر ارشد میرزا حسینعلی به نام عباس افندی که عبد البهاء لقب گرفت، به تجدید آن پرداخت. وی در سال ۱۸۴۴ م. متولد و در سال ۱۹۲۱ م. در گذشت.
عباس افندی در محیط حکومت عثمانی و داخل ایران مجالی برای فعالیت‌خود نمی‌یافت. بدین جهت در سال ۱۹۱۱ م. به اروپا مسافرت کرد و به جای روسیه با انگلستان و سپس آمریکا رابطه ویژه‌ای برقرار کرد، و در جریان جنگ جهانی اول (۱۹۱۴) خدمات زیادی برای انگلستان انجام داد، و پس از پایان یافتن جنگ، به پاس این خدمات، طی مراسمی لقب سر (Sir) و نشان نایت هود (Knight Hood) که بزرگترین نشان خدمتگزاری به انگلیس است، به وی اعطا شد. بدین صورت بهائیگری به عنوان ستون پنجم و یکی از ابزار سیاست استعماری انگلیس - و نیز آمریکا - مبدل شد.
از پیروان عباس افندی به «بابیه بهائیه عباسیه» تعبیر می‌شود.
پس از مرگ عبد البهاء، رهبری بهائیان به دست‌شوقی افندی - نوه دختری میرزا حسینعلی - افتاد که تا سال ۱۹۵۷ م. ادامه یافت. پس از مرگ او، گروه نه نفری بیت العدل - که مرکز آن در حیفای اسراییل قرار دارد - بهائیان و بهائیگری را اداره می‌کند، هر چند در واقع دستهای مرموز استعمار دست اندرکاران بهائیت‌اند.

نوشته‌های میرزا حسینعلی

در میان نوشته‌هایی که از پراکنده‌گویی‌های میرزا حسینعلی بهاء جمع آوری شده، دو اثر از دیدگاه بهاییان به گونه‌ای به عنوان کتاب شریعت و وحی تلقی می‌شود: یکی کتاب «ایقان» به زبان فارسی است که به گمان آنان در بغداد بر او وحی شده است، و دیگری کتاب «اقدس» به زبان عربی مخلوط و دست و پا شکسته که می‌پندارند در عکابر او نازل شده است (و یا خود که تجسمی از خداوند بود بر خود نازل نمود!).
مکاتیب یا نوشته‌های دیگر بی محتوا به نامهای کلمات مکنونه، هفت وادی، کتاب مبین، سؤال و جواب و امثال آن نیز به او نسبت داده شده است.

دعوی الوهیت میرزا حسینعلی

در کتاب اقدس (ص ۱) خود را منبع وحی و تجلی خدا معرفی کرده، مدعی می‌شود که خداوند خلقت و تدبیر جهان را به او سپرده است. و در کتاب مبین (ص ۲۲۹) می‌گوید: لا اله الا انا المسجون الفرید! و در کتاب ایام تسعه (ص ۵۰) درباره روز تولد خود می‌گوید: «فیا حبذا هذا الفجر الذی فیه ولد من لم یلد و لم یولد»! و در کتاب ادعیه محبوب (ص ۱۲۳) بهائیان در دعای سحر می‌خوانند: الهی تو را به حق ریش جنبانت قسم می‌دهم...!
در یکی از قصاید میرزا حسینعلی آمده است:

کل الالوه من رشح امری تالهت
و کل الربوب من طفح حکمی تربت

ادعای نسخ شریعت اسلام

عقیده عمومی بهائیان این است که با ظهور باب و بهاء شریعت اسلام الغا گردید و دوره رسالت محمد مصطفی صلی الله علیه و اله سپری شده است، و این دوره، دوران زمامداری جمال اقدس الهی و آیین اوست، ولی بعد از او نیز خداوند بارها بر زمین هبوط و تجلی خواهد کرد، به اعتقاد آنان پس از حضرت محمد صلی الله علیه و آله نخست‌باب و پس از او حسینعلی بهاء به عنوان ظهور الهی به عالم آمدند و لا اقل تا هزار سال دیگر ظهور الهی در عالم نخواهد بود.

عبادت و احکام در مسلک بهائیه

۱ – نماز در آیین بهایی نه رکعت است که به صورت انفرادی در صبح و ظهر و شام بر هر بالغی واجب است. و قبله آنها شهر عکاست که قبر میرزا حسینعلی بهاء در آن واقع شده است. برای نماز وضو نیز لازم است، ولی اگر کسی آب برای وضو نداشته باشد، به جای وضو پنج‌بار می گوید: «بسم الله الاطهر الاطهر». و جز در نماز میت، نماز جماعت ندارند.
۲ – روزه آنان یک ماه به مقدار نوزده روز است، زیرا در اصطلاح آنان هر ماه نوزده روز و هر سال نوزده ماه دارد و مجموع ایام سال ۳۶۱ روز است. آخرین روز ماه روزه آنها مصادف با عید نوروز است.
۳ – حج آنها زیارت خانه‌ای است که در شیراز که سید علی محمد باب در آن متولد شده، یا خانه‌ای که میرزا حسین علی بهاء الله در مدت اقامت‌خود در عراق در آن زندگی می‌کرد، و برای آن وقت‌خاصی مقرر نشده است.
۴ – هر مرد فقط می‌تواند یک زن داشته باشد، در کتاب اقدس ازدواج با دو زن با رعایت عدالت جایز دانسته شده است. ولی عبد البهاء در تفسیر آن گفته است چون شرط عدالت هیچ گاه تحقق نمی‌یابد، پس در واقع در ازدواج تعدد راه ندارد. و ازدواج با زن پدر حرام است و با دختر و خواهر و سایر اقربا جایز است.
۵ – تمام اشیا پاک است، حتی امثال بول و غائط و سگ و خوک و...
۶ – در آیین بهائیت‌سهم ارث پسر و دختر مساوی است، چنانکه سن بلوغ آنها هم یکسان است (یعنی پانزده سالگی).
۷ – مراکز مهم اجتماعات رسمی آنها یکی «حظیرة القدس» (در عشق آباد) و دیگری «مشرق الاذکار» در نزدیک شیکاگو (آمریکا) است. (۱)

پی‌نوشتها

۱ – در تنظیم این درس از کتابهای زیر استفاده شده است:
دایرة المعارف تشیع، ج ۳، ص ۴ – ۵، ابطال تحلیلی بابیگری، بهایی گری، قادیانیگری، ص ۴۰ – ۸۵، ذیل الملل و النحل، ص ۴۱ – ۵۶، تاریخ الفرق الاسلامیة، ص ۲۱۷ – ۲۲۲، شیخیگری، بابیگری.
کتاب: فرق و مذاهب کلامی، ص ۳۳۷
نویسنده: علی ربانی گلپایگانی

بهائیت

بهائیت، فرقه‌ای منشعب از آیین بابی، که خود برخاسته از مکتب شیخی است. این مکتب تفسیری فلسفی، عرفانی و باطنی از تشیع است، بنابراین بهائیت را به رغم منابع بهائی نمی‌توان دین مستقل خواند.

بنیانگذار آیین بهائی، میرزا حسینعلی نوری معروف به بهاء الله است، و این آیین نیز نام خود را از همین لقب برگرفته است. پدرش، میرزا عباس نوری معروف به میرزا بزرگ، از مستوفیان و منشیان عهد محمدشاه قاجار و بویژه مورد توجه خاص قائم مقام فراهانی بود و بعد از قتل قائم مقام از مناصب خود بر کنار شد و به نور رفت (قائم مقام، ۱۳۵۶ ش، ص ۱۹ ۲۵، همو، ۱۳۵۷ ش، بخش ۱، ص ۳۷۶، نبیل زرندی، ص ۸۸ ۸۹).

میرزا حسینعلی در ۱۲۳۳، در تهران به دنیا آمد و مانند برادرانش آموزشهای مقدماتی ادب فارسی و عربی را زیر نظر پدر و معلمان و مربیان گذراند. در زمان ادعای بابیت سید علی محمد شیرازی، در جمادی الاولی ۱۲۶۰، او جوانی ۲۸ ساله و ساکن تهران بود که در پی تبلیغ نخستین پیرو باب، ملا حسین بشرویه‌ای معروف به «باب الباب»، در شمار نخستین گروندگان به باب درآمد و از آن پس یکی از فعالترین افراد بابی شد و به ترویج بابیگری، بویژه در نور و مازندران، پرداخت. برخی از برادرانش، از جمله میرزا یحیی معروف به «صبح ازل»، نیز بر اثر تبلیغ او به این مرام پیوستند. میرزا یحیی سیزده سال از حسینعلی کوچکتر بود (نبیل زرندی، ص ۸۵، ۸۸، ۹۱، حاجی میرزاجانی کاشانی، مقدمه براون، ص لج).

از مشهورترین اقدامات میرزا حسینعلی در آن زمان، به نوشته منابع بهائی (از جمله نبیل زرندی، ص ۲۵۹ ۲۶۰)، طراحی نقشه آزادی قرة العین که در قزوین به اتهام همکاری در به شهادت رساندن ملا محمد تقی برغانی (برغانی، آل) زندانی بود و نقش جدی و مؤثرش در اجتماع شماری از بابیان در واقعه بدشت بود. این اجتماع بعد از دستگیری و تبعید باب به قلعه چهریق در ماکو و به انگیزه تلاش برای رهایی وی از زندان برپا شد. میرزا حسینعلی با توجه به توانایی مالی و فراهم کردن امکانات اقامت طرفداران باب در بدشت (حاجی میرزاجانی کاشانی، ص ۲۴۰ ۲۴۱)، جایگاهی معتبر نزد اجتماع کنندگان یافت. در همین اجتماع بود که سخن از نسخ شریعت اسلام رفت و قرة العین «بدون حجاب، با آرایش و زینت» به مجلس وارد شد و حاضران را مخاطب ساخت که امروز «روزی است که قیود تقالید سابقه شکسته شد» (نبیل زرندی، ص ۲۷۱ ۲۷۳). شماری از افراد آن اجتماع، به تعبیر برخی منابع بهائی «این طور تصور کردند که حریت مضره را پیشه خویش سازند و از حدود آداب تجاوز کنند» (همان، ص ۲۷۴ ۲۷۵). علاوه بر آن، هر یک از گردانندگان لقبی جدید و دارای جنبه معنوی پیدا کرد، محمد علی بارفروشی به قدوس، قرة العین به طاهره و میرزا حسینعلی به بهاء الله ملقب شدند (همان، ص ۲۶۹ ۲۷۰). در بازگشت بابیان از بدشت، در شعبان ۱۲۶۴، روستاییانی که برخی از گزارشهای آن اجتماع را شنیده بودند، در قریه نیالا به آنان حمله کردند و میرزا حسینعلی به سختی از این غائله نجات یافت. برخی منابع بهائی، این برخورد را به «غضب الهی» در نتیجه رفتار غیر اخلاقی بابیها در بدشت تعبیر کرده‌اند (همان، ص ۲۷۵).

در همان اوان (سال ۱۲۶۵)، شورش بابیها در قلعه شیخ طبرسی مازندران روی داد و میرزا حسینعلی همراه با برادرش، یحیی، و جمعی دیگر قصد پیوستن به بابیهای قلعه طبرسی را داشت، ولی در آمل دستگیر و زندانی و سپس روانه تهران شد (حاجی میرزاجانی کاشانی، ص ۲۴۲ ۲۴۳، نبیل زرندی، ص ۳۴۵ ۳۵۳). به فاصله اندکی، شورش بابیها در نیریز پیش آمد و با کشته

شـدن سـید یحیی دارابی، ملقب به وحیـد، در شـعبان ۱۲۶۶ خـاتمه یـافت. این شورشـها و چنـد حـادثه دیگر مقارن با نخستین سالهای سلطنت ناصرالدین شاه قاجار بود.

قرائن تـاریخی حاکی است که برخی از این شورشـها ریشه اعتقادی و زمینه اجتماعی و تاریخی داشـته و بویژه از اعتقاد شـیعی ظهور امام زمان متأثر بوده است، هر چنـد گفته می‌شود که سـردمداران آنها غالبا در جهت جامه عمل پوشانـدن به دسـتورهای باب به این اقدامها دست زدند. او در کتاب بیان فارسـی پنج استان ایران را مختص پیروان خویش اعلام کرده و حضور کافران به بیان را در این مناطق حرام خوانـده بود. در هر حال، میرزا تقی خان امیر کبیر، صـدر اعظم وقت، تصـمیم به سـرکوب قطعی ایـن قیامهـا گرفت، از اینرو در ۲۷ شعبان ۱۲۶۶، به دسـتور او سـید علی محمـد باب در تبریز اعـدام شد. به نوشـته منابع بابی و بهائی، باب بعد از شـنیدن سـرانجام قیام قلعه شـیخ طبرسی، که بر اثر آن بیشتر پیروان اولیه‌اش، از جمله ملا حسین بشرویه‌ای و محمد علی بارفروشـی، کشته شده بودند، بی‌اندازه محزون بود و حتی «از شدت حزن برای مدت شش ماه» از نوشتن و به تعبیر منابع بهائی: «نزول وحی» بازمانـد (نبیل زرنـدی، ص ۳۹۳، ۴۱۸ ۴۲۰، حـاجی میرزاجانی کاشانی، ص ۲۰۸)، اما گزارش منابع بابی و بهائی نسـبت به جانشـینی او یکسان نیست. حاجی میرزاجانی کاشانی (ص ۲۳۸، ۲۴۴) بعد از شـرح اندوه باب در کشته شدن یارانش، به «نوشـتجات» میرزا یحیی (برادر میرزا حسینعلی) که در همان ایام به باب رسیده بود اشاره کرده و نوشته است که باب بعـد از خوانـدن این نامه‌ها مسـرور شـد و سـپس وصـیت‌نامه‌ای برای یحیی فرسـتاد و در آن «نص به وصایت و ولایت فرمود» (برای تصویر این وصـیت نامه و توضیح آن رجوع کنید به: باب، ص ب پ، ۱ ۱۰). کنت دوگوبینو، وزیر مختار فرانسه در ایران، نیز که در آن سالهـا در ایران بوده و جزئیـات وقـایع بابیـان را ثبت کرده، میرزا یحیی را جانشـین باب دانسـته و تأکید کرده است که این جانشینی، بدون سابقه و مقدمه صورت گرفت و بابیها نیز آن را پذیرفتند (حاجی میرزاجانی کاشانی، مقدمه براون، ص له). خواهر میرزا حسـینعلی، عزیه خـانم، نیز که خود از بابیهـا بود، در کتـابی به نـام تنبیه النائمین (ص ۳ ۴، ۲۸ ۳۲) همین نظر را تأیید کرده است. در برابر، نبیل زرندی (ص ۴۱۹ ۴۲۲) از یک سیاح یاد کرده که به دستور باب برای ادای احترام به کشته شدگان قلعه طبرسی، به مازندران و از آنجا به تهران نزد میرزا حسینعلی رفت و هنگام مراجعت، میرزاحسینعلی نامه‌ای به نام برادرش میرزا یحیی برای باب فرستاد، و او بی‌درنگ پاسخ داد. در این پاسخ، به میرزا یحیی توصیه شده بود که در سایه برادر بزرگتر قرار گیرد و در آن «کوچکترین اشـاره‌ای به مقام موهومی که میرزا یحیی و اتباعش قائل بودنـد، وجود نـداشت».

عبدالبهاء، فرزند میرزا حسینعلی، در مقاله شخصی سیاح (ص ۶۷ ۶۸) از زبان سیاحی موهوم گزارش داده که گزینش یحیی به جانشـینی باب، از طراحیهای میرزا حسـینعلی بوده است «که افکار متوجه شـخص غایبی شود و به این وسیله بهاء الله محفوظ از تعرض نـاس مانـد» (دربـاره منشأ اختلاف این گزارشـها و میزان اعتبار متون تاریخی بابی و بهائی در این زمینه رجوع شود به: حـاجی میرزاجـانی کاشانی، مقـدمه براون، ص لـج لز، محیط طباطبایی، گوهر، سال ۳، ش ۵، ص ۳۴۳ ۳۴۸، ش ۶، ص ۴۲۶ ۴۳۱، ش ۹، ص ۷۰۰ ۷۰۶، سال ۴، ش ۲، ص ۱۱۳ ۱۲۰، ش ۳، ص ۲۰۰ ۲۰۸، ش ۴، ص ۲۸۲ ۲۹۱). محیط طباطبایی به استناد گزارشـهای تـاریخی و برخی قرائن دیگر اظهار کرده که اساسا موضوع «وصایت» برای باب مطرح نبوده و رهبری بابیها بعـد از او به شیخ علی ترشیزی معروف به عظیم رسید و همو بود که بابیها را به منظور اجرای نقشه قتل ناصر الدین شاه قاجار به تهران فراخواند (گوهر، سال ۶، ش ۳، ص ۱۷۸ ۱۸۳، ش ۴، ص ۲۷۱ ۲۷۷).

در هر حال، بنابر بیشتر منابع، بعـد از اعدام باب، عموم بابیه به جانشـینی میرزا یحیی که باب او را «من یعدل اسـمه اسم الوحید» خطاب کرده بود معتقـد شدنـد و چون در آن زمان یحیی بیش از نوزده سال نداشت، میرزا حسـینعلی زمام کارها را در دسـت گرفت. نقش فعال میرزا حسـینعلی در اقدامات بابیان و تصـمیم جدی امیر کبیر برای فرونشاندن قیامها و شورشهای آنها موجب

شد که وی از میرزا حسینعلی بخواهد ایران را به قصد کربلا ترک کند، و او در شعبان ۱۲۶۷ به کربلا رفت (نبیل زرندی، ص ۵۸۰، ۵۸۴ ۵۸۵)، اما چند ماه بعد، پس از برکناری و قتل امیر کبیر، در ربیع الاول ۱۲۶۸، و صدارت یافتن میرزا آقاخان نوری، به دعوت و توصیه شخص اخیر به تهران بازگشت.

در شوال ۱۲۶۸، حادثه تیراندازی دو تن از بابیان به ناصرالدین شاه پیش آمد و بار دیگر به دستگیری و اعدام بابیها انجامید (همان، ص ۵۹۰ ۵۹۲). از نظر حکومت مرکزی، قرائن و شواهدی برای نقش میرزا حسینعلی نوری در طراحی این سوء قصد وجود داشت و به دستگیری او اقدام شد (زعیم الدوله تبریزی، ص ۱۹۵). برخی منابع بابی (عزیه خانم نوری، ص ۵ ۶) این نسبت را تأیید می‌کنند، اما منابع بهائی عموما منکر آن‌اند. خود او نیز در نامه معروف به لوح شیخ (ص ۱۵ ۱۶) از مداخله در این کار تبری جسته و حتی ادعا کرده که در زندان به احوال و حرکات حزب بابی می‌اندیشیده و قصد اصلاح و تهذیب آنان را داشته است. با اینهمه، بهاء الله احتمالاً به منظور مصون ماندن از تعقیب و دستگیری، که چه بسا به اعدامش می‌انجامید، مدتی در مقر تابستانی سفارت روس در زرگنده شمیران به سربرد و بنابر منابع بهائی، به رغم اصرار سفیر روس بر ادامه اقامت وی در آنجا و امتناع از تسلیم او به نمایندگان شاه، سرانجام سفیر از وی خواست که به خانه صدر اعظم برود و «ضمنا از مشار الیه [میرزا آقاخان نوری، صدر اعظم] به طور صریح و رسمی خواستار گردید امانتی را که دولت روس به وی می‌سپارد در حفظ و حراست او بکوشد» (شوقی افندی، قرن بدیع، ج ۱، ص ۳۱۸)، «و اگر آسیبی به بهاء الله برسد و حادثه‌ای رخ دهد»، شخص صدر اعظم مسئول سفارت روس خواهد بود (نبیل زرندی، ص ۵۹۳). توجه خاص سفیر روس به سرنوشت باب و بابیان، موجب شد که وی بعد از تسلیم میرزا حسینعلی به صدر اعظم، همچنان مراقب کار باشد و با پیگیری موضوع و «پیغام شدید»، موجبات رهایی او را از زندان فراهم آورد. میرزا حسینعلی به دستور حکومت ایران، باید تهران را به مقصد بغداد ترک می‌گفت. سفیر روس از وی خواست «که به روسیه برود و دولت روس از او پذیرایی خواهد نمود»، اما او نپذیرفت، هنگام سفر تبعید نیز نماینده‌ای از سوی سفارت روس همراه کاروان بود (همان، ص ۶۱۱ ۶۱۲، ۶۱۷ ۶۱۸، شوقی افندی، قرن بدیع، ج ۲، ص ۴۸، نیز نجفی، کتاب دوم، ص ۶۲۲ ۶۳۱). بابیان دیگر نیز ناگزیر از ترک تهران و رفتن به بغداد شدند.

منابع بهائی توجه دولت روس به سرنوشت میرزاحسینعلی نوری را با علاقه خاص دختر سفیر روس به مشار الیه پیوند می‌دهند (نبیل زرندی، ص ۵۹۴). این ادعا با سیر تاریخی وقایع سازگار نیست، چرا که پس از رسیدن به بغداد، میرزا حسینعلی نامه‌ای به سفیر روس نگاشت و از وی و دولت روس جهت این حمایت قدردانی کرد. سالها بعد نیز در لوحی خطاب به نیکلاویچ الکساندر دوم به این کمک سفیر روس اشاره و از دولت روس سپاسگزاری کرد (آثار قلم اعلی، ج ۱، ص ۷۶، شوقی افندی، قرن بدیع، ج ۲، ص ۴۹).

وجود چنین مواردی در مکتوبات و نامه‌های میرزا حسینعلی و اخلاف او سبب شده است که موضوع ارتباط دول استعماری با آیینهای بابی و بهائی یکی از مسائل جدی و پر مناقشه تاریخ بهائیت شود. علی رغم ادعای برخی ردیه‌های موجود، سند متقنی در مورد اینکه دولتهای استعماری پدیدآورنده آیینهای بابی و بهائی باشند در دست نیست. تاریخ تکوین این دو مذهب، بیش از هر چیز، دگراندیشی فرقه‌ای در درون مکتب شیخی و تنشهای اعتقادی، سیاسی و تاریخی را به عنوان موجد و مسبب اصلی آنها به ذهن متبادر می‌کند، ولی در علاقه دول استعماری به پیگیری حوادث آنها، و گاهی دخالت آشکار در سیر تحولات این آیینها از جمله فشار سیاسی دولت روس برای حفظ جان میرزا حسینعلی نوری نیز هیچگونه شکی وجود ندارد. موارد دیگری از این علاقه دول استعماری، در منابع بهائی و غیر بهائی گزارش شده است، از جمله در ۱۲۷۸، سر آرنولد باروز کمبال (۱)، جنرال قنسولی دولت انگلستان، با میرزا حسینعلی در بغداد ملاقات و قبول حمایت و تابعیت دولت انگلیس و

مهاجرت به هند استعماری یا هر نقطه دیگری را به او پیشنهاد کرد (شوقی افندی، قرن بدیع، ج ۲، ص ۱۲۵ ۱۲۶). نظیر همین تقاضا را نایب کنسول فرانسه در ایامی که وی در ادرنه بود از او داشت و از وی خواست که تابعیت فرانسه را بپذیرد تا مورد حمایت و تقویت قرار گیرد (آیتی، ۱۳۴۲، ج ۱، ص ۳۸۰ ۳۸۱). نامق پاشا، والی بغداد، نیز که گاه به جذب ایرانیان مخالف دولت بی‌میل نبود، با میرزا حسینعلی به غایت احترام رفتار می‌کرد و به تذکرات دولت ایران اعتنایی نداشت (شوقی افندی، قرن بدیع، ج ۲، ص ۱۲۶ ۱۲۷). در ایام اقامت او و بابیها در عراق و استانبول، برای ایشان مقرری نیز تعیین شده بود که بعدها میرزا حسینعلی از اینکه قبول شهریه از دولت نموده بود، اظهار پشیمانی می‌کرد (نوری، مجموعه الواح مبارکه، ص ۱۵۹، درباره مقرری میرزا حسینعلی و برادرش در عثمانی رجوع شود به: مامقانی، ص ۳۸۳ ۳۸۴).

پس از تبعید میرزا حسینعلی به بغداد، این شهر و شهرهای کربلا و نجف مرکز ثقل فعالیتهای بابیان شد و روز به روز بر جمعیت ایشان افزوده می‌شد. میرزا یحیی نیز که عموم بابیان او را جانشین بلا منازع باب می‌دانستند و در هنگام تیراندازی به شاه در نور بسر می‌برد، توانسته بود با لباس درویشی و عصا و کشکول، مخفیانه به بغداد برود (میرزا آقا خان کرمانی و روحی، ص ۳۰۱، حاجی میرزاجانی کاشانی، مقدمه براون، ص لح لط، قس نبیل زرندی، ص ۶۱۳). او چهار ماه زودتر از بهاء الله به بغداد رسید (قس نوری، لوح شیخ، ص ۱۲۳) اما بنابر روش سابق، اکثر اوقات را در خفا می‌گذراند و میرزا حسینعلی عملا رهبری بابیان را در دست داشت. این موقعیت از یک سو و بروز برخی ادعاها در میان بابیها از سوی دیگر، سبب شد که میرزا حسینعلی گهگاه نزد خاصان خویش داعیه‌هایی را مطرح کند و به تصرف مسند ریاست بابیان بیندیشد، اما بعضی از قدمای بابیه رفتار ریاست‌طلبانه و تمهیدات او را برای کنار زدن برادرش دریافتند و موضوع را به میرزا یحیی گوشزد کردند و در نتیجه آن، میرزا حسینعلی بغداد را ترک گفت و با نام مستعار «درویش محمد» به مدت دو سال، در جبال سلیمانیه عراق، در میان دراویش نقشبندیه و قادریه زیست (میرزا آقا خان کرمانی و روحی، ص ۳۰۲، عزیه خانم نوری، ص ۱۱ ۱۲، عبد البهاء، مقاله شخصی سیاح، ص ۶۸ ۷۱، شوقی افندی، قرن بدیع، ج ۲، ص ۱۱۶ ۱۱۷). سرانجام نیز با نوشتن نامه «عریضه» ای ترحم‌انگیز برادر را بر سر مهر آورد و به تعبیر خودش «از مصدر امر حکم رجوع صادر شد» (نوری، ایقان، ص ۱۹۵) و در حدود ۱۲۷۴ به بغداد بازگشت (میرزا آقا خان کرمانی و روحی، همانجا، عبد البهاء، مقاله شخصی سیاح، ص ۶۹، عزیه خانم نوری، ص ۱۱ ۱۳).

بعد از بازگشت به بغداد، میرزا حسینعلی همچنان خود را مطیع برادرش می‌دانست و در ۱۲۷۸ کتاب ایقان را در اثبات دعاوی باب نوشت و بر انقیاد خود نسبت به جانشین او (یحیی، کلمه مستور) تأکید کرد (نوری، ایقان، همانجا، در چاپهای بعدی، «کلمه مستور» به «کلمه علیا» تغییر یافته است).

موضوع دیگری که در سالهای اقامت با بیان در بغداد (۱۲۶۹ ۱۲۷۹) روی داد، دعوی «من یظهره اللهی» چند تن از آنان بود. «من یظهره الله» (کسی که خدا او را آشکار می‌کند) عنوانی است که باب، بعد از ادعای شریعت جدید و تألیف کتاب بیان، برای «موعود بیان» انتخاب کرد. او در کتاب بیان فارسی، خود را مبشر این موعود خوانده و پیروانش را به ایمان آوردن به این مظهر جدید، که به مراتب اعظم و اشرف از ظهور خود اوست، سفارش و تأکید کرده بود که «وقت ظهور من یظهره الله را جز خداوند کسی عالم نیست» (حاجی میرزاجانی کاشانی، مقدمه براون، ص ل لج، به نقل از جاهای متعدد بیان فارسی). با اینهمه، از تعبیرات وی بر می‌آید که زمان تقریبی دو هزار سال را در نظر داشته است، بویژه آنکه ظهور آن موعود را به منزله نسخ بیان می‌دانسته است. اما شماری از سران بابیه به این موضوع اهمیت ندادند و چه بسا با توجه به سستی و ناتوانی میرزا یحیی در اداره امور، و به انگیزه‌های دیگر، خود را «موعود بیان» خواندند. به نوشته میرزا آقا خان کرمانی و شیخ احمد روحی

(ص ۳۰۳) «کار به جایی رسید که هر کس بامدادان از خواب پیشین بر می‌خاست، تن را به لباس این دعوی می‌آراست» و به نوشته شوقی افندی، سومین رهبر بهائیان، فقط در بغداد بیست و پنج نفر این مقام را ادعا کردند (نیز رجوع شود به: عزیه خانم نوری، ص ۴۲ ۴۳). بیشتر این مدعیان با طراحی میرزا حسینعلی و همکاری میرزا یحیی یا کشته شدند یا از ادعای خود دست برداشتند.

حضور بابیان در عراق بویژه در کربلاـ و نجف، مشکلات دیگری نیز آفرید. به نوشته برخی منابع بهائی (شوقی افندی، قرن بدیع، ج ۲، ص ۱۰۶ ۱۰۷) در عراق شیوه بابیان این بود که شبهای تار، به دزدیدن ملبوس و نقدینه و کفش و کلاه زوار اماکن مقدسه بپردازند، و به تعبیر میرزا حسینعلی «در اموال ناس من غیر اذن تصرف می‌نمودند و نهب و غارت و سفک دماء را از اعمال حسنه می‌شمردند» (اشراق خاوری، ۱۳۲۷ ش، ج ۷، ص ۱۳۰). علاوه بر آن، در میان خود بابیها نیز بازار آشوبگری و آدمکشی رونق داشت و برخی منابع بابی از دخالت میرزا حسینعلی در این فجایع خبر داده‌اند (عزیه خانم نوری، ص ۱۵ ۱۶)، برای فهرست کتابهای پیروان باب از گزارش کارهای میرزا حسینعلی در عراق رجوع شود به: عزیه خانم نوری، مقدمه ناشر، ص ۲ ۴). به نوشته ادوارد براون (حاجی میرزاجانی کاشانی، مقدمه، ص ما) بر اثر کثرت جنگ و جدال که هر روزه ما بین بابیان و مسلمانان دست می‌داد، از دست ایشان بنای شکایت گذاردند، دولت ایران نیز نگران آشوبگری بابیها بود، از اینرو از دولت عثمانی خواست که بابیها را از بغداد انتقال دهد و دولت عثمانی برای خاتمه دادن به این نزاعها، که لا ینقطع در عراق عرب روی می‌داد، در اوایل ۱۲۸۰ آنان را از بغداد به استانبول و بعد از چهار ماه به ادرنه کوچ داد. گفتنی است که بابیها در دوره اقامت بغداد، با قبول تابعیت دولت عثمانی و قرار گرفتن در حمایت آنان، این امکان را یافته بودند که نسبت به مقامات ایرانی با آزادی و بی‌پروایی و اوصاف گوناگون سخن بگویند و بنویسند (محیط طباطبایی، سال ۳، ش ۵، ص ۳۴۵).

همزمان با خروج بابیها از بغداد، میرزا حسینعلی نخست در باغ نجیب پاشا، در بیرون بغداد و سپس در ادرنه، زمزمه «من یظهره اللهی» ساز کرد و از همانجا نزاع و جدایی آغاز شد (درباره ادعای پنهانی او در ۱۲۷۵، پیش از تألیف ایقان رجوع شود به: محیط طباطبایی، سال ۵، ش ۱۱ و ۱۲، ص ۸۳۰ ۸۳۱). بابیهایی که ادعای او را نپذیرفتند و بر جانشینی میرزا یحیی (صبح ازل) باقی ماندند، ازلی نام گرفتند و پذیرندگان ادعای میرزا حسینعلی (بهاء الله) بهایی خوانده شدند (برخی منابع بهائی، شروع امر میرزا حسینعلی را به دوران زندانی بودن او در تهران نیز نسبت می‌دهند رجوع شود به: شوقی افندی، قرن بدیع، ج ۱، ص ۲۱۸). میرزا حسینعلی با ارسال نوشته‌های خود به اطراف و اکناف، رسما بابیان را به پذیرش آیین جدید فراخواند و دیری نگذشت که بیشتر آنان به آیین جدید ایمان آوردند و به ظن قوی از میان رفتن قدمای بابیه، در طول این مدت، از مهمترین عوامل موفقیت او بود (حاجی میرزاجانی کاشانی، مقدمه براون، ص ما، مج).

میرزا حسینعلی، با آنکه در ادرنه رسما ادعاهای خود را آشکار کرد، در همین شهر نامه‌ای مفصل برای ناصر الدین شاه (لوح سلطان) نوشت. محتوای اصلی نامه گذشته از درخواست از شاه برای تجدید نظر نسبت به بابیها و احتراز از اعتماد به اخبار اطرافیان و دیگران گزارشی است از وضع خود او و پیروان باب در مدت دوازده سال اقامت در بغداد و سه سال اقامت در ادرنه، و این که در این مدت «ابدا خلاف دولت و ملت و مغایر اصول و آداب اهل مملکت از این عباد ظاهر نشده» و «آنچه از قبل، بعضی از جهال ارتکاب نموده‌اند ابدا مرضی نبوده» است (برای متن کامل این نامه رجوع شود به: عبد البهاء، مقاله شخصی سیاح، ص ۱۱۴ ۱۶۵). گویا مقصود او از نگارش این نامه جلب توجه شاه برای بازگشت آنان به ایران و اعلام تبعیت از شاه بوده است (محیط طباطبایی، سال ۳، ش ۵، ص ۳۴۷). این نکته که میرزا حسینعلی در نامه خود به هیچ روی به مقامات ادعاییش اشاره نکرده و بر عدم ارتباط با نمایندگان دولتهای بیگانه تأکید ورزیده، در خور تأمل است، موضوع انتقال شخص

میرزا حسینعلی و چند نفر از خواص او از بغداد به جایی بسیار دور که دسترس به حدود ایران نداشته باشند، یا دستگیری و تسلیم آنها به مأموران ایرانی در سرحدات، را وزیر خارجه وقت، از طرف ناصر الدین شاه، طی دو نامه به کنسول ایران در بغداد نوشته بود تا وی با مقامات عثمانی در میان بگذارد و عامل اصلی آن را «فساد و اضلال سفهاء، ... و فتنه و تحریک قتل» ذکر کرده بود که از نظر دولت ایران میرزا حسینعلی سردمدار آن بود (برای متن دو نامه مورد اشاره رجوع شود به: نجفی، کتاب دوم، ص ۶۴۴ ۶۴۷، تصویر این دو نامه را ادوارد براون در کتابش «موادی برای مطالعه در آیین بابی» (۲) آورده است رجوع شود به: محمود، ج ۵، ص ۱۳۰۱). آنچه مخصوصا در بررسی نامه میرزا حسینعلی به ناصر الدین شاه و برخی نوشته‌های دیگر او نباید نادیده گرفته شود این است که سالهای پایانی اقامت میرزا حسینعلی و اطرافیانش در بغداد با حضور اجباری برخی از رجال عصر قاجار، مثل میرزا ملکم خان، بعد از بسته شدن فراموشخانه تهران در ۱۲۷۵، مصادف بود، همچنانکه توقفشان در استانبول و ادرنه با حضور میرزا فتحعلی آخوندزاده در استانبول همزمان شد و آشنایی میرزا حسینعلی با اندیشه‌ها و مکتوبات این افراد، در تحولات فکری او و تغییر روش نسبت به حکومت ایران تأثیر جدی گذاشت (محیط طباطبایی، سال ۳، ش ۵، ص ۳۴۵ ۳۴۸، ش ۶، ص ۴۲۷).

در هر حال، منازعات ازلی و بهائی در ادرنه شدت گرفت و اهانت و تهمت و افترا و کشتار رواج یافت و هر یک از دو طرف بسیاری از اسرار یکدیگر را باز گفتند، میرزا حسینعلی در کتابی به نام بدیع، وصایت میرزا یحیی را انکار و به برخی از رفتارها و اعمال او «که خجالت می‌کشید از ذکرش» اشاره کرد (نیز رجوع شود به: نوری، اقتدارات، ص ۳۱۹). در برابر، طرفداران ازل نیز از این قماش مطالب را درباره میرزا حسینعلی بر شمردند و بویژه، خواهرش، عزیه خانم، کتاب تنبیه النائمین را در افشای کارهای برادر نوشت (برای تفصیل بیشتر رجوع شود به: نجفی، کتاب اول، ص ۳۲۸ ۳۵۳). یکبار نیز میرزا حسینعلی برادرش را به مباهله فراخواند. در این بحبوحه، به ادعای برخی منابع بهائی (رجوع شود به: شوقی افندی، قرن بدیع، ج ۲، ص ۲۲۹) میرزا یحیی برادر خویش را مسموم کرد و بر اثر همین مسمومیت میرزا حسینعلی تا پایان عمر به رعشه دست مبتلا شد. میرزا حسینعلی نیز در نامه‌ای به سلطان عثمانی از قصد برادرش بر «فتنه و خروج» خبر داد (رجوع شود به: موحد، ص ۱۰۲ ۱۱۰).

سرانجام، حکومت عثمانی برای پایان دادن به این درگیریها که گاهی منشأ آن منازعات مالی بود (رجوع شود به: مامقانی، ص ۳۸۳ ۳۸۴) و نیز به سبب نگرانی از «احترامات فائقه‌ای که قناسل خارجه مقیم ادرنه نسبت به وجود مبارک مرعی می‌داشتند» (شوقی افندی، قرن بدیع، ج ۲، ص ۲۷۱)، در ۱۲۸۵، میرزا حسینعلی و پیروانش را به عکا در فلسطین، و میرزا یحیی و یارانش را به ماغوسه (فاما گوستا) (۳) در قبرس فرستاد (حاجی میرزاجانی کاشانی، مقدمه براون، ص مب)، لکن دشمنی در میان دو گروه ادامه یافت و قتل دوتن از پیروان میرزا یحیی به دست پیروان میرزا حسینعلی موجب مشکلاتی برای او شد. (درباره حکم رسمی دولت عثمانی به انتقال میرزا حسینعلی به عکا و گزارش استنطاقات چند تن از نزدیکان وی در دادگاه عثمانی و نیز پیشنهاد سفیر انگلیس برای فرستادن وی به عکا رجوع شود به: موحد، مامقانی، همانجاها). میرزا حسینعلی مدت نه سال در قلعه‌ای در عکا تحت نظر بود و پانزده سال بقیه عمر خویش را نیز در همان شهر گذراند و در هفتاد و پنج سالگی در شهر حیفا از دنیا رفت.

میرزا حسینعلی پس از اعلام «من یظهره اللهی» به فرستادن نامه (الواح) برای سلاطین و رهبران دینی و سیاسی جهان اقدام کرد و ادعاهای گوناگون خود را مطرح ساخت، همچنانکه برای اثبات مقاماتی که ادعا کرده بود، و نیز دفاع از خود در برابر ازلیها، به نگارش کتب پرداخت و به اصرار پیروانش «صدور احکام» نمود. بارزترین مقام ادعایی او ربوبیت و الوهیت بود. او در الواحی که صادر کرد و در منشآتی که نوشت و در اشعاری که سرود، بارها درباره خود تعبیراتی چون خدای خدایان،

آفریدگار جهان، کسی که «لم یلد و لم یولد» است، خدای تنهای زندانی، معبود حقیقی، رب ما یری و ما لا یری به کار برد. همین ادعا را اخلافش درباره وی ترویج کردند، و در نتیجه پیروانش نیز خدایی او را باور کردند (عبد البهاء، مقام پدرش را «احدیت ذات هویت وجودی» خوانده است) و قبر او قبله آنان شد (یزدانی، ص ۹۶، اشراق خاوری، ۱۳۳۱ ش، ص ۱۸). از تعبیرات مختلف میرزا حسینعلی در ادعای خدایی، بر می‌آید که وی بر اثر آشنایی اندک با آرا و آثار عرفانی، تقلیدی ناقص و نارسا از برخی تعبیرات عرفا داشته و گاهی در نوشته‌های خود به علما نسبت به «ذکر ربوبیت و الوهیت» توجیهاتی را پیش کشیده است (لوح شیخ، ص ۳۱، ۱۰۵).

گذشته از ادعای ربوبیت، او شریعت جدید آورد و کتاب اقدس را نگاشت که بهائیان آن را «مهیمن بر جمیع کتب» و «ناسخ جمیع صحائف» و «مرجع تمام احکام و اوامر و نواهی» می‌شمارند (عبد البهاء، مکاتیب، ج ۱، ص ۳۴۳، فاضل مازندرانی، ج ۱، ص ۱۶۱). بابیهایی که از قبول ادعای او امتناع کردند، یکی از انتقاداتشان همین شریعت آوری او بود، ازینرو که به اعتقاد آنان، نسخ بیان نمی‌توانست در فاصله زمانی بسیار کوتاه روی دهد (عزیه خانم نوری، ص ۴۶ ۴۷)، بویژه آنکه در برخی آثار بهائی گفته شده که تفاوت بیان با اقدس، همانند تفاوت «کعبه با سومنات» است (گلپایگانی، ۱۳۳۴، ص ۱۶۶) و احکام این دو آیین هیچ مشابهتی با یکدیگر ندارند، در عصر بیان، یعنی چند سال قبل از ادعای میرزا حسینعلی، بابیها باید به «ضرب اعناق و حرق کتب و اوراق و هدم بقاع و قتل عام الا من آمن و صدق» دست می‌یازیدند و در عصر بهاء الله اساس دین جدید «رأفت کبری و رحمت عظمی و الفت با جمیع ملل و ...» بود (عبد البهاء، مکاتیب، ج ۲، ص ۲۶۶). با اینهمه، میرزا حسینعلی در برخی جاها منکر «نسخ بیان» شد و بر برخی مخالفانش که به او «نسبت داده‌اند که احکام بیان را نسخ نموده» نفرین کرد (نوری، اقتدارات، ص ۱۰۳).

جدی‌ترین برهان او بر حقانیت ادعایش، مانند سید باب، سرعت نگارش و زیبایی خط بود و به نوشته شوقی افندی «در طی دو سال اول مراجعت مبارک در هر شبانه روز معادل تمام قرآن از لسان قدم، آیات و الواح نازل می‌گردید»، بسیاری از این نوشته‌ها، بعدها به دستور میرزا حسینعلی نابود شد (قرن بدیع، ج ۲، ص ۱۴۵ ۱۴۶).میرزا حسینعلی داعیه درس ناخواندگی نیز داشت (عبد البهاء، مقاله شخصی سیاح، ص ۱۱۶ ۱۱۷) و به تبع او، جانشینان و پیروانش نیز بر این داعیه اصرار می‌ورزیدند (همو، مکاتیب، ج ۳، ص ۳۴۷) و با پیونددادن این ادعا به سرعت نگارش، در تثبیت حقانیت او می‌کوشیدند، اما گذشته از پرورش وی در خانواده‌ای اهل ادب، در بیشتر منابع بهائی و در آثار میرزا حسینعلی تصریحات فراوان بر درس خواندگی و مطالعه کتابهای مختلف از تفسیر و حدیث و عرفان، وجود دارد (برای نمونه رجوع شود به: فاضل مازندرانی، ج ۱، ص ۱۹۳، نوری، مجموعه الواح مبارکه، ص ۱۳۹ ۱۴۲، همو، اقتدارات، ص ۱۰۵ ۲۸۴، آیتی، ۱۳۴۲، ج ۱، ص ۲۵۶ ۲۵۷) و این جمله وی که «دوست ندارم که اذکار قبل بسیار اظهار شود، زیرا که اقوال غیر را ذکر نمودن دلیل است بر علوم کسبی نه بر موهبت الهی» (نوری، آثار قلم اعلی، ج ۳، ص ۱۱۸) ظاهرا از سبب محو آثار پیشین که در آنها به مطالب کتب مختلف اشاراتی وجود دارد و نیز از انگیزه او در ادعای درس ناخواندگی حکایت می‌کند.

میرزا حسینعلی آثار متعددی نگاشت که اهم آنها عبارت است از: ایقان در اثبات قائمیت سید علی محمد باب که آن را در آخرین سالهای اقامت بغداد، در پاسخ پرسشهای دایی سید علیمحمد باب و جذب او به مسلک بابی، نگاشت. وی در این اثر کوشیده است که از نظر انشایی به سبک بیان نزدیک شود و، گذشته از آن، شبهاتی را که درباره خودش، از نظر داعیه «من یظهره اللهی» نزد بابیان مطرح بوده است بر طرف سازد. وجود اشتباهات نسبتا فراوان املایی، انشایی، نحوی و غیر آن، و از همه مهمتر، اظهار خضوع میرزا حسینعلی نسبت به برادرش «کلمه مستور» سبب شد که این کتاب، از همان سالهای پایانی

زنـدگی میرزا حسـینعلی، پیوسـته در معرض تصـحیح و تجدید نظر قرار گیرد و حتی در ترجمه انگلیسـی آن، که شوقی افندی انجام داده، تغییراتی نسبت به متن فارسی پدید آید (برای تفصیل سرگذشت ایقان رجوع شود به: محیط طباطبایی، سال ۵، ش ۱۱ و ۱۲، ص ۸۲۲ ۸۳۱، سال ۶، ش ۱، ص ۱۵ ۲۳)، اقـدس که کتاب احکام بهائیان است و آن را در ۱۲۹۰، یا اندکی بعد از آن، زمانی که در عکا تحت نظر بود، تألیف کرد (درباره این کتاب رجوع شود به: همو، سال ۴، ش ۱۰، ص ۸۲۰ ۸۲۴، ش ۱۱ و ۱۲، ص ۹۰۶ ۹۱۰)، آثار قلم اعلی، مشـتمل بر شـمار زیادی از الواح فارسـی و عربی که وی صادر کرد، در چند جلد، مانند کتاب مبین، اشـراقات و اقتـدارات، هر یک مشتمل بر چنـد لوح فارسـی و عربی، بدیع که موضوع آن دفاع از من یظهره اللهی خـودش و رد بابیـان بویژه اظهـارات برادرش میرزا یحیی است در پاسـخ به یکی از بابیـان که رسـالهای در ابطـال ادعـای میرزا حسـینعلی نگاشـته بود، و آکنـده است از ناسـزا به میرزا یحیی و دیگران و بـدگویی از آنها، لوح شـیخ، نامهای است خطاب به شیـخ محمـد تقی نجفی اصـفهانی که در سالهـای پایـانی عمر نگاشـته و در آن از اهـداف خود و این که مورد عنـایت خـاص خداست، و نیز از رفتار ناصواب برادرش میرزا یحیی و انکار وصایت او سـخن گفته و ضـمن تکریم ناصـرالدین شاه، کوشـیده است تا اقدامات خود را در اصـلاح «حزب بابی» بازگو کند. او همچنین فقراتی از نامههایی را که برای سـلاطین جهان فرستاده نقل کرده و تعالیم و برنامههای اصـلاحی خود را بازگفته است. مراکز بهائی که به نشر آثار میرزا حسینعلی اهتمام دارند، بارها به صـلاحدید مقامـات بهـایی در نسـخههـای کتابهای او تغییراتی دادهانـد، همچنین بازنگاری تاریـخ باب و بهاء، آنگونه که با ادعاهای میرزا حسـینعلی سازگار افتـد، به دسـتور مقامات بهایی انجام گرفته است (همو، سال ۲، ش ۱۱ و ۱۲، ص ۹۵۲ ۹۶۱، سال ۳، ش ۵، ص ۳۴۳ ۳۴۸، ش ۶، ص ۴۲۶ ۴۳۱، ش ۹، ص ۷۰۰ ۷۰۶).

عبد البهاء. عباس افندی (۱۲۶۰ ۱۳۴۰) ملقب به عبد البهاء، پسـر ارشد میرزا حسینعلی است و نزد بهائیان جانشین وی محسوب میگردد. بحران جانشـینی بهـاء الله تـا حـدود زیـادی یادآور بحران جانشـینی سـید کاظم رشتی و سـید علی محمـد باب است. کانون اصلی بحران، مناقشه رهبری میان عباس افنـدی و برادرش، محمـد علی، بود. منشأ این مناقشات صـدور «لوح عهدی» از سوی میرزا حسـینعلی بود، که در آن جانشـین خود را عباس افنـدی (و به تعبیر او: غصن اعظم) و بعـد از او محمـد علی افنـدی (غصن اکبر) معین کرده بود. او در این لوح، ضمن تأکید بر اینکه به «انزال آیات» اشتغال داشته، پیروانش را به دوری از کینه و نزاع و سـخنان ناروا فراخوانده و توصیه کرده بود که زبان را به گفتار زشت نیالایند، و، گویا به یاد منازعات گوناگون گذشته خـود و برادرش، عبـارت قرآنی «عفـا الله عمـا سـلف» (خـدا آنچه را که پیش از این روی داد میبخشـد) را افزوده بود (نوری، مجموعه الواح مبارکه، ص ۳۹۹ ۴۰۳).

هر چنـد عباس افنـدی سـرانجام بر برادرش غلبه یافت. در بادی امر، کلیه منتسبین به بهاء الله، به اسـتثنای هفت نفر، بر مشار الیه شوریده و با محمد علی همراه شدند. دور نمینماید که این گرایش به محمد علی، ناشـی از نقشـی بوده است که او در نشـر و توزیع آثار پـدرش داشت، وی در سال ۱۳۰۸، از جانب میرزا حسینعلی، به هنـد رفت و آثار او را به چاپ رساند. پیروان آیین بهـائی، از این حیث، مرهون ویانـد (محیـط طباطبـایی، سـال ۶، ش ۱، ص ۲۲). سـردمدار منکران عبـد البهـاء، میرزا آقاجان کاشانی نخستین مؤمن و کـاتب بهاء الله بود. او و چنـد تن از نزدیکان و فرزندان میرزا حسـینعلی با نوشـتن نامهها و کتابهایی به فارسـی و عربی و فرسـتادن پیام برای بهائیان، در مقام انکار جانشـینی عبد البهاء برآمدند و وی را خارج از «دین بهاء» خواندند (زعیم الـدوله تبریزی، ص ۳۱۵). بـار دیگر، منازعـات آغـاز شـد و هر یـک از دو طرف در نوشـتههایشـان از تعبیرات زشت و نسبتهایی چون سرقت اوراق و الواح، و حتی احکام، در حق یکدیگر دریغ نکردند (عبد البهاء، مکاتیب، ج ۱، ص ۴۴۲ ۴۴۳، شوقی افنـدی، توقیعات مبارکه، ص ۱۳۸ ۱۳۹، ۱۴۶ ۱۴۸، اشراق خاوری، ۱۳۳۱ ش، ص ۲۷، فیضی، ص ۵۴). منابع بهائی نقل

می‌کننـد که محمـد علی و طرفداران او در ایجاد تضـییقات حکومتی برای عبد البهاء، زندانی شدن و حتی توطئه قتل او دست داشته‌اند (فیضی، ص ۹۷ ۱۰۲). این منازعـات، ماننـد موارد قبـل، برای عـده‌ای سؤال برانگیز بود و به تعبیر برخی منـابع بهـائی (همان، ص ۵۷)، بر حیثیت امر بهـائی لطمه وارد ساخت. (برای نمونه رجوع شود به: حاجی میرزاجانی کاشانی، مقـدمه براون، ص عو). عبـد الحسـین آیتی، بعـد از آنکه آیین بهـائی را رها کرد، در کتاب کشف الحیل (ج ۳، ص ۱۲۵ ۱۲۹) چکیده‌ای از مطالب کتاب «موادی برای مطالعه درباره آیین‌یابی» ادوارد براون را درباره منازعات دو برادر نقل کرده است.

عبـد البهـاء در مقام رهبری بهائیان و با تأکیـد بر این که هیـچ ادعایی جز پیروی از پـدرش و نشـر «تعالیم» او نـدارد، با توجه به اوضاع اجتماعی و دینی و به منظور جلب رضایت مقامات عثمانی، رسما و با التزام تمام، در مراسم دینی اسلامی، از جمله نماز جمعه، شـرکت می‌کرد و به بهائیـان نیز سـفارش کرده بود که در آن دیـار بکلی از سـخن گفتن دربـاره آیین جدیـد بپرهیزند (مهتدی، ج ۲، ص ۱۵۳، محیـط طباطبایی، سال ۴، ش ۳، ص ۲۰۴). او همچنین برای حکومتهـای مختلف به تنـاسب اوضـاع سیاسـی دعا می‌کرد، الکساندر سوم امپراتور روس، که به پیروان آیین بهائی اجازه ساختن معبد (مشـرق الاذکار) در عشق آباد را داده بود، بنا به دسـتور عبد البهاء، بهائیان باید پیوسته تأیید و تسدید او را از خداوند مسئلت می‌کردند (سلیمانی اردکانی، ج ۲، ص ۲۸۲). حکومت عثمانی نیز، خصوصا با توجه به بی‌اعتنایی ناصـر الدین شاه نسبت به نامه میرزا حسینعلی و احتمالا برای رفع یا تخفیف سـختگیریهای موجود، با عبارت «الدولـۀ العلیـۀ العثمانیـۀ و الخلافۀ المحمدیۀ» مشـمول دعای او بود (عبد البهاء، مکاتیب، ج ۲، ص ۳۱۲). با اینهمه، به سـبب سوابق طولانی بابیان و بهائیان در خاک عثمانی و نیز بروز درگیریهای جـدی بین عبـد البهاء و برادرش، مشـکلاتی از سوی سـلطان عبد الحمید عثمانی برای او پدید آمد و از ۱۳۱۹ تا ۱۳۲۷ که عبد الحمید از سلطنت خلع و دوره جدید حکومت عثمانی آغاز شد، وی تحت نظر بود. در اواخر جنگ جهانی اول، در شـرایطی که عثمانیها درگیر جنگ با انگلیسـیها بودند و آرتور جیمز بالفور، وزیر خارجه انگلیس، در صفر ۱۳۳۶ / نوامبر ۱۹۱۷ اعلامیه مشهور خود مبنی بر تشـکیل «وطن ملی یهود» در فلسـطین را صـادر کرده بود، مسـائلی روی داد که جمال پاشا، فرمانـده کل قوای عثمانی، عزم قطعی بر اعـدام عبد البهاء و هدم مراکز بهائی در عکا و حیفا گرفت. برخی مورخان، منشأ این تصـمیم را روابط پنهان عبد البهاء با قشون انگلیس، که تازه در فلسـطین مسـتقر شـده بود، می‌داننـد. منابع بهائی نیز نوشـته‌انـد که او مقـدار زیادی گندم از املاک خویش ذخیره کرده بود و آنها را در اختیار قشون انگلیس گذاشت، اما معمولا در منابع بهائی، تصمیم جمال پاشا را به سعایتهای «ناقضـین» (طرفداران محمد علی افندی) نسبت می‌دهند (فیضی، ص ۲۵۹ ۲۶۲) و در عین حال تصـریح می‌کنند که لرد بـالفور در همان روز وصول خبر به جنرال النبی (۴) سالار سپاه انگلیس در فلسطین دستور تلگرافی صادر و تأکید نمود که «به جمیع قوا در حفظ و صـیانت حضـرت عبد البهاء و عائله و دوستان آن حضرت بکوشد» (شوقی افندی، قرن بدیع، ج ۳، ص ۲۹۷). ظـاهرا برای سپاسـگزاری از این عنـایت دولت انگلیس بـوده است که بلافاصـله بعـد از آن که حیفـا در ذیحجه ۱۳۳۶ / سپتامبر ۱۹۱۸، به تصـرف قشون انگلیس درآمـد، عبـد البهـاء برای امپراتور انگلیس، ژرژ پنجم، دعا کرد و از این که سـراپرده عدل در سراسـر سـرزمین فلسطین گسترده شده به درگاه خدا شکر گزارد (عبد البهاء، مکاتیب، ج ۳، ص ۳۴۷). دریافت نشان شهسواری (نایت هود) (۵) از دولت انگلیس و ملقب شدن وی به عنوان «سر» نیز بعد از اسـتقرار انگلیسیها در فلسطین صورت گرفت (شوقی افنـدی، قرن بدیع، ج ۳، ص ۲۹۹، آیتی، ۱۳۴۲، ج ۲، ص ۳۰۵). عبد البهاء در ۱۳۴۰ (۱۳۰۰ ش) درگذشت و در حیفا به خاک سپرده شـد. در مراسم خاکسپاری او نمایـندگانی از دولت انگلیس حضور داشـتند و وینسـتون چرچیل، وزیر مسـتعمرات بریتانیا، با ارسال پیامی مراتب تسـلیت پادشاه انگلیس را به جامعه بهائی ابلاغ کرد (شوقی افنـدی، قرن بـدیع، ج ۳، ص ۳۲۱ ۳۲۲).

از مهمترین رویدادهای زندگی عبد البهاء، سفر او به اروپا و امریکا بود. پس از خلع عبد الحمید از سلطنت، محدودیتهای عبد البهاء نیز بر طرف شد و او در ۱۳۲۸، به دعوت بهائیان اروپا و امریکا از فلسطین به مصر و از آنجا به اروپا و یک بار دیگر به آمریکا رفت. این سفر از آن جهت اهمیت دارد که نقطه عطفی در ماهیت آیین بهائی محسوب می‌گردد. پیش از این مرحله، آیین بهائی بیشتر به عنوان یک انشعاب از اسلام بروز کرده بود و حتی رهبران بهائی، در برخی مواضع، در بلاد عثمانی خود را شاخه‌ای از متصوفه شناسانده بودند (عبد البهاء در آخرین روز زندگی در مراسم نماز جمعه شرکت کرده بود رجوع شود به: اسلمونت، ص ۷۵). در آن مرحله، رهبران و مبلغان این آیین برای اثبات حقانیت خود از درون قرآن و حدیث به جستجوی دلیل می‌پرداختند (برای نمونه رجوع شود به: نوری، ایقان، گلپایگانی، فرائد) و آنها را برای مخاطبانشان که مسلمانان، بویژه شیعیان، بودند مطرح می‌کردند. پیروان اولیه آیین بهائی نیز از دین جدید همین تلقی را داشتند و به همین سبب، مهمترین متن احکامی این آیین، اقدس، از حیث صورت، تشابه کامل با متون فقهی اسلامی دارد و به ادعای منابع متأخر بهائی، با توجه «به محیط معتقدات مذهبی ایران و سوابق عقیده و سنت و عرف و عادت مردم»، در زمان پیدایی این آیین و «فقط به اعتبار شیعیان و ایرانیان معاصر با ظهور» آیین بهائی تدوین شده است (فرید، ص ۴۲). اما شرایط تاریخی و فاصله گرفتن رهبران بهائی از ایران و نیز عدم موفقیت در جلب نظر مخاطبان اولیه، و نیز مهاجرت شماری از پیروان این آیین به کشورهای غربی و آشنایی رهبران بهائی با اندیشه‌های جدید در دوره اقامت بغداد و استانبول و عکا، عملا سمت و سوی این آیین را تغییر داد و آن را از صورت آشنای دینهای شناخته شده، بویژه اسلام، دور کرد. برخی محققان، یکی از دلایل عدم نشر کتاب اقدس در چند دهه اخیر، و نیز ترجمه نشدن آن به زبانهای اروپایی، را همین تغییر روش می‌دانند.

عبد البهاء در سفر سه ساله خود آنچه را که بهائیان به عنوان تعالیم دوازده گانه می‌شناسند، ولی عملا به هجده تعلیم بالغ می‌شود (مومن۶، ص ۱۸۵) مدون و معرفی نمود و تعالیم باب و بهاء را با آنچه در قرن نوزدهم در غرب، خصوصا تحت عناوین روشنگری و مدرنیسم و اومانیسم متداول بود، آشتی داد. به عبارت دیگر تعلیمات آیین بهائی با سفر عبد البهاء به غرب، طنین دیگری یافت. برخی از این تعالیم در گفتار و نوشتار میرزا حسینعلی نوری مستتر بود و برخی دیگر نتیجه مطالعات، تجربیات و برخوردهای عبد البهاء با تفکر غربی، بویژه الهیات جدید مسیحی و نیز اندیشه‌ها و آمال ترقی و تجدد در مغرب زمین، بود (دایرة المعارف جهان اسلام آکسفورد) ۷، ذیل « i'Baha) ». نمونه‌ای از این جمع‌آوری و التقاط که تفاوت تعالیم بهائی، قبل و بعد از سفر عبد البهاء به غرب، را چشمگیر می‌سازد تعلیم راجع به وحدت لسان و خط است. این تعلیم بر گرفته از پیشنهاد زبان اختراعی اسپرانتو است که در اوایل قرن بیستم طرفدارانی یافته بود، ولی بزودی غیر عملی بودن آن آشکار شد و در بوته فراموشی افتاد (نوری، در لوح شیخ، ص ۱۰۱ ۱۰۲، نیز اشاره‌ای به این خط کرده است). موارد دیگر تعالیم دوازده گانه عبارت است از: ترک تقلید (و به تعبیر متداول نزد بهائیان، تحری حقیقت)، تطابق دین با علم و عقل، وحدت اساس ادیان، بیت العدل، وحدت عالم انسانی، ترک تعصبات، الفت و محبت میان افراد بشر، تعدیل معیشت عمومی، تساوی حقوق رجال و نساء، تعلیم و تربیت اجباری، صلح عمومی و تحریم جنگ. عبد البهاء این تعالیم را از ابتکارات پدرش قلمداد می‌کرد و در مواضع گوناگون گفته بود که پیش از او چنین تعالیمی وجود نداشته است (عبد البهاء، خطابات، ص ۱۹۱)، با اینهمه در معرفی آیین بهائی و آنچه میرزا حسینعلی آورده است، بر این نکته که او «تجدید تعالیم انبیا» کرده و «اساسی که جمیع پیغمبران گذاشتند آن اساس بهاء الله است و آن اساس، وحدت عالم انسانیت، آن اساس محبت عمومی است، و آن اساس صلح عمومی بین دول است و ...» (همو، خطابات، چاپ زرقانی و کردی، ج ۱، ص ۱۸ ۱۹، ج ۲، ص ۲۸۶) تأکید کرده بود.

عبد البهاء چندین کتاب نیز نوشت که اهم آنها بدین قرار است: مقاله شخصی سیاح، گزارشی است از زبان یک سیاح موهوم، درباره تاریخ و تعالیم باب و بهاء (درباره این کتاب و تأثیر آن از آثار آخوندزاده رجوع کنید به: محیط طباطبایی، سال ۳، ش ۶، ص ۴۲۷، سال ۴، ش ۲، ص ۱۱۵)، مفاوضات، مکاتیب، خطابات، هر سه مشتمل بر مطالب مختلف و سخنرانیها و نامه‌های او، تذکرهٔ الوفاء که زندگینامه شماری از قدمای آیین بهائی است.

شوقی افندی

شوقی افندی ملقب به شوقی ربانی (۱۳۱۴ ۱۳۷۷ / ۱۳۳۶ ش) فرزند ارشد دختر عبد البهاء بود که بنا به وصیت وی، در رساله‌ای موسوم به الواح و وصایا به جانشینی وی منصوب شده بود. جانشینی شوقی افندی نیز، مانند موارد قبل، سبب مشاجرات و انشعابات دیگری در میان بهائیان شد. در واقع، عبد البهاء نسبت به آنچه پدرش تعیین کرده بود، تجدید نظر کرد و برادرش، محمد علی افندی، را که باید بعد از او به رهبری بهائیان می‌رسید کنار گذاشت و سلسله ولایت امر الله را تأسیس نمود که نخستین آنها شوقی بود و پس از آن باید در نسل ذکور وی ادامه می‌یافت (عبد البهاء، الواح و وصایا، ص ۱۱ ۱۶).
شوقی به یاری مادرش به ریاست رسید، ولی گروهی او را نپذیرفتند، برخی از آنان آیین بهائی را رها کردند که از آن جمله‌اند: عبد الحسین آیتی، فضل الله صبحی (مهتدی) و حسن نیکو، و برخی دیگر نسبت به اعتبار وصیت‌نامه تردید کردند. شوقی، به رسم معهود اسلاف خود، به بدگویی و ناسزا به مخالفان پرداخت و آنان کتابهایی در پاسخ او و مشتمل بر گزارش دوران وابستگیشان به آیین بهائی و مشاهدات خود نگاشتند چون کشف الحیل عبد الحسین آیتی، خاطرات صبحی و فلسفه نیکو.
شوقی، بر خلاف نیای خود، تحصیلات رسمی داشت و در دانشگاه آمریکایی بیروت و سپس در آکسفورد تحصیل کرده بود. تحصیلات او در این شهر، به سبب درگذشت عبد البهاء، ناتمام ماند.
نقش اساسی او در تاریخ بهائی، توسعه تشکیلات اداری و جهانی این آیین بود و این فرایند، بویژه در دهه شصت میلادی، در اروپا و آمریکا سرعت بیشتری گرفت و ساختمان معبدهای قاره‌ای بهائی موسوم به مشرق الاذکار به اتمام رسید. تشکیلات بهائی، که شوقی افندی به آن «نظم اداری امر الله» نام داد، زیر نظر مرکز اداری و روحانی بهائیان واقع در شهر حیفا که به «بیت العدل اعظم الهی» موسوم است اداره می‌گردد.
در زمان حیات شوقی افندی، حکومت اسرائیل در فلسطین اشغالی تأسیس شد. تأسیس این حکومت با مخالفت همه کشورهای اسلامی روبرو شد، و بویژه رفتار صهیونیستها با مسلمانان عواطف و احساسات عموم مسلمانان را جریحه‌دار کرد، اما شوقی، علاوه بر مکتوبات حاکی از موافقت او و بهائیان با تأسیس دولت اسرائیل، بعد از استقرار این دولت، با رئیس جمهور اسرائیل دیدار کرد و «مراتب دوستی بهائیان را نسبت به کشور اسرائیل بیان و آمال و ادعیه آنان را برای ترقی و سعادت اسرائیل» اظهار داشت (مجله اخبار امری، تیر ۱۳۳۳). او همچنین در پیام تبریک نوروز ۱۳۲۹، خطاب به بهائیان اعلام کرد که «مصداق وعده الهی به ابناء خلیل و وراث کلیم، ظاهر و باهر و دولت اسرائیل در ارض اقدس مستقر» شده است. در همین پیام، به پیوند استوار دولت اسرائیل با مرکز بین المللی جامعه بهائی اشاره شده است (شوقی افندی، توقیعات مبارکه، ص ۲۹۰). موارد متعدد دیگری از ارتباط رهبران بهائی با حکومت اسرائیل، و تلاشهای آنان برای به رسمیت شناخته شدن آیین بهائی از سوی این حکومت، در مجلات اخبار امری بهائیان و توقیعات مبارکه شوقی افندی گزارش شده است.
شوقی چند کتاب به فارسی و انگلیسی نوشت، قرن بدیع، اصل این کتاب به انگلیسی۸ است و در چهار جلد نوشته شده و

مشتمل است بر تاریخ باب و بهاء تا صدمین سال اعلان ادعای باب، توقیعات مبارکه، مجموعه دستخطهای شوقی به مناسبتهای گوناگون است در شش جلد، به فارسی، دوربهائی، این کتاب به انگلیسی نوشته شده و مروری است بر تاریخ بهائیت و پیش‌بینی آینده آن طبق نظر عبد البهاء، و ترجمه کتاب تاریخ نبیل زرندی به انگلیسی۹ (درباره این کتاب رجوع کنید به: محیط طباطبایی، سال ۳، ش ۹، ص ۷۰۶).

بنابر تصریح عبد البهاء در الواح و وصایا، پس از وی بیست و چهار تن از فرزندان ذکورش، نسل بعد از نسل، با لقب ولی امر الله باید رهبری بهائیان را به عهده می‌گرفتند و هر یک باید جانشین خود را تعیین می‌کرد «تا بعد از صعودش اختلاف حاصل نگردد» (عبد البهاء، مفاوضات، ص ۴۵ ۴۶)، لکن شوقی افندی ربانی، نخستین فرد از این سلسله، عقیم بود و طبعا بعد از وفاتش، در ۱۳۳۷ ش، دوران دیگری از دو دستگی و انشعاب و سرگشتگی در میان بهائیان ظاهر شد. ولی سرانجام همسر شوقی افندی، روحیه ماکسول، و تعدادی از گروه ۲۷ نفری منتخب شوقی ملقب به «ایادیان امر الله» اکثریت بهائیان را به خود جلب و مخالفان خویش را طرد و «بیت العدل» را در ۱۳۴۲ ش / ۱۹۶۳ تأسیس کردند. از گروه «ایادیان امر الله» در زمان نگارش این مقاله تنها سه نفر، یعنی روحیه ماکسول و دو تن دیگر، در قید حیات‌اند و با کمک افراد منتخب بیت العدل که به «مشاورین قاره‌ای» معروف‌اند رهبری اکثر بهائیان را به عهده دارند. طبق آمارهای بهائیان، جمعیت بهائیان در جهان، در ۱۳۷۱/۱۹۹۲، ۵ میلیون نفر تخمین زده می‌شود.

انشعاب دیگری که به موازات رهبری روحیه ماکسول شکل گرفت، انشعاب «ریمی» بود. از آنجا که طبق پیش بینی عبد البهاء، رئیس دائمی «بیت العدل» باید «ولی امر الله» باشد و «بیت العدل» بدون ولی امر صلاحیت رهبری ندارد، چارلز میس ریمی ادعا کرد که جانشین شوقی و ولی امر است. او دلایلی نیز بر جانشینی خود ارائه و به توطئه قتل شوقی و از بین بردن وصیتنامه وی اشاره کرد. ریمی طرفدارانی در میان بهائیان پیدا کرد و گروه دیگری با عنوان «بهائیان ارتدکس» پدید آورد. این گروه امروزه در امریکا، هندوستان، استرالیا و چند کشور دیگر پراکنده‌اند. عده دیگری از بهائیان نیز پس از مرگ شوقی به رهبری جوانی از بهائیان خراسان، به نام جمشید معانی، روی آوردند. این جوان خود را «سماء الله» نامید و طرفداران او در اندونزی، هند، پاکستان و آمریکا پراکنده‌اند.

آیینها و باورهای بهائیان

نوشته‌های سید علی محمد باب، میرزا حسینعلی بهاء الله و عبد البهاء، تا حدی نیز شوقی افندی ربانی، از نظر بهائیان مقدس است و در مجالس ایشان قرائت می‌شود، اما کتب باب عموما در دسترس بهائیان قرار نمی‌گیرد، و دو کتاب اقدس و ایقان میرزا حسینعلی نوری است که نزد بهائیان از اهمیت خاصی برخوردار است. تقویم شمسی بهائی از نوروز آغاز گشته به نوزده ماه، در هر ماه به نوزده روز، تقسیم می‌شود و چهار روز (در سالهای کبیسه پنج روز) باقیمانده که موسوم به ایام «هاء» است به عنوان ایام شکرگزاری و جشن تعیین شده است (آیتی، ۱۳۲۶ ش، ج ۲، ص ۲۰۸، اشراق خاوری، ۱۳۳۱ ش، ص ۳۰ ۳۴، یزدانی، ص ۹۷ ۹۸). بهائیان موظف به نماز روزانه، روزه به مدت نوزده روز از طلوع تا غروب آفتاب (آخرین ماه سال)، و زیارت یکی از اماکن مقدسه ایشان، شامل منزل سید علی محمد باب در شیراز و منزل میرزا حسینعلی نوری در بغدادند. بهائیان همچنین به حضور در «ضیافات» موظف‌اند که هر نوزده روز یک بار تشکیل می‌گردد. در آیین بهائی نوشیدن مشروبات الکلی و مواد مضر به سلامت منع شده، و رضایت والدین عروس و داماد در ازدواج ضروری شمرده شده است. منبع اصلی احکام در میان بهائیان کتاب اقدس است. این کتاب، متممی نیز دارد که به رساله سؤال و جواب معروف است.

آیین بهائی از ابتدای پیدایی، در میان مسلمانان به عنوان یک انحراف اعتقادی (فرقه ضاله) شناخته شد، ادعای قائمیت توسط سید علی محمد باب، با توجه به احادیث قطعی، پذیرفته نبود. ویژگیهای «مهدی» در احادیث اسلامی به گونه‌ای تبیین شده که راه هرگونه ادعای بیجا را بسته است. مخالفت علما با سید علی محمد باب به سبب همین ادعا و ادعای بابیت او بود (رجوع کنید به: باب، سید علیمحمد شیرازی). مشکل بهائیت، از این حیث مضاعف است، میرزا حسینعلی علاوه بر قبول قائمیت سید علی محمد باب و اینکه او دین جدیدی آورده است، خود را «من یظهره الله» نامید و ادعای شریعت مستقل را مطرح کرد. همه مسلمانان، خاتمیت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم را مسلم می‌دانند و بالطبع، هر ادعایی که با این اعتقاد سازگار نباشد و هر فرقه‌ای که این اصل را نپذیرد، از نظر مسلمانان، از اسلام جدا شده است و به هیچ روی نباید خود را برآمده از اسلام بداند.

گذشته از این، اثبات ادعای رسالت برای رهبران آیین بهائی، با توجه به مخاطبان اصلی آنها، مسلمانان و بویژه شیعیان، ممکن نبود و مبلغان و مدافعان بهائی به رغم تلاش بسیار برای استدلالی کردن این ادعا، در اثبات مدعا درماندند و غالبا به شیوه‌های خاص برای تأیید درستی دین جدید روی آوردند. مهمترین برهان ایشان، کثرت آیات و نوشته‌های میرزا حسینعلی و نیز گسترش آیین بهائی بود با عنوان دلیل تقریر، در کتابهای ناظر به استدلالهای بهائیان، این دو استدلال نقد و رد شده است.

تاریخ پر حادثه رهبران بهائی، نادرست درآمدن پیشگوییهای آنان و منازعات دور از ادب از یکسو، حمایتهای دولتهای استعماری در مواضع مختلف از سران بهائی و بویژه همراهی آنان با دولت اسرائیل از سوی دیگر، زمینه فعالیت در کشورهای اسلامی، خصوصا ایران، را از بهائیان گرفت و به رغم فعالیت گسترده تشکیلات بهائی برای تثبیت حضور رسمی پیروان خود در این کشورها هیچگاه چنین خواسته‌ای تحقق نیافت، مؤلفان بسیاری در نقد این آیین کتاب نوشتند، مطبوعات فارسی و عربی رویکردهای سیاسی آنان را افشا کردند، علمای حوزه‌های علمیه شیعه و دانشگاه ازهر و مفتیان بلاد اسلامی جدا بودن این فرقه از امت شورای اسلامی را اعلام داشتند و سازمانهای بین المللی اسلامی نیز در قبال آیین بهائی همین موضع را گرفتند (برای نمونه رجوع کنید به: مصوبه شورای مجمع فقه اسلامی در ۱۸ تا ۲۳ بهمن ۱۳۶۶ / ۶ تا ۱۱ فوریه ۱۹۸۸ در سازمان کنفرانس اسلامی. مجمع فقه اسلامی، ص ۸۴ ۸۵، که «ادعای رسالت بهاء الله و نزول وحی بر وی) و دیگر باورهای بهائی را مصداق «انکار ضروریات دین» دانسته است). بازگشت برخی مقامات و مبلغان بهائی از این آیین و افشای مسائل درونی این فرقه، نیز عامل مهم فاصله گرفتن مسلمانان از این آیین بوده است.

منابع

عبد الحسین آیتی، کتاب کشف الحیل، تهران ۱۳۲۶ ش، همو، الکواکب الدریه فی مآثر البهائیه، مصر ۱۳۴۲، جان ابنزر اسلمونت، بهاء الله و عصر جدید، ترجمه فارسی، حیفا ۱۹۳۲، عبد الحمید اشراق خاوری، رساله گنجینه حدود و احکام، تهران ۱۳۳۱ ش، همو، مائده آسمانی، ج ۷، تهران ۱۳۲۷ ش، علی محمد بن محمد رضا باب، قسمتی از الواح خط نقطه اولی، [بی‌جا، بی‌تا]، حاجی میرزاجانی کاشانی، کتاب نقطهٔ الکاف، چاپ ادوارد براون، لیدن ۱۳۲۸/۱۹۱۰، محمد مهدی زعیم الدوله تبریزی، مفتاح باب الابواب، یا، تاریخ باب و بهاء، ترجمه حسن فرید گلپایگانی، تهران ۱۳۴۶ ش، سازمان کنفرانس اسلامی. مجمع فقه اسلامی، مصوبه‌ها و توصیه‌ها: از دومین تا پایان نهمین نشست، ترجمه محمد مقدس، قم ۱۴۱۸، عزیز الله سلیمانی اردکانی، کتاب مصابیح هدایت، ج ۲، تهران ۱۳۲۶ ش، شوقی افندی، توقیعات مبارکه، تهران ۱۳۴۷ ش، همو، کتاب قرن بدیع، ترجمه نصر الله مودت [بی‌جا، بی‌تا]، عباس بن حسینعلی عبد البهاء، الواح و وصایا، مصر [بی‌تا]، همو، خطابات

حضرۀ عبد البهاء فی اوربا و امریکا، چاپ محمود زرقانی و فرج الله کردی، مصر ۱۳۴۰ / ۱۹۲۱، همو، خطابات مبارکه حضرت عبد البهاء در اروپا و امریکا [بی‌جا، بی‌تا].، همو، مقاله شخصی سیاح که در تفصیل قضیه باب نوشته است، تهران ۱۳۴۱ ش، همو، مکاتیب عبد البهاء، ج ۱، مصر ۱۳۲۸، ج ۲ ۳، چاپ فرج الله کردی، مصر ۱۳۳۰ ۱۳۴۰، همو، النور الابهی فی مفاوضات عبد البهاء، لیدن ۱۹۰۸، عزیه خانم نوری، تنبیه النائمین، [بی‌جا، بی‌تا].، فاضل مازندرانی، اسرار الآثار خصوصی، تهران ۱۳۴۶ ش، بدیع الله فرید، مقاله‌ای در معرفی کتاب اقدس، تهران ۱۳۵۲ ش، محمد علی فیضی، حیات حضرت عبد البهاء و حوادث دوره میثاق، تهران ۱۳۵۰ ش، ابوالقاسم بن عیسی قائم مقام منشآت قائم مقام، چاپ محمد عباسی، چاپ افست تهران [تاریخ مقدمه ۱۳۵۶ ش]، همو، نامه‌های پراکنده قائم مقام فراهانی، چاپ جهانگیر قایم مقامی، بخش ۱، تهران ۱۳۵۷ ش، ابوالفضل بن محمد گلپایگانی، فرائد، قاهره، ۱۳۱۵، همو، کشف الغطاء عن حیل الاعداء، عشق آباد ۱۳۳۴، اسد الله مامقانی، «اختلاف بهاء الله و صبح ازل»، راهنمای کتاب، سال ۶، ش ۴ و ۵ (تیر و مرداد ۱۳۴۲)، محمود محمود، تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس در قرن نوزدهم میلادی، ج ۵، تهران ۱۳۳۱ ش، محمد محیط طباطبایی، «از تحقیق و تتبع تا تصدیق و تبلیغ فرق بسیار است»، گوهر، سال ۴، ش ۲ (اردیبهشت ۱۳۵۵)، ش ۳، (خرداد ۱۳۵۵)، همو، «تاریخ قدیم و جدید»، گوهر، سال ۳، ش ۵ (مرداد ۱۳۵۴)، ش ۶ (شهریور ۱۳۵۴)، همو، «تاریخ نوپدید زرندی»، گوهر، سال ۳، ش ۹ (آذر ۱۳۵۴)، همو، «چند نکته درباره یک مقاله: عظیم پس از باب و پیش از ازل»، گوهر، سال ۶، ش ۳، (خرداد ۱۳۵۷)، ش ۴ (تیر ۱۳۵۷)، همو، «[درباره] کتاب اقدس»، گوهر، سال ۴، ش ۱۰ (دی ۱۳۵۵)، ش ۱۱ و ۱۲ (بهمن و اسفند ۱۳۵۵)، همو، «رساله خالویه یا ایقان»، گوهر، سال ۵، ش ۱۱ و ۱۲ (بهمن و اسفند ۱۳۵۶)، سال ۶، ش ۱ (فروردین ۱۳۵۷)، همو، «کتابی بی‌نام با نام تازه»، گوهر، سال ۲، ش ۱۱ و ۱۲ (بهمن و اسفند ۱۳۵۳)، همو، «گفتگوی تازه درباره تاریخ قدیم و جدید»، گوهر، سال ۴، ش ۴ (تیر ۱۳۵۵)، محمد علی موحد، «اسنادی از آرشیو دولتی استانبول»، راهنمای کتاب، سال ۶، ش ۱ و ۲ (فروردین و اردیبهشت ۱۳۴۲)، فضل الله مهتدی، اسناد و مدارک صبحی درباره بهائیگری، ج ۲: خاطرات صبحی، تهران ۱۳۵۷ ش، عبد الحسین میرزا آقا خان کرمانی و احمد روحی، هشت بهشت، تهران [بی‌تا].، محمد نبیل زرندی، مطالع الانوار: تلخیص تاریخ نبیل زرندی، تهران ۱۳۵۶ ش، محمد باقر نجفی، بهائیان، تهران ۱۳۵۷ ش، حسینعلی بن میرزا بزرگ نوری (بهاء الله)، آثار قلم اعلی، تهران ۱۳۴۲ ۱۳۴۳ ش، همو، اقتدارات، به خط مشکین قلم، [بی‌جا، بی‌تا].، همو، کتاب مستطاب ایقان، مصر ۱۳۵۲/۱۹۳۳، همو، لوح مبارک خطاب به شیخ محمد تقی مجتهد اصفهانی معروف به نجفی [لوح شیخ]، تهران ۱۳۴۱ ش، همو، مجموعه الواح مبارکه، قاهره ۱۳۳۸ / ۱۹۲۰، حسن نیکو، فلسفه نیکو، تهران [تاریخ مقدمه ۱۳۴۳ ش]، احمد یزدانی، کتاب نظر اجمالی در دیانت بهائی، تهران ۱۳۵۰ ش،

«.Wendi Momen ' Baha basic A'dictionary i' ۱۹۹۱ oxford »

« The Oxford encyclopedia of the modern Islamic world ' ed »

« (۱۹۹۵ New York ،John L. Esposito ' s.v." Baha'i (by B. Todd Lawson »

کتاب: دانشنامه جهان اسلام، ج ۴، ص ۷۳۳

نویسنده: محمود صدری

فرقه بابیه

فرقه بابیه

سید علی محمد شیرازی، از مدعیان بابیت امام دوازدهم شیعیان که بعدها مدعی مهدویت و نبوت شد. در ۱۲۳۵ در شیراز به دنیا آمد. در کودکی به مکتب شیخ عابد رفت و در آنجا خواندن و نوشتن و سیاه مشق آموخت. شیخ عابد، از شاگردان شیخ احمد احسائی و سید کاظم رشتی بود (اشراق خاوری، ص ۶۳ ۶۴) و از همان دوران، سید علی محمد را با نام رؤسای شیخیه (احسائی و رشتی) آشنا کرد، به طوری که چون سید علی محمد در حدود نوزده سالگی به کربلا رفت، در درس سید کاظم رشتی حاضر شد (فاضل مازندرانی، ظهور الحق، ج ۳، ص ۹۷). در مدتی که نزد سید کاظم رشتی شاگردی می‌کرد، با مسائل عرفانی و تفسیر و تأویل آیات و احادیث و مسائل فقهی به روش شیخیه آشنا شد و از آرای شیخ احسائی آگاهی یافت (همو، اسرار الآثار خصوصی، ج ۱، ص ۱۹۲ ۱۹۳). بعلاوه به هنگام اقامت در کربلا، از درس ملا صادق خراسانی که او نیز مذهب شیخی داشت، بهره گرفت و چندی نزد وی بعضی از کتب ادبی متداول آن ایام را خواند (همو، اسرار الآثار، ج ۴، ص ۳۷۰). در ۱۲۵۷ به شیراز بازگشت و به وقت فرصت، مطالعه کتب دینی را فراموش نمی‌کرد و به گفته خودش (همو، ظهور الحق، ج ۳، ص ۴۷۹): و لقد طالعت سنابرق جعفر العلوی و شاهدت بواطن آیاتها «همانا کتاب سنابرق، اثر سید جعفر علوی (مشهور به کشفی) را خواندم و باطن آیاتش را مشاهده کردم». علی محمد گذشته از دلبستگی به اندیشه‌های شیخی و باطنی، به «ریاضت کشی» نیز مایل بود و به هنگام اقامت در بوشهر در هوای گرم تابستان از سپیده دم تا طلوع آفتاب و از ظهر تا عصر بر بام خانه رو به خورشید اورادی می‌خواند (اشراق خاوری، ص ۶۷). پس از درگذشت سید کاظم رشتی، مریدان و شاگردان وی جانشینی برای وی می‌جستند که به قول ایشان مصداق «شیعه کامل» یا «رکن رابع» (شیخیه) باشد و در این باره میان چند تن از شاگردان سید کاظم رقابت افتاد و سید علی محمد نیز در این رقابت شرکت کرد، بلکه پای از جانشینی سید رشتی فراتر نهاد و خود را «باب» امام دوازدهم شیعیان یا «ذکر» او، یعنی واسطه میان امام و مردم، شمرد. ادعای علی محمد چون شگفت‌آورتر از دعاوی سایر رقیبان بود، واکنش بزرگتری یافت و نظر گروهی از شیخیان را به سوی وی جلب کرد و هجده تن از شاگردان سید کاظم که همگی شیخی مذهب بودند (و بعدها سید علی محمد آنها را حروف حی نامید) پیرامونش را گرفتند (آیتی، ج ۱، ص ۴۳). علی محمد در آغاز امر، بخشهایی از قرآن کریم را با روشی که از مکتب شیخیه آموخته بود، تأویل کرد و در آنجا به تصریح نوشت که امام دوازدهم شیعیان، او را مأمور داشته تا جهانیان را ارشاد کند و خویشتن را «ذکر» نامید، چنانکه در آغاز تفسیرش بر سوره یوسف می‌نویسد: الله قد قدر أن یخرج ذلك الکتاب فی تفسیر أحسن القصص من عند محمد بن الحسن بن علی بن محمد بن علی بن موسی بن جعفر بن محمد بن علی بن حسین بن علی بن أبی‌طالب علی عبده لیکون حجة الله من عند الذکر علی العالمین بلیغا» همانا خدا مقدر کرده که این کتاب از نزد محمد پسر حسن پسر علی پسر محمد پسر علی پسر موسی پسر جعفر پسر محمد پسر علی پسر حسین پسر علی پسر ابی‌طالب بر بنده‌اش برون آید تا از سوی ذکر (سید علی محمد) حجت بالغه خدا بر جهانیان باشد» (أحسن القصص، ص ۱). پس از مسافرت به همراه محمد علی بارفروش (یکی از مریدان خود) به سوی مکه و بازگشت به بوشهر، دستور داد تا در یکی از مساجد بوشهر عبارت «اشهد ان علیا قبل نبیل باب بقیة الله» را در اذان داخل کنند (نجفی، ص ۱۶۸) که تصریح دارد علی نبیل (که به حساب جمل با علی محمد برابر می‌شود) باب امام زمان علیه السلام است، ولی همینکه مدتی از دعوت وی سپری شد و گروهی به او گرویدند، ادعای خود را تغییر داد و از مهدویت سخن به میان آورد و گفت: «منم آن کسی که هزار سال می‌باشد که منتظر آن می‌باشید» (حاجی میرزاجانی کاشانی، ص ۱۳۵) و سپس به ادعای نبوت و رسالت برخاست و به گمان خود، احکام اسلام را با آوردن کتاب بیان نسخ کرد

و در آغاز آن نوشت: «در هر زمان خداونـد جل و عز، کتاب و حجتی از برای خلق مقدر فرموده و می‌فرماید و در سـنه هزار و دویست و هفتاد از بعثت رسول الله، کتاب را بیان، و حجت را ذات حروف سبع (علی محمد که دارای هفت حرف است) قرار داد» (بیان عربی، ص ۳). بـدین ترتیب، علی محمـد هر چنـد زمـانی، دعاوی خود را به مقامات بالاتری تغییر می‌داد و سخنان پیشین را برای یارانش تأویل می‌کرد و آنان را در پی‌خود می‌کشید. پس از بازگشت سید علی محمد به بوشهر (در زمانی که هنوز از ادعای بابیت امام زمان علیه السلام فراتر نرفته بود) به دستور والی فارس در رمضان ۱۲۶۱ دستگیر و به شیراز فرستاده شد. در شیراز او را تنبیه کردند، آنگاه نزد امام جمعه آن شهر، اظهار توبه و ندامت کرد و به قول یکی از موافقان خود بر فراز منبر در حضور مردم گفت: «لعنت خدا بر کسی که مرا وکیل امام غائب بداند. لعنت خدا بر کسی که مرا باب امام بداند ...» (اشراق خاوری، ص ۱۴۱). پس از آن، شش ماه در خانه پدری خود، تحت نظر بود و از آنجا به اصفهان و سپس به قلعه ماکو تبعید شد. در دورانی که در آن قلعه زنـدانی بود، بـا مریـدانش ملاقات و مکاتبه داشت و از اینکه می‌شنید آنان در کار تبلیغ دعاوی او می‌کوشند به شوق می‌افتاد و سخنانی را به عنوان کلمات الهی به مریدان عرضه می‌داشت، چنانکه کتاب بیان را در همان قلعه نوشت (یزدانی، ص ۱۳).

دولت محمـد شاه قاجار، برای آنکه پیونـد او را با مریـدانش قطع کند در صـفر ۱۲۶۴ وی را از قلعه مـاکو به قلعه چهریـق، در نزدیکی ارومیه منتقل کرد. در اواخر سلطنت محمد شاه، به دستور حاجی میرزا آغاسی وزیر محمد شاه سید علی محمد را از قلعه چهریق به تبریز بردند و مجلسی با حضور ناصر الدین میرزا (که در آن وقت ولیعهد بود) و چند تن از علما ترتیب دادند و سید علی محمد را در آن مجلس حاضر کردند. علی محمد در آنجا آشکارا از مقام مهدویت خود سخن گفت و «بابیت امام زمـان» را که پیش از آن بتصریح ادعـا کرده بود به «بـابیت علم خداونـد» تأویـل کرد و چون از او دربـاره برخی مسائـل دینی پرسیدند، از پاسخ فروماند و همینکه از وی سؤال شد: از معجزه و کرامت چه داری؟ گفت: اعجـاز من این است که برای عصای خود آیه نازل می‌کنم و به خواندن این فقره آغاز نمود: بسم الله الرحمن الرحیم. سبحان الله القدوس السبوح الذی خلق السموات و الارض کما خلق هـذه العصا آیهٔ من آیاته! و اعراب کلمات را به قاعده نحو غلط خواند، زیرا تاء را در «السموات» مفتوح قرائت کرد و چون گفتنـد: مکسور بخوان! ضـاد را در «الأرض» مکسور خوانـد. امیر اصـلان خان که در مجلس حضور داشت گفت: اگر این قبیل فقرات از جمله آیات شمرده شود، من هم می‌توانم تلفیق کنم و گفت: الحمـد لله الذی خلق العصـا کما خلق الصباح و المسا! (فاضل مازندرانی، ظهور الحق، ج ۳، ص ۱۴، تصویر نامه ناصر الدین میرزا به محمد شاه قاجار).

پس از آشکار شـدن عجز سـید علی محمـد در اثبات ادعای خود، وی را چوب زده تنبیه نمودنـد و او از دعاوی خویش تبری جست و اظهار پشیمانی کرد و خطاب به ولیعهد، توبه نامه رسمی نوشت. صورت توبه نامه علی محمد را یکی از مریدانش در کتـاب خود، چنین آورده است: «فـداک روحی، الحمـد لله کمـا هو أهله و مستحقه که ظهورات فضل و رحمت خود را در هر حـال بر کـافه عباد خود شامل گردانیـده. فحمـدا له ثم حمـدا که مثل آن حضـرت را ینبوع رأفت و رحمت خود فرموده که به ظهور عطوفتش عفو از بندگان و ستر بر مجرمان و ترحم به داعیان فرموده. أشـهد الله و من عنده که این بنده ضعیف را قصدی نیست که خلاف رضای خداونـد عالم و اهل ولایت او باشـد. اگر چه بنفسه، وجودم ذنب صـرف است ولی چون قلبم موقن به توحیـد خداونـد جـل ذکره و به نبوت رسول او و ولایـت اهـل ولایت اوست و لسانم مقر بر کل ما نزل من عنـد الله است، امید رحمت او را دارم و مطلقـا خلاف رضای حق را نخواسته‌ام و اگر کلماتی که خلاف رضای او بود از قلم جاری شـده، غرضـم عصیان نبوده و در هر حال مستغفر و تائبم حضرت او را. و این بنده را مطلق علمی نیست که منوط به ادعایی باشد و أستغفر الله ربی و أتوب إلیه من أن ینسب إلی أمر. و بعضـی مناجات و کلمات که از لسان جاری شـده، دلیل بر هیچ امری نیست و مدعی

نیابت خاصه حضرت حجة الله علیه السلام را محض ادعا مبطل است و این بنده را چنین ادعایی نبوده و نه ادعای دیگر. مستدعی از الطاف حضرت شاهنشاهی و آن حضرت چنان است که این دعاگو را به الطاف و عنایات سلطانی و رأفت و رحمت خود، سرفراز فرمایند و السلام». (گلپایگانی، ص ۲۰۴ ۲۰۵).

بدینسان سید علی محمد از دعاوی خود بازگشت ولی توبه او، صوری بود چنانکه پیش از توبه اخیر، در شیراز نیز برفراز منبر و در برابر مردم، نیابت و بابیت خود را انکار نمود اما چیزی نگذشت که ادعاهای بالاتری را به میان آورد و از پیامبری و رسالت خویش سخن گفت. در اواخر سلطنت محمد شاه و پس از مرگ او (۱۲۶۴) از سوی مریدان سید علی محمد، آشوبهایی در کشور پدید آمد که از جمله، رویداد قلعه شیخ طبرسی در مازندران بود. در این آشوب، جمعی از بابیان به رهبری ملا حسین بشرویه‌ای و ملا محمد علی بارفروشی، قلعه طبرسی را پایگاه خود قرار دادند و اطراف آن را خندق کندند و خود را برای جنگ با قوای دولتی آماده ساختند. از سوی دیگر بر مردم ساده دل که در پیرامون قلعه زندگی می‌کردند، به جرم «ارتداد» هجوم آورده به قتل و غارت ایشان می‌پرداختند، به گونه‌ای که یکی از بابیان می‌نویسد: «جمعی رفتند و در شب یورش برده، ده را گرفتند و یک صد و سی نفر را به قتل رسانیدند. تتمه فرار نموده، ده را حضرات اصحاب حق، خراب نمودند و آذوقه ایشان را جمیعا به قلعه بردند» (حاجی میرزاجانی کاشانی، ص ۱۶۲) و چنین می‌پنداشتند که یاران مهدی موعودند و بزودی جهان را در تسخیر خود خواهند گرفت و بر شرق و غرب فرمانروایی می‌کنند؛ چنانکه بابی مذکور می‌نویسد: «حضرت قدوس (محمد علی بارفروشی) می‌فرمودند که: ما هستیم سلطان بحق و عالم در زیرنگین ما می‌باشد و کل سلاطین مشرق و مغرب بجهت ما خاضع خواهند گردید» (همانجا). پس میان ایشان و نیروی دولتی جنگ درگرفت و فتنه آنان با پیروزی قوای دولت و کشته شدن ملا محمد علی بارفروشی در جمادی الثانی ۱۲۶۵ پایان گرفت. در زنجان نیز شورشی به سرکردگی ملا محمد علی زنجانی پدید آمد که به شکست بابیان انجامید (۱۲۶۶). در تهران نیز گروهی از بابیان به رهبری علی ترشیزی بر آن شدند تا ناصرالدین شاه و امیر کبیر و امام جمعه تهران را به قتل رسانند، اما نقشه آنان کشف شد و ۳۸ تن از سران بابیان دستگیر و هفت تن از آنها کشته شدند. شگفت آنکه مریدان سید علی محمد در جنگهای قلعه طبرسی و زنجان از مسلمانی دم می‌زدند و نماز می‌گزاردند و از «بابیت» سید علی محمد جانبداری می‌کردند (آیتی، ج ۱، ص ۱۶۳، ۱۹۵). ظاهرا در آن هنگام هنوز ادعای مهدویت و نبوت وی بدیشان نرسیده بود. از اینرو به اعتراف وقایع نگاران بابی، برخی از بابیان به محض اینکه در «بدشت» از ادعای مهدویت سید علی محمد و تغییر احکام اسلام با خبر شدند، بشدت از او روی گرداندند (همان، ج ۱، ص ۱۳۰).

پس از مرگ محمد شاه و بالا گرفتن فتنه بابیه، میرزا تقی خان امیرکبیر صدر اعظم ناصر الدین شاه مسامحه در کار سید علی محمد باب را روا ندید و تصمیم گرفت او را در ملأ عام به قتل رساند و از این راه، آتش شورشها را فرو نشاند و برای این کار، از برخی علما فتوا خواست، ولی به گفته ادوارد براون: «دعاوی مختلف و تلون افکار و نوشته‌های بی‌مغز و بی‌اساس و رفتار جنون‌آمیز او علما را بر آن داشت که به علت شبهه خبط دماغ، بر اعدام وی رأی ندهند» (نجفی، ص ۲۵۲). با وجود این، برخی از علما که احتمال خبط دماغ سید علی محمد را نمی‌دادند و او را مردی دروغگو و ریاست طلب می‌شمردند به قتل وی فتوا دادند و سید علی محمد به همراه یکی از پیروانش در ۲۷ شعبان ۱۲۶۶ در تبریز تیرباران شد.

عقاید

سید علی محمد باب از آغاز دعوت خود، عقاید و آرای متناقضی ابراز داشت. آنچه از مهمترین کتاب او نزد پیروانش، یعنی

کتـاب بیـان، فهمیـده می‌شود آن است که وی خود را برتر از همه انبیـای الهی می‌انگاشـته و مظهر نفس پروردگار می‌پنداشـته است (بیان عربی، ص ۱) و عقیده داشته که با ظهورش، آیین اسلام منسوخ و قیامت موعود در قرآن، بپا شده است (لوح هیکل الدین، ص ۱۸). بعلاـوه، سـید علی محمـد خود را مبشـر ظهور بعـدی شـمرده و او را «من یظهره الله» خوانـده است و در ایمان پیروانش بـدو، تأکید فراوان دارد (بیان عربی، ص ۶۵). سـید علی محمد در حقانیت این آرا پافشاری نموده و نسبت به افرادی که بابی نباشـند، خشونت بسیاری را سـفارش کرده است، چنانکه در الواح بیان، درباره وظیفه اولین فرمانروای بابی می گویـد: «لن تـذر (کـذا) فوق الأرض اذا اسـتطاع أحـدا غیر البابیین» (لوح هیکل الدین، ص ۱۵) «چون (فرمـانروای بابی) توانایی یافت، هیچکس جز بـابی‌هـا را بر روی زمین بـاقی نگـذارد» و در بیان فارسـی فرمان می‌دهـد که همه کتابها را محو و نابود کننـد جز کتبی که درباره آیین وی پدیـد آمـده یا می‌آیـد (ص ۱۹۸) و همچنین تأکیـد کرده است که پیروانش جز کتـاب بیـان و آنچه بدان وابسته می‌شود، نیاموزند (بیان عربی، ص ۱۵).

افکار سید علی محمد باب، مجموعه‌ای از برخی آرای شیخیان و باطنیان (تأویل‌گرایان) و صوفیان و کسانی که به علم حروف و اعداد گرایش داشته‌اند و پاره‌ای از دعاوی شخصی بوده است.

آثار

سیـد علی محمد باب آثاری چند از خود به جای نهاده که برخی از آنها چاپ شده و پاره‌ای دیگر به دلیل کشاکشـهای داخلی میـان پیروانش هنوز به چـاپ نرسـیده است. جز آثـاری که پیش از این نـام بردیم برخی از کتابهای دیگر او عبارت‌انـد از: پنج شأن، دلائل السبعهٔ، صحیفه عدلیه، تفسیر سوره کوثر، تفسیر سوره بقره، قیوم الأسماء، کتاب الروح. آثار سید علی محمد باب غالبا به زبان عربی نوشـته شده و مملو از اغلاط صـرفی و نحوی است. البته وی کوشـیده برای آنکه نشان دهد سـخنانش رنگ قرآنی دارد گفتارش را با سـجع و وزن همراه سازد و با آنکه تنها معجزه خود را همین سـخنان می‌شمارد (بیان عربی، ص ۲۵) تکلف و ابتذال در عباراتش سخت آشکار است.

منابع

عبد الحسـین آیتی، الکواکب الدریهٔ فی مآثر البهائیهٔ، مصـر ۱۳۴۲؛ عبـد الحمید اشـراق خاوری، تلخیص تاریخ نبیل زرندی، () بی‌جا تاریخ مقدمه ۱۳۳۹ ش)؛ علی محمد باب، احسن القصـص، یا، قیوم الأسماء، نسخه خطی؛ همو، بیان عربی، نسخه خطی؛ همـو، بیـان فارسـی، نسـخه خطی؛ همـو، لـوح هیکـل الـدین، نسـخه خطی؛ حـاجی میرزاجـانی کاشـانی، نقطهٔ الکـاف، لیـدن ۱۳۲۸/۱۹۱۰؛ فاضـل مازنـدرانی، اسـرار الآثار، (بی‌جا، بی‌تا)، (حرف ر ق)؛ همو، اسـرار الآثار خصوصـی، (بی‌جا، بی‌تا.) همو، کتـاب ظهور الحق، (بی‌جـا. بی‌تـا.)؛ ابو الفضـل گلپایگـانی، کشف الغطـا، چاپ ترکسـتان؛ محمـد باقر نجفی، بهائیان، (بی‌جا) ۱۳۵۷ ش؛ احمد یزدانی، نظر اجمالی در دیانت بهائی، تهران ۱۳۲۹ ش.

کتاب: دانشنامه جهان اسلام، ج ۱، ص ۱۶

نویسنده: مصطفی حسینی طباطبایی

غلات (اهل حق)

غلو و غالیان

مقدمه

در دنیای اسلام فرقه‌هایی پدید آمده‌اند که درباره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله یا ائمه اهل بیت علیهم السلام راه غلو را پیموده و علمای اسلامی - اعم از شیعه و اهل سنت - آنان را مرتد و کافر دانسته‌اند. مؤلف کتاب «الفرق بین الفرق» باب جداگانه‌ای از کتاب خود را به غالیان اختصاص داده و گفته است: «باب چهارم از ابواب این کتاب در بیان فرقه‌هایی است که به اسلام نسبت داده شده‌اند، ولی در واقع از امت اسلامی نیستند»، آنگاه بیست فرقه از آنان را نام برده است. (۱) اسفرایینی نیز باب سیزدهم از کتاب خود را به ذکر فرقه‌های غلات اختصاص داده است. (۲)

فرقه‌هایی که در این دو کتاب، و نظایر آن آمده، منقرض شده‌اند، و بیان تاریخ و سرگذشت آنان فایده چندانی نخواهد داشت، ولی لازم است ویژگی‌های کلی غلو و غالیان و موضع ائمه اهل بیت علیهم السلام و علمای شیعه را درباره آنها یادآور شویم، آنگاه به معرفی برخی از فرقه‌هایی که هم اکنون در جهان اسلام یا ممالک دیگر وجود دارند و از غلات به شمار می‌روند بپردازیم.

غلو چیست؟

شیخ مفید در تعریف غلو چنین گفته است:

«غلو در لغت گذشتن از حد و خارج شدن از اعتدال است. خداوند متعال نصاری را از غلو درباره حضرت مسیح نهی کرده و می‌فرماید:

«یا اهل الکتاب لا تغلوا فی دینکم و لا تقولوا علی الله الا الحق». (۳)

آنگاه درباره غلات و مفوضه چنین گفته است:

«غلات گروهی از متظاهرین به اسلامند که امیر المؤمنین و امامان و فرزندان او را به الوهیت و نبوت توصیف کردند، و در حق آنان از حد اعتدال تجاوز کردند، و مفوضه عده‌ای از غلات‌اند، و تفاوت آنها با غلات در این است که ائمه را حادث و مخلوق دانسته و گفته‌اند خداوند آنان را آفریده و امر خلق را به آنها تفویض کرده است». (۴)

علامه مجلسی مظاهر غلو را در اعتقاد به امور زیر برشمرده است:

۱ - الوهیت پیامبر و ائمه طاهرین علیهم السلام.

۲ - در معبودیت یا خالقیت و رازقیت شریک خدایند.

۳ - حلول خداوند در آنها یا اتحاد خداوند با آنان.

۴ - آنان بدون وحی و الهام الهی، از غیب آگاهند.

۵ - نبوت درباره ائمه طاهرین علیهم السلام.

۶ - تناسخ ارواح ائمه در بدنهای یکدیگر.

۷ - با معرفت آنان، اطاعت خداوند و ترک معصیت الهی لازم نیست. (۵)

موضع ائمه اهل بیت درباره غالیان

امامان شیعه با شدیدترین وجه غلو را مردود دانسته و غالیان را نکوهش و تکفیر کرده‌اند. علامه مجلسی حدود صد روایت از آنان را در این باره در کتاب بحار الانوار نقل کرده است که سه نمونه را یادآور می‌شویم:

الف: امام علی علیه‌السلام فرموده است:

«اللهم انی بریء من الغلاة کبراءة عیسی بن مریم من النصاری، اللهم اخذلهم ابدا و لا تنصر منهم احدا». (۶)

خداوندا: من از غلات بیزاری می‌جویم، همان گونه که عیسی بن مریم از نصاری بیزاری جست. خدایا آنان را خوار گردان، واحدی از آنها را یاری مکن.

ب: امام صادق علیه‌السلام فرموده است:

«احذروا علی شبابکم الغلاة لا یفسدوهم فان الغلاة شر خلق الله، یصغرون عظمة الله و یدعون الربوبیة لعباد الله». (۷)

بر جوانان خود از خطر غلات بر حذر باشید، مبادا عقیده آنان را تباه سازند، زیرا غلات بدترین خلق خدایند، عظمت‌خدا را کوچک نشان داده و برای بندگان خدا دعوی ربوبیت می‌کنند.

ج: در جای دیگر از معاشرت با غلات نهی کرده و فرموده است:

«لا تقاعدوهم و لا تؤاکلوهم و لا تشاربوهم و لا تصافحوهم و لا تؤارثوهم». (۸)

علمای امامیه و تکفیر غلات

علمای امامیه نیز با شدت غلات را نکوهش و تکفیر کرده‌اند. شیخ صدوق در این باره می‌گوید:

«اعتقاد ما درباره غلات و مفوضه این است که آنها کافرند، و بدتر از یهود و نصاری و مجوس و قدریه و حروریه و دیگر فرقه‌های گمراهند». (۹)

شیخ مفید نیز آنان را گمراه و کافر دانسته و تاکید کرده است که ائمه اهل بیت علیهم السلام به کفر و خروج آنها از اسلام حکم کرده‌اند. (۱۰)

علامه مجلسی پس از ذکر اقسام و مظاهر غلو، گفته است:

«اعتقاد به هر یک از آنها سبب الحاد و کفر و خروج از دین است، چنانکه ادله عقلیه و آیات و اخبار بر آن دلالت می‌کند، و اگر احیانا در روایات، حدیثی یافت‌شود که موهم یکی از اقسام غلو باشد، باید تاویل شود، و اگر قابل تاویل نباشد، از افترائات غالیان است. (۱۱)

اصل اعتدال را رعایت کنیم

همان گونه که غلو در حق پیامبران، امامان و اولیای الهی نادرست و مایه کفر و الحاد است، زیاده روی در نسبت غلو و غالی دانستن افراد نیز نادرست و بهتان خواهد بود، چنانکه برخی اعتقاد به علم غیب درباره اولیای خاص خداوند، و یا عصمت درباره غیر پیامبران و قدرت آنان بر انجام معجزات و کرامات را از مصادیق غلو در دین انگاشته‌اند، و گاهی شیعه را که مقامات مزبور را در حق ائمه اهل بیت قائل است، متهم به غلو کرده‌اند.

این عقیده هیچ گونه دلیل عقلی و نقلی ندارد، بلکه اصول عقلی و نصوص دینی بر خلاف آن دلالت می‌کند. و لذا علمای اسلامی - اعم از شیعی و سنی - برای اولیای الهی به کرامت و علم غیب و مانند آن عقیده داشته‌اند. در صحیح بخاری و مسلم از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله روایت‌شده که بر محدث بودن عده‌ای از انسانها که پیامبر نبوده‌اند تصریح کرده است. (۱۲)

سعـد الـدین تفتـازانی پس از بیـان اینکه ظهور کارهـای خـارق العاده از اولیای خداونـد از نظر عقلی ممکن است، به آنچه در قرآن کریم درباره حضرت مریم و آصف بن برخیا وارد شده و نیز آنچه درباره کرامات صحابه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله خصوصا علی علیه‌السلام نقل شده، بر وقوع آن استدلال کرده و گفته است:

«ظهور کرامات اولیا از نظر وضوح، به سان ظهور معجزات پیامبران است». (۱۳)

بدین جهت، شیخ مفید، کسانی را که علم غیب را درباره ائمه اهل بیت علیهم السلام انکار کرده و گمان کرده‌اند که آنان در احکام دینی به رای و ظن خویش عمل می‌کرده‌اند، مورد انتقاد قرار داده و این عقیده را تقصیـری آشـکار در حق آنان دانسـته است. (۱۴)

بنـابر این مقتضای ایمان و انصاف این است که آنچه را از فضایل و کمالات و معجزات درباره ائمه طاهرین علیهم السـلام نقل شده است - جز آنچه با ضـروریات دین و براهین قطعی و محکمات قرآن و احادیث مسلم اسلامی منافات دارد - پذیرا شویم. (۱۵)

پی‌نوشتها

۱ - الفرق بین الفرق، ص ۲۳۰ - ۲۳۳.

۲ - التبصیر فی الدین، ص ۱۲۳.

۳ - نساء / ۱۷۱.

۴ - تصحیح الاعتقاد، ص ۱۰۹.

۵ - بحار الانوار، ج ۲۵، ص ۳۴۶.

۶ - همان، ص ۳۶۵.

۷ - همان. ص ۲۹۶.

۸ - همان، ص ۲۹۶.

۹ - الاعتقادات فی دین الامامیهٔ، ص ۷۱.

۱۰ - تصحیح الاعتقاد، ص ۱۰۹.

۱۱ - بحار الانوار، ج ۲۵، ص ۳۴۶.

۱۲ - صحیح بخاری، ج ۳، ص ۲۹۵، صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۸۶۴، کتاب فضائل الصحابهٔ.

۱۳ - شرح المقاصد، ج ۵، ص ۷۴ - ۷۵.

۱۴ - تصحیح الاعتقاد، ص ۱۰۹.

۱۵ - بحار الانوار، ج ۲۵، ص ۳۴۷.

اهل حق

اهل حق بمعنی مردان حق است، و آن یک مذهب باطنی است که معتقدان آن بیشتر در مغرب ایران زندگی می کنند.

بعضـی دیگر از فرق اسـلام نیز ماننـد حروفی‌ها و متصوفه، خود را اهل حق یا حقیقت نامیـده‌انـد. اما اهل حق، بمعنی اخص نام

گروهی است، که به ایشان با نوعی تسامح علی اللهی نیز گویند، ولی آنان علی اللهی واقعی نیستند، بلکه عقایدشان آمیخته‌ای از اعتقادات «مانوی»، و ادیان کهن «ایرانی»، و مذهب «اسماعیلی»، و «تناسخ هندی» و دیگر ادیان سری است.

مذهب اهل حق، امروز یکی از فرقه‌های وابسته به شیعه بشمار می‌رود، و آنان را از غلاهٔ شیعه به حساب می‌آورند.

طوایف اهـل حق به نامهـای مختلف ماننـد: اهـل حق، اهل سـر، یارسان، نصـیری، علی اللهی معروف می‌باشـند، و از نشانه‌های خاص آنان «شارب» است، یعنی موی سبیل خود را نمی‌زنند، تا بلند شود و لب بالا را بپوشاند. آنان «شارب» را معرف مسلک حقیقت می‌داننـد، و معتقدنـد که شـاه ولاـیت علی (ع) نیز شـارب خـود را نمی‌زده است. از این جهت زدن شـارب را گنـاهی بزرگ می‌دانند.

اهـل حق را «گوران» نیز می‌گوینـد، و نـاحیه گوران در آذربایجـان، یکی از مراکز مهم این فرقه به شـمار می‌رود. گورانهـا در اصل از مردم حوالی کرمانشاهان هسـتند، که از آن ناحیه به آذربایجان کوچیـده‌اند، و لهجه‌ای مخصوص دارند، که در نواحی غربی و جنوبی کردستان به آن تکلم می‌شود، و آن گویشی است آمیخته از لهجه کردی اورامانی، و کرمانجی، و لکی.

مرکز اصـلی طوایف اهل حق، تا قرن هفتم هجری در لرسـتان بود، سـپس این مرکزیت‌به مناطق غربی کردسـتان و کرمانشاهان منتقـل گردیـد. امروز تمام طوایف کرد گوران و قلخانی و اکثر طوایف سـنجابی، وشاخه‌هایی از طایفه کلهر و زنگنه، و ایلات عثمانه‌وند و جلال‌وند در شهرهای غربی ایران، از جمله قصر شیرین و سرپل ذهاب و کرند و صحنه و هلیلان از اهل حقند.

در لرسـتان در مناطق دلفان و پشت کوه، در میان ایلات لکستان و سکوند سکونت دارند. در آذربایجان و تبریز، بخصوص در محله چرنـداب و در قریه ایلخچی در نزدیکی تبریز، و در مراغه و حوالی قزوین و تهران بومهن، شـهرآباد، گلخنـدان، سیاه‌بند شمیرانات، رودهن، دماوند، هشتگرد، ورامین و در شمال کلاردشت عده‌ای از صاحبان این مذهب زندگی می‌کنند.

در بیرون از مرزهـای ایران بعضـی از طوایـف کرد عراق عرب در شـهرهای سـلیمانیه، کرکوک، موصـل، خـانقین و در نواحی کردنشین ترکیه گروه فراوانی از اهل حق هستند. پیروان اهل حق غالبا چادر نشین و ده نشین‌اند. در قفقاز و آذربایجان شوروی و سوریه و در مازندران و فارس و خراسان نیز اهل حق یافت می‌شوند.

اساس مـذهب اهل حق کوشـش برای «وصول» به حق و خداوند می‌باشد و در این راه باید نخست مرحله «شـریعت» یعنی انجام آداب و مراسم ظـاهری دین، و مرحله «طریقت» یعنی رسـوم عرفـانی و مرحله معرفت‌یعنی شـناخت‌خداونـد، و مرحله «حقیقت» یعنی وصول به خداوند را به پیمایند.

بعقیـده این جمـاعت اساس مـذهبشان حقیقتی است که سبب و علت‌خلقت موجودات است. دین آنان آکنـده از اسـرار است، سری که خداونـد به پیغمبران گفته و آن سـر «نبوت» است، که از آدم ابوالبشـر آغاز شده، و به حضـرت محمد (ص) که خاتم انبیاست می‌پیونـدد. از آن پس این سر به نام سـر «امامت» که حضـرت محمد به علی (ع) گفته است و از او تا دوازدهمین امام که مهدی آل محمد (ص) باشد می‌رسد. پس از غیبت امام دوازدهم این سـر به پیروان و اقطاب ایشان که یکی پس از دیگری می‌آیند گفته می‌شود.

مـذهب ایشـان مجموعه‌ای است از آراء و عقایـد که تحت تـاثیر افکـار اسـلامی، زردشـتی و یهودی و مسیحی و مهرپرسـتی و مانوی و هنـدی و افکار فلاسـفه قرار گرفته است. در دسـتورهای دینی اهل حق، اجرای سه بوخت‌یا سه اصل اخلاقی زردشتی، که «پنـدار نیـک» و «گفتـار نیک» و «کردار نیک» باشـد از واجبات است. مفهوم این سه اصل در یک بیت‌به گویش ترکی، از کلام «سرانجام» کتاب مقدس اهل حق خلاصه شده است:

یاری چارچیون، باوری وجا پاکی و راستی، نیستی وردآ

یعنی یاری چهار چیز است و به جای آورید، پاکی و راستی، نیستی و یاری.
تناسخ و حلول: «تناسخ» یعنی حلول روح از قالبی به قالب دیگر، که در مذهب اهل حق سنگ اساس عقاید ایشان است. حلول ذات را «دونادون» گویند. بعقیده ایشان در تن هر کس ذره‌ای از ذرات الهی موجوداست، و ظهور روحانی حق در صورت جسمانی پاکان و برگزیدگان، همیشه در گردش می‌باشد، و آن را گردش مظهر به مظهر نامند. در این باره آنان معتقد به هفت جلوه پیاپیند و می‌گویند هر بار خداوند حق تعالی با چندتن از فرشتگان مقرب خدا، به صورت اتحاد در بدنهای خاکی «حلول» می‌نماید، این «حلول» به منزله لباس پوشیدن و کندن است، که آن را به فارسی جامه و به ترکی «دون» گویند و همانست که در فلسفه برهمایی هندوئی «کارما» آمده است.
چنان که در کتاب «سرانجام» آمده است، «خداوند در ازل درون دری می‌زیست، و سپس برای نخستین بار تجسم یافت، و به صورت شخصی به نام خاوندگار یا کردگار جهان مجسم شد، و بار دوم به صورت علی (ع) ظاهر گشت.» در کتب مذهبی ایشان آمده است که از رنج مرگ نهراسید، و باکی از مرگ نیست، زیرا مرگ آدمی، شبیه به پنهان شدن مرغابی زیر آب است. یعنی در جایی پنهان می‌شود، و در جای دیگر سر بر می‌دارد. منظور از این «تناسخ» و جای به جای شدن، و از بدنی به بدن دیگر رفتن، پاک شدن آدمی از گناهان است.
هرگاه خداوند به صورت بشر برجسته‌ای ظاهر شود، چهار یا پنج فرشته که آنها را چهار ملک گویند، در ابدان دیگران تجسم می‌پذیرد، همانطور که خداوند در هفت صورت تجلی می‌کند، فرشتگان نیز در هفت صورت تجلی نمایند، چنان که در کتاب عهد سلطان سهاک فرشته‌ای به صورت سلمان، و در عهد خاوندگار فرشته‌ای به صورت بنیامین در آمد.
در کتاب «سرانجام» آمده است که فرشتگان صادر از خداوند هستند، نخستین ایشان از زیر بغل خاوندگار پیدا شد، دومین آنها از دهان او، سومین آنها از نفسش، چهارمین از عروقش، پنجمین از نورش.
در کتاب دیگری آمده است که بنیامین از عرق خاوندگار پیدا شد و آن رمز تواضع و فروتنی است، و داوود از نفس او و وی رمز خشم و غضب است، و موسی از سبلتان او، و وی رمز رحمت است، و رزبار از نبض او، و وی رمز احسان و نیکی است.
اهل حق درباره حضرت علی (ع) می‌گویند، که او تجلی ذات خداست، و وی را «مظهر» تمام و کمال خدا می‌دانند، و اوست که در هر دوره و عصری ظهور کرده، و در جسم پاکان و مقدسان از اهل حق تجلی می‌کند. علی (ع) اصول مذهب حق را به سلمان، و به عده‌ای از یاران نزدیک خود بیاموخت. در دعای سفره، خطاب به حضرت علی (ع) گویند: «یا علی ایو الله، الحمد لله رب العالمین، سفره سلطان کرم، خاندان کرم، نور نبی، شکسته، بسته جان مدعی، بر ما حلال بر صاحبانش خیر و برکت».
آفرینش جهان: اهل حق معتقدند که آفرینش در دو مرحله اصلی انجام شده است، یکی خلقت «جهان معنوی» و دیگری خلقت «جهان مادی». این افسانه‌ها در دفترها و متون دینی ایشان به لهجه گورانی، به صورتهای گوناگون حکایت‌شده است.
گویند: در آنگاه اراده خداوند به آفرینش موجودات تعلق گرفت، و نخستین مخلوق پیر بنیامین را از زیر بغل خود خلق کرد، و نام او را جبرائیل گذاشت. پس از خلقت جبرائیل خداوند او را در پهنای دریای محیط رها کرد، هزاران سال گذشت تا به درخواست جبرائیل، شش تن دیگر از بطن در پیدا شدند، که با جبرائیل هفت تن شدند: جبرائیل (پیربنیامین) – اسرافیل (پیر داوود) – میکائیل (پیر موسی) – عزرائیل (مصطفی داوودان) – حور العین (رزباریا رمزبار) – عقیق (شاه ابراهیم) – یقین (شاه یادگار یا بابا یادگار) که او را یادگار حسین نیز گفته‌اند و او مظهر حسین بن علی (ع) است.
پس از خلقت هفت تن، خداوند نخستین عهد و میثاق خویش را با آنان بست، و دو جهان «مادی» و «معنوی» را خلق فرمود: مخلوقات این عالم، بر حسب عنصر اولیه دو قسم متمایز و متضادانـد، قسمتی از گل زرد آفریده شده و قمستی از گل سیاه،

قسم اول را «زردگلان» و قسمت دوم را «سیاه گلان» نامند. «زردگلان» اهل نورند و ایشان را دو پیشوا بوده که یکی پس از دیگری آمده است، و آن دو بنیامین و سید محمد (به صورت بزرگ سوار) ظهور کرده است.
اما قسم دوم از آتش و تاریکی‌اند، برای ایشان دو پیشوا آمد یکی «ابلیس» و دیگری را «خناس» گویند.
هفتتنان - به اعتقاد ایشان، خداوند با هفت فرشته مقربی که از درون در خلق فرموده استبه صورت بشر نازل شده، و در دوره‌های مختلف در بدنهای پاکان تجلی کرده است. در نخستین دوره خداوند به دون (یا) تجلی کرد، و در دوره دوم بدون (علی)، و به ترتیب به جامه (شاه خوشین)، بابا ناووس، و سلطان اسحق (سهاک) در آمد، و معتقدند که این سه تن اخیر، مانند عیسی مسیح بدون پدر از مادر متولد شدند.
هفت تن در مرحله اول از یاران سلطان اسحق قرار دارند، همانطور که سلطان اسحق «مظهر» علی (ع) و علی (ع) مظهر «ذات حق» است.
موعود اهل حق: سه تن، شاه خوشین، باباناووس و سلطان اسحق هستند:
۱ - شاه خوشین: گویند در اواخر قرن سوم هجری مردی به نام مبارک شاه، ملقب به شاه خوشین که او را مظهر الله می‌دانند، در لرستان بدون پدر از مادری بکر به نام «ماما جلاله» زاده شد. وی مریدان بسیار داشت، و به سیر و سیاحت می‌پرداخت، و ذکر جلی را با نواختن آلات موسیقی اجرا می‌کرد. روزی در اثنای گردش به رودخانه گاماسب افتاد و از نظر ناپدید شد.
۲ - بابا ناووس: گویند در فاصله بین قرن چهارم و پنجم، شخصی به نام بابا ناووس، بدون پدر مانند شاه خوشین، در میان طایفه جاف از طوایف کرد، از زنی به نام خاتونه گلی تولد یافت. روزی به شکل شاهباز پنهان گشت، و پیش از آن به یاران خود گفته بود که من دیگر باره ظهور خواهم کرد.
۳ - سلطان اسحق: گویند سلطان اسحق که به زبان محلی «سلطان سهاک» تلفظ می‌شود، پسر شیخ عیسی برزنجی از سادات موسی، و از پیشوایان دراویش نقشبندی است، و نسب او به امام موسی کاظم (ع) می‌رسد، از شیخ عیسی سه پسر باقی ماند، یکی سلطان اسحق، دیگری سید عبد الکریم، و نام پسر سوم معلوم نشد. سلطان اسحق جد سادات حیدری گوران از اهل حق است، که از جمله غلاهٔ شیعه به شمار می‌روند.
آداب و رسوم اهق حق: از آداب و رسوم ایشان، نماز خواندن و قربانی کردن و سرسپردن و جوز شکستن و عهد و میثاق بستن و روزه گرفتن است.
محل اجتماع ایشان «جمخانه» است که مخفف کلمه جمع خانه می‌باشد.
این اجتماع نباید کمتر از سه تن باشد، شرط شرکت در جمخانه، مرد بودن و عاقل و بالغ بودن، و قصد عبادت داشتن، و کمربند همتبرکمرداشتن است، که با گفتن یا علی در آن عبادتگاه وارد شوند.
نماز ایشان به جماعت است، و نماز فرادی درست نیست، عبادت با نواختن طنبور و آلات موسیقی و خواندن سرود و دعاهای مذهبی انجام می‌پذیرد. گاهی هنگام دعا چنان از خود بیخود می‌شوند که خویشتن را بر روی آتش افروخته افکنده و در آن حال جذبه به ایشان صدمه‌ای نمی‌رسد.
سرسپردن یعنی سر تسلیم و رضا به درگاه حق فرود آوردن، و در پیش پیر دلیل عهد و میثاق بستن از آئین اهل حق است. هر کودکی اعم از پسر یا دختر باید در نزد پیر دلیل سر بسپرد، از اصول سرسپردن شکستن یک عدد جوز هندی است، و برای شکستن جوز تشریفات خاصی در «جمخانه» برگزار می‌شود.
نذر و نیاز، از واجبات مذهب اهل حق است، که باید در ظرف هفته یا ماه یا فصل یا سال یک بار به جای آورده شود. دیگر از

مراسم، قربانی کردن است، که در اصطلاح خود آن را کردار خوانند. قربانی باید از حیوانات نر مانند گاونر یا گوسفند یا خروس باشد که آنها را برای این امر پرورش داده باشند.

اهل حق به گرفتن روزه سخت پای بندند، ولی روزه واجب ایشان از سه روز تجاوز نکند، و در زمستان باشد و پس از آن عید گیرند. دشمنان ایشان برای تحقیر و اهانت، آنان را چراغ سوندران (چراغ‌کشان) و خروس کشان خوانند.

کتابهای مذهبی و مقدس: یکی از کتابهای مذهبی ایشان «فرقان الاخبار» است‌به نثر، که مؤلف آن حاج نعمت الله جیحون آبادی متخلص به مجرم است، وی پسر میرزا بهرام مکری بود، و در سال ۱۲۸۸ ه. در دیه جیحون آباد واقع در بخش دینور از ناحیه کرمانشاهان، زاده شد و پس از سیر و سلوک، در ۱۳۳۸ ه. در جیحون آباد در گذشت. حاج نعمت الله جیحون آبادی کتابی دیگر به بحر متقارب به نام «شاهنامه حقیقت» دارد، که در اسرار مذهب اهل حق، در آن کتاب به زبان شعر، سخن گفته است.

دیگر از کتابهای اهل حق کتاب «سرانجام» است. این کتاب را سرانجام یا کلام خزانه گویند، و هنگام نیاز با آهنگ خاصی همراه با طنبور خوانده می‌شود. این کلامها به گویش کردی گورانی است.

چنان که در آغاز این مقاله اشاره رفت، اساس مذهب اهل حق، بر اقوال غلاهٔ شیعه و اسماعیلیه و فرقه امامیه اثنی عشریه و فرقه دروز و نصیریه است. آنان مانند درویشان دارای حلقات ذکر و سرسپردن هستند، مقداری از عقاید خود را از اساطیر عوام گرفته‌اند. اینکه گویند: خداوند در ازل در «دری» پنهان بود، ماخوذ از عقاید مانوی است. عقیده «تناسخ» را توسط اسماعیلیان از هندیان گرفته‌اند، و این که عالم را به دو قسمت «الهی» و «اهریمنی» تقسیم می‌کنند، تحت تاثیر دین زردشتی واقع شده‌اند. اما کشتن خروس را از عادات یهود گرفته‌اند.

مجله وحید، سال هفتم، مقاله اهل حق، دکتر حشمت طبیبی.

دایرهٔ المعارف اسلامیه، ج ۳، اهل حق.

سرسپردگان تاریخ و شرح عقاید اهل حق.

شاهنامه حقیقت.

مجموعه رسایل اهل حق.

کتاب: فرهنگ فرق اسلامی، ص ۸۷

نویسنده: دکتر محمد جواد مشکور

فرق فقهی

اهل سنت

حنفی

تاریخچه مذهب حنفی

تاریخچه مذهب حنفی

مذهب حنفی، قدیمی‌ترین مذاهب فقهی اهل سنت و بنیان‌گذار آن، ابوحنیفه نعمان بن ثابت است. جدش زوطی از اسیران کابل بود و پدرش در کوفه به آزادی دست یافت. او در سال ۸۰ ه.ق. در همانجا دیده به جهان گشود و مدت ۱۸ سال در حلقه درس حماد بن ابی‌سلیمان (م ۱۲۰ ه.ق). به فراگیری فقه به روش ابراهیم نخعی پرداخت.

نعمان، پس از مرگ استادش، سفرهایی هم برای فقه‌اندوزی به حجاز داشت و از نخبگان علمی آن دیار و از جمله امام باقر علیه السلام توشه برگرفت.

ابوحنیفه که پس از استادش حماد، بر جای او تکیه زد، مکتب فقهی نوینی پدیدآورد. او قایل به کاربرد رأی و اجتهاد بود و قیاس و استحسان را به عنوان منبعی فقهی مورد توجه قرار داد. اساس اندیشه فقهی ابوحنیفه بر هفت اصل: کتاب خدا، سنت رسول، سخنان صحابه، قیاس، استحسان، اجماع و عرف استوار بود.

ابو حنیفه به جز رساله‌های کوچکی؛ از جمله رساله فقه‌اش، کتابی را به نگارش در نیاورد شاگردانش پس از وی فتاوای او را در مجموعه‌ای گرد آوردند. نعمان در اواخر دوره اموی مورد توجه همه مسلمانان بجز خوارج قرار گرفت او به تشیع تمایل نشان می‌داد و در اندیشه سیاسی‌اش چون زیدیه بود و بر این باور بود که رهبری ابوبکر و عمر مشروع بوده و در امام بودن وصایت لازم نیست.

در قیام زید بن علی، پنهانی به یاری‌اش شتافت و همچنین نقل شده که او از قیام ابراهیم بن عبدالله حسنی از پیشوایان زیدیه در شهر بصره حمایت نموده است.

ابوحنیفه در خلافت منصور از کوفه به بغداد فرا خوانده شد تا قاضی القضاتی آن جا را بر عهده گیرد ولی مقاومت او در برابر این خواست خلیفه موجب شد او زندانی شود و سرانجام در سال ۱۵۰ ه.ق. در همان زندان درگذرد.

مذهب حنفی پس از مرگ ابوحنیفه، توسط دو شاگرد برجسته‌اش ابو یوسف قاضی مشهور (م ۱۸۲ ه.ق). و محمد بن حسن شیبانی (م ۱۸۹ ه.ق). رواج یافت.

مذهب حنفی در زمان خلافت هارون و پس از وی بدل به مذهب رسمی خلفای عباسی گردید به گونه‌ای که تنها فقیهان این مذهب مسنددار قضا می‌شدند. اما حاکمیت طولانی فاطمیان بر مصر مانع از گسترش این مذهب در غرب جهان اسلام گشت.بعدها مذهب حنفی، مذهب رسمی خلافت عثمانی هم شد. ولی آن هم باعث نشد که قلمرو حاکمیت مذهب از شرق جهان اسلام فراتر رود.

علمای حنفی در مکتب اعتقادی خود، پیرو ابومنصور ماتریدی (م ۳۳۲ ه.ق). هستند ریشه مکتب ماتریدی را باید در اندیشه‌های کلامی ابو حنیفه جستجو کرد، چرا که ابوحنیفه پیش از ورود در فقه، کرسی‌نشین استادی کلام در کوفه بود، این مکتب نزدیک بلکه تا حدودی مؤید مکتب اعتزالی‌هاست. موارد اختلاف مکتب ماتریدی با مکتب اشعری به حدود ۴۰ مسأله می‌رسد. در مکتب ماتریدی به عقل بیش از مکتب اشعری توجه نشان داده می‌شود. شماری از مسایل اختلافی این دو مکتب چنین است:

۱ اشاعره حسن و قبح اشیاء را ذاتی و عقلی ندانسته‌اند اما ماتریدی‌ها، همانند معتزله برآنند که اشیاء حسن و قبح ذاتی داشته و عقل به خودی خود آن را درک می کند.

۲ اشاعره معتقدند صفات الهی بر دو گونه است؛ صفات فعل که صفاتی حادثند و صفات ذات که صفاتی قدیم‌اند. در برابر این اندیشه، ماتریدیه همه صفات الهی را صفاتی قدیم دانسته و صفات افعال را به یک صفت ذاتی بازگردانیده‌اند.

۳ اشاعره قایل به رؤیت خدایند و ماتریدیه آن را انکار می کنند.

۴ اشاعره، قرآن را ناآفریده و قدیم دانسته و ماتریدیه باورشان این است که خداوند دارای دو کلام بوده، یکی نفسی و نا آفریده و دیگری کلامی که از اصوات متشکل شده و آفریده است.

از دیگر باورهای ماتریدیه می‌توان به، ظلم نکردن خدا و محال عقلی بودن آن نسبت به او، مبتنی بودن افعال‌اش بر مصالح، آزادی انسان در کارهایش و ... اشاره داشت.

قلمرو مذهب حنفی

مذهب حنفی، از نظر شمار پیروان در بین مذاهب اسلامی، رتبه نخست را داراست.

این مذهب بر ترکیه، آلبانی و مسلمانان شبه جزیره بالکان، بر اهل تسنن غیر کرد عراق، افغانستان، ترک‌نشین‌های آسیای میانه، قفقاز و سرزمین‌های مجاور آن؛ هندوستان غلبه دارد. نیمی از مسلمانان سرزمین شام شامل کشورهای سوریه و لبنان، حنفی بوده و در سرزمین فلسطین سومین مذهب است. پیروان این مذهب در مصر هم پر شمار است و به صورت محدود در ایران، حجاز، یمن و سیام وجود دارند.

کتاب: ره‌توشه حج، ج ۱، ص ۱۴۷

نویسنده: حسن ایدرم لاهیجی

فقها و کتب فقهی حنفی

فقهای مشهور در مذهب حنفی

فقهای مشهور در این مذهب عبارتند از:

علامه محمد بن حسن شیبانی (م ۱۸۹)، نویسنده کتاب «الجامع الصغیر، «الجامع الکبیر، الامالی و الحجهٔ علی اهل المدینه».

علامه شمس الائمهٔ محمد بن احمدمعروف به سرخسی (م حدود ۴۸۳) مؤلف کتاب «المبسوط فی شرح الکافی (۱) این کتاب دارای سی جزء است.

علاء الدین کاشانی (م ۵۸۱) نویسنده کتاب «بدائع الصنایع فی ترتیب الشرایع» این کتاب دارای هفت جزء است.

مولی شیخ نظام صاحب کتاب «الفتاوی الهندیه» این کتاب دارای شش جزء است. و در حاشیه آن فتاوی الخانیهٔ محمود اوزجندی قاضیخان حسن بن منصور (م ۵۹۲) و الفتاوی البزازیه از حافظ الدین محمد معروف به ابن بزاز (م ۸۲۷) قرار دارد.

برهان الدین علی مرغینانی (م ۵۹۳) صاحب الهدایهٔ شرح بدایهٔ المبتدی، این کتاب را مؤلف در چهار جلد قرار داد. و بسیار مشهور است و دارای حاشیه‌های فراوانی است از آن جمله: الغایهٔ از سروجی و الکفایهٔ از کرلافی و الوقایهٔ از تاج الشریعهٔ و النقایهٔ از صدر الشریقه و النهایهٔ از سغناقی و حاشیهٔ النهایه از قونوی و معراج الدرایهٔ از قوام الدین کاکی و العنایهٔ از بابرتی و البنایهٔ از عینی

عبدالله موصلی صاحب المختار و شرحه الاختیار.

شیخ عبدالغنی غنیمی میدانی صاحب اللباب فی شرح الکتاب.

علامه کمال الدین معروف به ابن همام صاحب فتح القدیر این کتاب دارای هشت جزء است.

محمد امین معروف بن ابن عابدین (م ۱۲۵۳) صاحب نشر العرف فی بناء بعض الاحکام. علی العرف و صاحب رد المختار علی الدر المختار، این کتاب دارای هفت جزء است که دو جزء آن به عنوان تکمله می‌باشد.

ابن قاضی سماوه یا سماونه (شیخ محمود بن اسماعیل) (م ۸۱۸ یا ۸۲۳) نویسنده «جامع الفصولین» این کتاب در دو جزء قرار دارد.

زین‌العابدین – معروف به ابن نجیم نویسنده کتاب «البحر الرائق فی شرح کنز الدقائق»، این کتاب دارای هشت جزء است. و نیز نویسنده کتاب الاشباه و النظائر کتاب کنز الدقائق از حافظ الدین النسفی (م ۷۱۰) می‌باشد و از اهمیت‌خاصی برخوردار شد و بر آن حواشی زیادی است از آن جمله تبیین الحقائق فی شرح کنز الدقائق عثمان بن علی زیلعی که دارای شش جزء است و رمز الحقائق عینی و النهر الفائق عمر بن نجیم و منحة الخالق محمد بن امین بن عابدین و کشف الحقائق افغانی و نیز غیر اینها.

ابن وهبان – نویسنده کتاب منظومه الوهبانیة، که در حاشیه المحبیة چاپ شده است.

محمد علاء الدین – معروف به حصفکی (م ۱۰۸۸) نویسنده الدر المختار فی شرح تنویر الابصار، دارای دو جزء می‌باشد.

ملا خسرو (م ۸۸۵) مؤلف درر الاحکام فی شرح غور الاحکام و حاشیه آن غنیة ذوی الاحکام از شرنبلالی (م ۱۰۶۹).

احمد بن محمد – معروف به حموی، نویسنده غمز عیون البصائر شرح الاشباه و النظائر دارای دو جزء.

احمد بن مهیر معروف به خصاف (م ۲۶۱) صاحب کتاب الحیل، و کتاب الوقف.

محمد بن سلیمان – معروف به داماد افندی (م ۱۰۷۹) نویسنده کتاب «مجمع الانهر فی شرح ملتقی الابحر» و شرح دیگر آن الدر المنتقی فی شرح المتقی.

ابو جعفر طحاوی (م ۳۲۱) صاحب کتاب جامع الکبیر فی الشروط و نیز جز اینها که نیازی به بیان آنها نمی‌باشد.

رساله‌های فتوائی در مذهب حنفی

و از مجموعه‌های فتوائی در مذهب حنفی این کتابها از شهرت خاصی برخوردار شدند:

الفتاوی الولوالجیه عبد الرشید و الوالجی (م حدود ۵۴۰).

الفتاوی الخانیه و الفتاوی البزازیه.

الفتاوی الظهیریة از ظهیر الدین محمد بخاری (م ۶۱۹).

الفتاوی الطرطوسیه از ابراهیم طرطوسی (م ۷۵۸).

الفتاوی التتارخانیه از ابن علاء الدین (م ۸۰۰).

الفتاوی الخیریه از خیر الدین رملی (م ۱۰۸۱).

الفتاوی انقرویه از محمد افندی انقروی (م ۱۰۹۸).

الفتاوی الحامدیه از حامد افندی و الفتاوی المهدیه فی الوقایع المصریة.

کتاب: ادوار فقه و کیفیت‌بیان آن، ص ۶۴

نویسنده: محمد ابراهیم جناتی

مالکی

تاریخچه مذهب مالکی

این مذهب، دومین مذهب اهل سنت از نظر قدمت و سومین آن از نگاه قلمرو است.

مؤسس این مذهب، مالك بن انس اصبحی از طبقه سوم فقیهان تابعی مدینه است.

او حدود سالهای ۹۰ تا ۹۷ در آن شهر تولد یافت. مالك بیشتر زندگانی خود را در مدینه سپری کرد، فقه را نزد ربیعهٔ بن فروخ، ابن شهاب زهری، نافع مولی عبدالله بن عمر بن هرمز، امام جعفر صادق علیه السلام و ابوالزناد فرا گرفت.

مالك، در برابر خلفا، سیاست آرامی را دنبال می‌کرد. اما با سکوت، او در برابر قیام نفس زکیه سال (۱۴۵ ه.ق). والی مدینه را به او بدگمان ساخت. والی مالك را مجازات کرد.

منصور بابت این رفتار والی که بی‌اطلاع او صورت یافته بود، از مالك عذرخواهی نمود. همچنین هارون در سفر حج خود در سال ۱۷۹ ه.ق. در آخرین سال عمر مالك، از او دیدار به عمل آورد.

با این همه، می‌توان گفت که مالك از عباسیان ناخشنود بوده چنانکه همین ناخشنودی او سبب گرایش امویان اندلس به او گشت.

مالك، در حدیث شناسی پیشگام بود.

اثر مهم فقهی مالك کتاب «الموطأ» است که به درخواست منصور به نگارش آن پرداخت.

دیگر اثر او، «رسالهٔ إلی الرشید» است.

مذهب فقهی مالك، به مثابه یک مدرسه فکری نبوده و اجتهاد فقهای آن فراتر از رأی مالك نمی‌رود. مالکیان در باورهای اعتقادی خود پیرو مکتب اشعریند.

مذهب مالك پیش از ظهور مذهب شافعی، بر حجاز، مصر و سرزمین‌های آفریقایی اطراف آن، اندلس و سودان غلبه داشت و در بغداد هم حضور چشمگیری داشت تا آن که پس از سال ۴۰۰ ه.ق. رو به افول نهاده، با ظهور مذهب شافعی در مصر، مذهب مالکی در آن به جایگاه دوم تنزل یافت اما موقعیت خود در شرق آفریقا را از دست نداد.

امروزه مذهب مالکی در قسمت‌های شمالی آفریقا، الجزایر، تونس، در قسمت‌های کوهستانی مصر، سودان، کویت، قطر، بحرین غلبه دارد و در فلسطین و عربستان هم به ویژه منطقه احساء به صورت محدودتر ادامه حیات می‌دهد.

کتاب: ره‌توشه حج، ج ۱، ص ۱۵۰

نویسنده: حسن ایدرم لاهیجی

ویژگیها و منابع مذهب مالکی

مالك علاوه بر کتاب، سنت، فتاوی صحابه، اجماع، قیاس، استحسان، مصالح مرسله و استصحاب، عمل اهل مدینه را در زمره منابع دینی یاد کرده است. مالك، ظاهر قرآن را بر سنت مقدم می‌داشت. مالك طعن بر اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم را زشت شمرده و آن را جرم بزرگ می‌دانست. مالك به درستی نظام «استخلاف» اذعان داشت. او همچنین قرآن را قدیم دانسته و به جبر باور داشت.

کتاب: ره‌توشه حج، ج ۱، ص ۱۵۰

نویسنده: حسن ایدرم لاهیجی

فقها و کتب مالکی

فقهای مشهور در این مذهب عبارتند از:

مالک بن انس اصبحی (امام المذهب) (م ۱۷۹) صاحب المدونهٔ الکبری به روایت‌سحنون.

ابوقاسم، معروف به ابن جزی (م ۷۴۱) نویسنده کتاب القوانین الفقهیه فی تلخیص مذهب المالکیهٔ.

احمد بن ادریس معروف به قرافی (م ۶۸۴) صاحب الاحکام فی تمییز الفتاوی عن الاحکام و مؤلف الفروق این کتاب دارای چهار جزء است.

ابراهیم بن محمد، معروف به ابن فرحون مؤلف تبصره الحکام، این کتاب در دو جزء تنظیم شده است.

محمد بن محمد اندلسی قرناطی، معروف به ابن عاصم (م ۸۲۹) مؤلف تحفهٔ الحکام، که این کتاب هم دو جزء می‌باشد.

ابوالحسن معروف به تسولی، مؤلف البهجهٔ فی شرح التحفهٔ بالتحفهٔ.

ابو عبدالله معروف به خطاب، صاحب مواهب الجلیل شرح سیدی خلیل. این کتاب شامل شش جزء می‌باشد.

عبد الله معروف به خرشی (م ۱۱۰۱) صاحب شرح مختصر سیدی خلیل (م ۷۶۷). این کتاب دارای شش جز می‌باشد و عدوی (م ۱۱۸۹) حاشیه‌ای بر «مختصر» نوشته که با آن چاپ شده است.

مواق، مولف التاج و الاکلیل لمختصری خلیل.

علامه محمد بن احمد معروف به ابن رشد قرطبی (م ۵۹۵) نویسنده بدایهٔ المجتهد و نهایه المقتصد، این کتاب بسیار جالب است و دو جزء را شامل می‌شود.

کتاب: ادوار فقه و کیفیت‌بیان آن، ص ۶۷

نویسنده: محمد ابراهیم جناتی

شافعی

تاریخچه مذهب شافعی

تاریخچه

مذهب شافعی از نظر قدمت، سومین مذهب فقهی اهل سنت است. بنیان‌گذار این مذهب فقهی، ابوعبدالله، محمد بن ادریس، از طبقه چهارم فقیهان تابعی مکه است.

نگاهی به زندگانی شافعی

محمد بن ادریس به قبیله قریش منتسب بوده و در سال ۱۵۰ ه.ق. در شهر غزه از شهرهای فلسطین دیده به جهان گشود. در آغاز، فقه را در نزد مسلم بن خالد زنجی در شهر مکه فراگرفت و در چهارده سالگی از او رخصت فتوی یافت. در بیست

سالگی به مدینه رفت و در شمار شاگردان مالك بن انس درآمد. شافعی به مدت ۹ سال و تا مرگ مالک در نزد او بسر برد. مالك او را بزرگ می‌داشت و او را به فتوی اذن می‌داد. شافعی پس از این، قضاوت یمن را بر عهده گرفت. او در آنجا با زیدیان ارتباط پنهانی داشت تا آن که در ۱۸۷ ه.ق. با تنی چند از زیدیان به اسارت در آمد و به نزد هارون در بغداد برده شد. اما مدت اسارت شافعی دیری نپایید و هارون پس از آگاهی بر مقام علمی‌اش او را آزاد ساخت. شافعی در بغداد با محمد بن حسن شیبانی (م ۱۸۹) فقیه معروف حنفی آمد و شد علمی داشت. آشنایی شافعی با مذهب حنفی مکتب اهل رأی که در عراق متداول بود. سرانجام به آن انجامید که او مذهب نوینی، که میانه و حد وسط مذهب حنفی و مذهب مالکی است، یعنی مکتب اهل حدیث که در حجاز رایج بود پدید آورد.

شافعی این مذهب نوین فقهی خود را با بیان قواعد استنباط که بعدها نام اصول فقه را به خود گرفت اعلام نمود. او پس از آن به مکه بازگشت تا این که در ۱۹۵ ه.ق. بار دیگر به بغداد رفت در این بازگشت، او اولین کتاب اصول فقه: «الرسالة»، را نگاشت و شاگردانی را در حلقه درسی خود پرورید. محمد بن ادریس برای انتشار این مذهب نوین در سال ۱۹۵ ه.ق. به مصر عزیمت کرد. شافعی در مصر به تجدید آرای پیشین خود که در عراق تدوین کرده و در کتاب‌های «الرسالة» و «الحجة» آورده بود پرداخت و به آنها سامانی نو داد. «الرسالة» از نو نوشته شد و کتاب «الأم» گرد آمده آرای جدید فقهی او گردید این آراء استحکام و اعتبار فقهی بیشتری داشت.

شافعی، نخستین کسی است که در اصول فقه و آیات احکام دست به تصنیف زده و از اختلاف احادیث به سخن پرداخته است.

شافعی علاوه بر فقه در شاعری، قرائت، نجوم و تیراندازی دستی بلند داشت. او علاقه شگرفی به اهل بیت نشان می‌داد تا آن جا که برخی از مردم او را بر این محبت بسیار بر او خرده گرفته‌اند و او در پاسخ این شعر را انشاد کرد که:

إن کان رفضا حب آل محمد*فلیشهد الثقلان إنی رافضی

«اگر دوستی آل محمد رفض به شمار می‌آید پس انس و جن رفض مرا گواه گردند.»

آثار شافعی

از شافعی آثار بسیاری بر جا مانده است:

۱ الحجة، که کتاب فقهی قدیم اوست.

۲ الأم، در فقه. این کتاب در هفت جلد به چاپ رسیده است.

۳ الرسالة، در اصول فقه.

۴ السنن

۵ اختلاف الحدیث

۶ فضایل قریش

۷ ابطال الاستحسان

۸ کتاب الاجماع

۹ کتاب خلاف مالك و الشافعی ... شافعی در سال ۲۰۴ ه.ق. در فسطاط مصر دیده از جهان برگرفت.

تاریخ مذهب شافعی

ظهور مذهب شافعی نخست در مصر بود. در آنجا، این مذهب با استقبال روبرو گشت. پس از مصر، این مذهب بر عراق. شهرهای خراسان، توران، شام و یمن چیره گشت و به ماوراء النهر، بلاد فارس، حجاز و برخی از قسمت‌های هند راه یافت و پس از سال ۳۰۰ ه.ق. این مذهب کم و بیش در اندلس و آفریقا هم دیده شد.

تا پیش از آمدن شافعی به مصر، مذهب مردم مصر، حنفی و مالکی بود. پس از استیلای خلفای فاطمی و رونق فقه اهل البیت، مذهب شافعی همچون دیگر مذاهب اهل سنت از رواج باز ایستاد تا این که صلاح الدین ایوبی به این استیلا خاتمه داد. پس از این مصر دوباره شاهد رواج مذهب شافعی گردید. دولت ایوبیان، بیش از همه مذاهب چهارگانه، به مذهب شافعی توجه نشان داد و شغل قضا را به این مذهب که مذهب رسمی دولت بود، مختص کرد. با روی کار آمدن دولت بحری ترک هم توجه به مذهب شافعی ادامه یافت تا آن که ظاهر بیبرس منصب قضا را به همه مذاهب چهار گانه تعمیم داد هر چند که قلمرو قضایی دیگر مذاهب غیر شافعی از شهرهای قاهره و فسطاط فراتر نرفت.

شیخ الازهر تا سال ۱۲۸۷ ه.ق. از میان فقیهان شافعی برگزیده شد.

شام از قرن چهارم در قلمرو مذهب شافعی قرار گرفت.

قلمرو کنونی مذهب شافعی

این مذهب هم اینک بر دشتهای مصر، فلسطین و مناطق کردنشین غلبه داشته و بیشتر، مسلمانان اندونزی، مالزی، فیلیپین، هند، چین، استرالیا و اکثریت اهل تسنن ایران نیمی از مسلمانان یمن از پیروان آن به شمار می‌آیند. این مذهب دومین مذهب اهل تسنن عراق بوده و در حجاز رقیب مذهب حنبلی است. در شام یک چهارم مسلمانان شافعی‌اند.

شافعیان هند نسبت به حنفی‌ها کم‌شمارند. مذهب شافعی در افغانستان از رواج کمی برخوردار است.

کتاب: ره‌توشه حج، ج ۱، ص ۱۵۱

نویسنده: حسن ایدرم لاهیجی

ویژگیها و منابع مذهب شافعی

ویژگیها و منابع مذهب شافعی

۱ «سنت» تفصیل دهنده قرآن است.

۲ نسخ کتاب به سنت، هر چند هم اخبار متواتر بر آن باشد، پذیرفتنی نیست.

۳ اجماع پس از کتاب و سنت حجت شمرده می‌شود.

۴ «اقوال صحابهٔ» حجتی بر احکام الهی بوده و بر قیاس مقدم است.

۵ «اجتهاد به رأی» بی آن که نصی از کتاب و سنت به عنوان مقیس علیه وجود داشته باشد، ممنوع است و به این نوع اجتهاد، استحسان گفته شده و از زمره منابع فقهی در نزد حنفی‌هاست.

۶ «مصالح مرسله» یعنی تقنین بر اساس مصلحت امت، آن چنان که مالکیان می گویند در مذهب شافعی در شمار منابع فقهی

قرار ندارد.

۷ فقه شافعی، فقهی افتراضی نبوده و تنها به حل مسایلی می‌پردازد که روی داده است.

چند دیدگاه برجسته شافعی و شافعیان

۱ رهبری دینی در نگاه شافعی تنها با دو شرط پذیرفتنی است:

۱ قریشی بودن رهبر

۲ همرأیی مردم نسبت به او.

شافعی رهبری بدون بیعت را جز در زمان ضرورت، نامشروع می‌داند. این است که خلافت حضرت علی علیه السلام را بر حق دانسته و رویارویان با او را چون معاویه و پیروانش، «اهل بغی» شمرده است و جنگهای آن حضرت را در جمل، صفین و نهروان، جنگی دینی تلقی نموده است. ولی با این همه دشنام بر آنان از نگاه او روا نیست.

۲ حدیث در دیدگاه شافعی تنها بر سخن رسول خدا اطلاق می گردد.

۳ علاقه شدید به صحابه و اهل بیت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم از برجستگی مهم مذهب شافعی است.

۴ شافعیان، باورمند به توسل و تبرک به اولیای الهی بوده و کرامت آنان را به دید انکار نمی‌نگرند.

۵ پایبندی به نمازهای جمعه و جماعت و دو عید برجسته مسلمانان، از دیگر ویژگی‌های شافعیان بوده و گفتنی است که در فقه شافعی، در هر شهر تنها باید یک نماز جمعه اقامه گردد.

کتاب: ره‌توشه حج، ج ۱، ص ۱۵۳

نویسنده: حسن ایدرم لاهیجی

فقها و کتب فقهی شافعی

فقهای معروف در مذهب شافعی

فقهای معروف در این مذهب عبارتند از:

محمد بن ادریس شافعی (امام مذهب) (م ۲۰۴) صاحب کتاب الام این کتاب در هفت جزء قرار دارد و در حاشیه آن مختصر اسماعیل مزنی (م ۲۶۴) چاپ شد.

ابوالقاسم رافعی (م ۶۲۳) مولف کتاب فتح العزیز فی شرح الوجیز.

محیی الدین نووی (م ۶۷۶) مؤلف کتاب المجموع فی شرح المهذب و تقی الدین سبکی بر آن تکمله دارد و تا کنون این کتاب در ۱۲ جزء چاپ شد او دارای کتابهای دیگری مانند منهاج الطالبین و الفتاوی المعروفه بالمسائل المنثوره می‌باشد.

جلال الدین سیوطی (م ۹۵۰) صاحب الاشباه و النظائر.

ابو حامد محمد غزالی (م ۵۰۵) صاحب کتاب الوجیز که در دو جزء می‌باشد.

ابو اسحاق شیرازی (م ۴۷۶) صاحب کتاب المهذب دارای دو جزء است.

محمد حسینی حصنی دمشقی (م در قرن چهارم) مؤلف کتاب کفایهٔ الاخبار.

دمشقی نویسنده کتاب رحمهٔ الامهٔ فی اختلاف الائمهٔ.

ولی الدین بصیر (م..). مؤلف نهایهٔ فی شرح الغایهٔ و التقریب ابو شجاع.

علامه عبدالوهاب معروف به شعرانی (م..). نویسنده کتاب المیزان الکبری که در ۲ جزء قرار دارد.

رساله‌های فتوائی در مذهب شافعی

صاحبان مجموعه‌های فتوائی این مذهب که از درخشندگی خاصی برخوردار شدند عبارتند از:

ابن حجر (م ۸۵۲) صاحب الفتاوی الحدیثهٔ

محمد زهری عمراوی مؤلف السراج الوحاج»

ابن حجر هیثمی نویسنده کتاب تخفهٔ المحتاج فی شرح المنهاج نووی.

شیخ رملی صاحب نهایهٔ المحتاج فی شرح المنهاج.

کتاب: ادوار فقه و کیفیت‌بیان، ص ۶۷

نویسنده: محمد ابراهیم جناتی

حنبلی

تاریخچه مذهب حنبلی

تاریخچه

این مذهب در میان مذاهب فقهی اهل سنت، از نظر پیدایش و پیروان، در رتبه چهارم است.

مؤسس مذهب حنبلی، ابوعبدالله احمد بن محمد بن حنبل شیبانی است. او ریشه عربی داشت. جدش در زمان امویان فرماندار سرخس بوده. ابن حنبل در سال ۱۶۴ ه.ق.در شهر بغداد زاده شد و در کودکی قرآن را از بر کرد. ابتدا نزد قاضی ابویوسف به فراگیری فقه پرداخت اما پس از مدتی به اهل حدیث روی آورد.

او تا زمانی که شافعی به مصر نرفته بود، در نزد وی فقه آموخته و از شاگردان برجسته‌اش بود. اصرار او بر آفریده نبودن قرآن، او را رو در روی دولت عباسیان قرار داد. و در زمان معتصم به مدت ۱۸ ماه به زندان افکنده شد. اما با به قدرت رسیدن متوکل، از او دلجویی شد و آن قدر قرب یافت که متوکل بی‌مشورت او کاری را به انجام نمی‌رسانید.

ابن حنبل، پس از جدا شدن از شافعی، مذهب جدیدی را در فقه پی نهاد. بنیادهای این فقه بر پنج اصل استوار بود: کتاب الله، سنت رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم، فتاوی صحابه پیامبر، گفته برخی از صحابی که با قرآن سازگار می‌نمود و تمامی احادیث ضعیف. او آن قدر در استناد به حدیث مبالغه می‌کرد که بزرگانی همچون طبری و ابن ندیم او را از مجتهدان ندانسته‌اند. مهمترین اثر ابن حنبل، کتاب «مسند» اوست که در بر دارنده سی هزار و اندی روایت است. این کتاب در شش جلد به چاپ رسیده است. از آثار دیگر او می‌توان به تفسیر قرآن، فضایل، طاعهٔ الرسول و ناسخ و منسوخ اشاره نمود. مهمترین اثر فقهی او، مجموعه‌ای از فتاوی او در پاسخ به سؤالات دینی شاگردانش است که توسط ابن قیم (م ۷۵۱) گردآوری شده است. این مجموعه در ۲۰ جلد انتشار یافته است. محمد بن اسماعیل بخاری، مسلم بن الحجاج نیشابوری در شمار

دانش‌اندوختگان مکتب اویند. ابن حنبل در سال ۲۴۱ ه.ق. در بغداد درگذشت.

مذهب حنبلی در قرن هشتم

ابن حنبـل، پیش از آن که در زمره پیشوایان فقهی به شـمار رود، پیشوای در عقایـد بود. اوج این درخشـش در روزگار متوکل بود. مـذهب کلامـی ابن حنبـل تـا آن جـا پیش رفت که مـذهب همه حـدیثگرایان در عقایـد گشت. بـا ظهور مـذهب کلامـی اشعری، مذهب کلامی ابن حنبل جای خود را به آن داد.

اما پس از قرنها، در قرن هشـتم، ابن تیمیه (م ۷۲۸) به احیای انـدیشه کلامی احمد پرداخت. ابن تیمیه به احیای تنها اکتفا نکرد، نوآوری‌هایی به مکتب حنبلی افزود، از جمله بدعت بودن سفر زیارت حضرت نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، ناهمگونی تبرک و توسل با توحید و انکار بسـیاری از فضـیلت‌های اهل بیت که در روایات صـحاح شـش گانه و حتی در مسند ابن حنبل آمده بود.

این موج نو حنبلی در برابر مخالفت دانشوران اسلامی یارای مقاومت پیدا نکرد و فروکش نمود تا آن که محمد بن عبدالوهاب (۱۱۱۵ ۱۲۰۶ ه.ق). آن را دوباره به صحنه آورد.

تفکر نو حنبلی تفکری آمیخته با جمود است آن گونه که دسـتاوردهای تمـدن جدید، مانند عکسبرداری را بدون نص دینی بر منع آن، به دیده تحریم می‌نگرد.

قلمرو

مـذهب حنبلی در عربسـتان مـذهب نخست است. در منطقه نجـد عربسـتان اهـل تسـنن بیشتر حنبلی بوده و در حجاز با مـذهب شافعی و در احساء با مذهب مالکی رقابت می کند.

یک چهارم مسـلمانان شام حنبلی هسـتند. این مـذهب سومین مذهب در فلسـطین است و پیروان کم شـماری در مصـر، عمان و افغانستان دارد.

کتاب: ره‌توشه حج، ج ۱، ص ۱۵۵

نویسنده: حسن ایدرم لاهیجی

ویژگیها و منابع مذهب حنبلی

ویژگیها و منابع مذهب حنبلی

احمد بن حنبل سـنت را حاکم بر قرآن دانسـته و در فتاوی خود بر احادیث و فتاوی صـحابی تکیه می‌زد. او بر طبق «مصـلحت» فتوی نمی‌داد. آن گـاه که نصـی را روی در روی آن می‌یـافت بر خلاـف مالـک عمـل می کرد و هر گاه هم نصـی را در برابر مصلحت نمی‌دید، آن را مبنای حکم قرار می‌داد و همانند شافعی از مصلحت گریزان نبود.

احمد، حدیث مرسل و ضعیف را معتبر دانسته و آن را بر قیاس برتری می‌داد.

کاربرد قیاس در نزد او تنها در زمان ضرورت روا بود.

برخی از معتقدات مذهبی حنابله

۱ در فقه حنبلی، رکن اصلی در معاملات، رضایت عاقلان بوده و هر معامله‌ای درست شمرده شده مگر آن که نصی بر بطلان آن رهنمون باشد.

۲ حنابله در موضوع طهارت و نجاست، حساسیت ویژه‌ای داشته‌اند و از این جهت در میان مذاهب شهره‌اند.

۳ فقه حنبلی با پذیرش اصل ذرایع گسترش ویژه‌ای یافته است. بر اساس این اصل، حکم غایات به وسایل آن و حکم نتایج به مقدماتش تسری می‌یابد.

۴ ویژگی مهم حنبلیان توجه افراطی آنان نسبت به قضیه امر به معروف و نهی از منکر است.

برخی از آرای ابن حنبل در عرصه کلام سیاست و فقه عبارت است از:

۱ او در نصوص که گویای تشبیه و یا تجسیم و رؤیت حق تعالی بود، تأویل را روا نمی‌دید.

۲ معنی صحابی در نزد احمد معنایی فراگیر داشت و هر که را ولو در ساعتی با پیامبر به سر آورده بود، به او صحابی گفته می‌شد. مسلمانی که به صحابیی دشنام می‌داد، اسلام صحیحی در نگاه او نداشت.

با این همه، احمد خلافت امام علی بن ابی‌طالب علیه السلام را خلافتی معتبر و دینی می‌شمرد. از فضایلی که برای او در مسندش یاد کرده بر می‌آید که احمد، علی علیه السلام را سرآمد صحابی در فضیلت‌ها می‌دانسته است.

۳ احمد گزینش خلیفه پیشین و خلیفه بعد از خود را امری درست می‌دید. احمد اطاعت پیشوای پیروز را لازم دیده هر چند که آن پیشوا ستمکار باشد. او خواندن نماز جمعه به اقتدای بر چنین پیشوایی یا برگزیدگان او را وظیفه دانسته و دوباره‌خوانی آن نماز را بدعت می‌انگاشت.

۴ ابن حنبل تارک نماز را کافر دانسته و قتلش را واجب می‌دید.

کتاب: ره‌توشه حج، ج ۱، ص ۱۵۶

نویسنده: حسن ایدرم لاهیجی

مذهب ظاهریه

مذهب ظاهریه

مذهب ظاهریه منسوب به «داود بن علی بن خلف ابی سلیمان» متولد سال ۲۰۲ ه. ق است؛ او اصفهانی الاصل است، ولی در بغداد می‌زیسته، و نیز مدتی برای فراگیری تفسیر و حدیث، از «اسحاق بن راهویه» به نیشابور رفته، ولی دوباره به بغداد آمده، و تا پایان زندگی یعنی سال ۲۷۰ ه. ق در همانجا ساکن بوده است.

داود، فقه خود را از ابی ثور، و ابن راهویه، و از کتب و شاگردان شافعی، فرا گرفت؛ مخصوصا افکار شافعی، در رد فقهاء اهل رأی، و رد قیاس و استحسان و احترام به نصوص تأثیر فراوانی در او گذاشت، و مورد پسند او واقع شد؛ هر چند بر شافعی اعتراض می‌کند که در بعضی احکام به قیاس و استحسان عمل می‌کند.

ویژگی مهم مذهب داود تمسک به ظاهر نصوص (آیات و روایات) است و به همین جهت مذهب او را ظاهری می‌نامند، و فقه او غیر نصوص چیز دیگری ندارد، او در این روش راه افراط می‌پیماید و جمود بر ظاهر نصوص دارد بنحوی که هیچ تعلیل و

تأویلی را نمی‌پذیرد، بلکه بالاتر می گوید: خداوند هیچ کاری را بجهت علتی انجام نمی‌دهد، حتی اگر خدا و رسول علت حکمی را بیان کنند نمی‌توان در غیر مورد آن سرایت داد، چون نهایت آن این است که آن چیز سبب این مورد خاص است، پس نمی‌توان گفت که هر جا این علت هست آن حکم هم هست.

و این در واقع نوعی انکار قانون علیت است.

داود با اینکه اطلاعات فراوانی در حدیث داشت، و خود اهل ورع و زهد بود، ولی بجهت بعضی عقاید چنانکه بیان خواهیم کرد، و نیز برخورد خشن در مقام گفتگو با مخالفین، مورد نفرت علماء زمان خود قرار گرفت.

مذهب داود (ظاهری)، حدودا دو قرن بعد، توسط «ابن حزم اندلسی»، تقویت و گسترش یافت و بنحوی که گفته‌اند: «لولا ابن حزم لاندشرت فروع هذا المذهب و اصوله».

اگر ابن حزم نبود، فروع و اصول این مذهب (ظاهری) از بین می‌رفت.

اسم کامل ابن حزم، «علی بن احمد بن سعید بن حزم»؛و کنیه او «ابو محمد» است. او در قرطبه اندلس در سال ۳۸۴ ه. ق متولد شد؛ و در سال ۴۵۸ ه. ق از دنیا رفت.

ابن حزم، علاوه بر حفظ قرآن، در علم فقه، حدیث، علوم عقلی و فلسفی، ادبی، تاریخی و سیاسی تبحر داشت.

در فقه، ابتدا مذهب مالکی را که در اندلس شیوع داشت، فرا گرفت؛ و پس از آن به فراگیری فقه شافعی پرداخت؛ و در نهایت فقه ظاهری، را از مسعود بن سلیمان بن صلت آموخت.

ابن حزم، هر چند مذهب «داود» را پذیرفت ولی مقلد محض او نیست چنانکه بر خلاف داود قرآن را مخلوق نمی‌داند.

ابن حزم به شدت با تقلید مخالفت می کند و می گوید: «مجتهد مخطی پیش خداوند از مقلد مصیب افضل است».

ابن حزم نیز در جدل و گفتگو دارای شدت و حدت بود، و همین امر موجب دوری علما هم عصرش از او گردیده بود.

ابن حزم معروف است به حمایت از امویین و دشمنی با علویین و بنی‌هاشم.

بعضی از آراء و عقاید مذهب ظاهری

۱ قابل رؤیت بودن خداوند در قیامت برای مسلمین.

۲ اعتقاد به قضا و قدر حتمی.

۳ یکی بودن ایمان و اسلام، که همان «عقیده قلبی و گفتار زبانی و عمل جوارحی» است، و قابل زیاده و کم شدن، بواسطه طاعت و معصیت است.

۴ انحصار خلافت در قریش، عدم جواز بودن بیش از یک امام در زمان واحد، و مردن بدون امام مثل مرگ در جاهلیت است، عدم جواز تردید بیش از سه روز در انتخاب امام جدید بعد از مرگ امام سابق.

۵ وحدت روایات صحیح با قرآن، در اینکه همه من عند الله هستند.

۶ حدیث باید عین لفظ رسول الله (ص) باشد، و نقل به معنا جایز نیست.

۷ در راوی، عدالت (یعنی قیام به فرائض و اجتناب از محارم) و ضبط شرط است.

۸ باطل بودن تعادل و تراجیح، پس در صورت تعارض باید تا آنجا که ممکن است به هر دو آیه یا هر دو حدیث و یا آیه و حدیث معارض با هم عمل کرد.

۹ اجماع منحصر است در اتفاق جمیع صحابه پیامبر (ص) پس اتفاق غیر صحابه اجماع نیست و نیز اختلاف و لو یک نفر از صحابه مخل به اجماع است.

۱۰ مخالفت با تقلید و فتح باب اجتهاد.

۱۱ مخلوق بودن قرآن؛ البته از مجموع گفته‌های داود می‌توان گفت که او برای قرآن دو مرتبه قایل بوده است. الف) مرتبه مکنون (پنهان) ب) مرتبه ظاهر یعنی همین صفحات که در دست مردم است با مرتبه مکنون که لاـ یمسه الاـ المطهرون، غیر مخلوق است؛ اما مرتبه ظاهر که ملموس مردم است، مخلوق است.

اقتباس از «مناهج الاجتهاد فی الاسلام» از ص ۶۹۷ تا ص ۷۱۲

دکتر محمد سلام مذکور

شیعه

تاریخچه

تاریخچه تشیع

تاریخچه تشیع

۱

تشیع به مثابه یک مکتب عقیدتی در اسلام، گرایشی خاص بر اساس یک سلسله نظرات و تحلیلات کلامی و تاریخی است. حدیث «ثقلین» که وسیله محدثان شیعی و سنی از پیامبر روایت‌شده و وی بر اساس آن مسلمانان را پس از خود به پیروی از قرآن و خاندان خویش فرا خوانده بود همراه تعدادی دیگر از روایات نبوی، ریشه اصلی این گرایش را که بعدا با استدلالات کلامی و فلسفی و تاریخی تقویت گردید تشکیل می‌داد.

در مباحث مذهبی، مکتب شیعی نظرات خود را عموما از رهنمودهای بزرگان و ائمه اهل بیت پیامبر الهام گرفته است. اختلاف اصلی دو مکتب فقهی سنی و شیعی در کیفیت تلقی سنت نبوی و منابع فقه است. اهل سنت، حدیث نبوی را از طریق صحابه پیامبر اخذ نموده‌اند در حالی که شیعه این حدیث را از طریق خاندان وی به دست‌آورده است. از سوی دیگر مذاهب فقهی اهل سنت دنباله رو نظرات فقهی چند تن از فقهاء مدینه و عراق‌اند لیکن مذاهب فقهی شیعی تابع نظرات امامان اهل بیت هستند که از آن میان مکتب شیعی دوازده امامی که عمده‌ترین نحله شیعی است از آراء امامان دوازده گانه مشهور خود به خصوص امام ششم ابو عبد الله جعفر بن محمد الصادق پیروی می‌کند و به همین جهت‌به «جعفری» نیز شهرت دارد. قرآن، حدیث، اجماع و عقل منابع فقه شیعه را تشکیل می‌دهند (۱):

قرآن در همین شکل و مفاد ظاهری خود حجت، و شکل دهنده روح حاکم بر فقه شیعی است.

حدیث‌یعنی گفتار و کردار و تقریر پیامبر یا امام، باید با وسائط موثق و معتبر رسیده باشد که البته در این مورد وضع مذهبی راوی تاثیری ندارد. حدیثی که وسیله یک غیر شیعی راستگو نقل شده باشد به همان اندازه معتبر و مورد عمل است که حدیث‌شیعی راستگو.

اجماع یعنی وحدت نظر همه دانشمندان شیعی در یک موضوع، به خودی خود حجت نیست لیکن گاه به تفصیلی که در کتابهای اصول فقه هست از راه آن «سنت» به اثبات می‌رسد.

مراد از عقل به عنوان یک منبع برای حقوق شیعی (۲) حکم قطعی عقل مجرد انسانی است چنان که در خوبی عدالت و بدی ستم (۳). در تعالیم اسلامی قاعده‌ای است که به مقتضای آن هر آنچه عقل بدان حکم کند شرع نیز برابر آن حکم خواهد نمود و از این رو، در این گونه موارد بر حکم این قاعده که «قاعده ملازمه» خوانده می‌شود حکم شرعی از حکم عقلی ناشی و استنتاج خواهد شد (۴). تلازم میان وجوب چیزی با وجوب مقدمات آن، یا میان امر به چیزی با نهی از ضد آن، همچنین این که امر و نهی در یک مورد نمی‌تواند جمع شود (که همه از مسائل علم اصول فقه و منشاء آثار و احکام فقهی است) همه از قبیل همین احکام عقلی است.

از این میان، منبع دوم یعنی احادیث وارده از پیامبر و امامان اهل بیت که مهم‌ترین منبع فقهی شیعی است در مجامیعی خاص گردآوری شده که مشهورترین آنها که مرجع فقهاء است عبارت است از:

۱) کتاب الکافی، از محمد بن یعقوب کلینی (م ۳۲۹)

۲) کتاب من لا یحضره الفقیه، از محمد بن علی بن بابویه قمی، صدوق (م ۳۸۱).

۳) تهذیب الاحکام، از محمد بن حسن طوسی، شیخ الطائفه (م ۴۶۰).

۴) الاستبصار، از همو.

۵) الوافی، از محمد محسن فیض کاشانی (م ۱۰۹۰).

۶) وسائل الشیعه، از محمد بن حسن حر عاملی (م ۱۱۰۴).

۷) بحار الانوار، از محمد باقر بن محمد تقی مجلسی (م ۱۱۱۰).

۸) مستدرک الوسائل، از حسین بن محمد تقی نوری (م. ۱۳۲۰).

از این جمله، چهار کتاب نخست‌به عنوان «کتب اربعه» شناخته شده و در فن حدیث‌شیعی از اهمیتی همانند «صحاح ستهٔ» نسبت‌به مجامیع حدیثی اهل سنت‌برخوردار است. متداول‌ترین کتاب از فهرست‌بالا در مراجعات فقهی، کتاب وسائل الشیعه است که جامع احادیث چهار کتاب نخست (کتب اربعه) و بسیاری از کتابهای حدیث دیگر است و چون منحصر به روایاتی است که در مباحث فقهی رسیده است کتاب دستی برای مراجعه هر فقیهی است.

استناد به روایات این مجامیع تابع وجود شرایط خاصی است (۵). وثاقت و راستگویی همه راویان سلسله سندیک حدیث‌باید به ثبوت رسیده باشد. دانشی خاص به نام علم رجال که درباره روات حدیث و شرح حال آنان بحث می‌کند متکفل این کار است. احادیث از نظر مقدار اعتبار و سندیت‌بر اساس ضوابط مخصوصی که در علمی دیگر به نام علم درایه مورد بحث قرار گرفته‌است‌به انواع ورده‌های مختلفی تقسیم می‌شود (۶) و بر همین اساس، بسیاری از روایات متون ذکر شده از نظر فقهاء ضعیف و غیر قابل استناد است.

استخراج احکام شرعی از منابع یاد شده بر اساس قواعد و ضوابطی که در علم اصول فقه بیان شده است‌به کمک استدلال عقلی و با روش تحلیل منطقی انجام می‌پذیرد که نام آن در اصطلاح اسلامی «اجتهاد» است. از نظر اصول تعالیم شیعی امکان اجتهاد همواره برای دانشمندان وجود دارد و هر فقیه الزاما باید در برخورد با مسائل، دلایل و مستندات هر مساله را شخصا ملاحظه کرده و در مورد آن نظر بدهد. تقلید و پیروی یک مجتهد از مجتهد دیگر در مسائل شرعی حرام است.

استنباط و کشف حکم شرعی و فقهی از منابع یاد شده پیش که گاه در برخی موارد با یکدیگر متضاد و متعارض نیز هستند دارای نظام و سیستم خاصی است که در واقع منطق فقه است و در اصطلاح علم اصول فقه خوانده می‌شود.

این علم مجموعه اصول و ضوابطی کلی استبرای به دست آوردن حکم مسائل فقهی از منابع آن. بسیاری از این اصول و ضوابط از علوم دیگر مانند منطق و فلسفه و لغت و کلام گرفته شده و برای استفاده در یک مسیر مشخص به ترتیبی خاص با یکدیگر ترکیب، و به شکلی ویژه منسجم گردیده‌اند.

در دوره‌های نخست اسلامی رسائلی در این فن وسیله شیعیان اولیه نوشته شده بود که یاد آن در مصادر آمده (۷) لیکن قدیم‌ترین اثری که در این باب از دانشمندان شیعی در دست است عبارت است از کتاب «التذکرة باصول الفقه» شیخ‌مفید، محمد بن محمد بن النعمان البغدادی (م ۴۱۳) که کراجکی تلخیصی از آن در کتاب کنز الفوائد خود درج نموده است (۸).

پس از آن کتاب بزرگی در اصول فقه از شریف مرتضی علی بن الحسین الموسوی (م ۴۳۶) در دست استبه نام الذریعهٔ الی اصول الشریعهٔ (۹). کتاب مشهور شیخ الطائفه محمد بن الحسن الطوسی به نام عدهٔ الاصول (۱۰) مشهورترین کتاب اصولی است که از آن قرن به جای مانده و مدتها در حوزه‌های علمی شیعی متن درسی بوده است.

یکی دیگر از مصادر اصلی فن از این ادوار، بخش اصول فقه از کتاب الغنیه سید ابو المکارم ابن زهره حلبی (م ۵۸۵) است (۱۱). کتاب المصادر فی اصول الفقه سدید الدین محمود حمصی - دانشمند و متکلم شیعی نیمه دوم قرن ششم - به دست ما نرسیده (۱۲) لیکن بندهایی از آن در کتاب السرائر ابن ادریس هست (۱۳). پس از آن معارج الاصول محقق جعفر بن الحسن الحلی (م ۶۷۶) و سپس آثار اصولی علامه حسن بن یوسف بن المطهر الحلی (م ۷۲۶) مانند تهذیب الاصول، مبادی الوصول و نهایهٔ الوصول این علم را با تحولاتی تازه همراه ساخت.

پس از این دوره کارهای بسیاری از جانب دانشمندان شیعی به صورت تحشیه و شرح بر آثار علامه در اصول فقه انجام گرفت که فهرستبرخی از آنها در الذریعهٔ (۱۴) هست و از مشهورترین آنهاستشروح ضیائی و عمیدی (۱۵) که در پیشبرد علم اصول فقه نقشی قابل توجه داشته است. شهید اول شمس الدین‌محمد بن مکی العاملی (م ۷۸۶) این دو شرح را در کتابی با نام جامع البین گرد آورد و خود نیز مطالبی سودمند بر آن افزود (۱۶).

حسن بن زین الدین العاملی فقیه مشهور آغاز قرن یازدهم (م ۱۰۱۱) با تالیف متنی مرتب و پاکیزه در علم اصول فقه به عنوان مقدمه‌ای بر کتاب معالم الدین خود، راه را برای بحث‌های متمرکز بر روی مباحث اصول فقه به شکل تحشیه و شرح گشود و این گونه بحث‌ها به سبب همین تمرکز و اظهار نظرها و نقد و ایرادهای دانشمندان در مورد واحد، با توجه به اظهارات و آراء دیگر در همان جا، در پیشبرد اصول فقه بسیار مؤثر افتاد. دقیق‌ترین نظرات علمی در این باب در قرن یازدهم وسیله سلطان العلماء حسین بن رفیع الدین محمد مرعشی مازندرانی (م ۱۰۶۴) یکی از حاشیه نویسان بر معالم ابداع و اظهار گردیده است. زبده تالیف بهاء الدین محمد عاملی (م ۱۰۳۰) و وافیه تالیف عبد الله بن محمد تونی (م ۱۰۷۱) از متون مشهور اصولی قرن مزبور است.

در قرن دوازدهم اخباریگری که دشمن سرسخت علم اصول فقه بود به مرور بر محیط مذهبی شیعه چیره شد و پیشرفت این دانش متوقف گردید. لیکن در ثلث اخیر آن قرن با ظهور عالم عالیقدری چون وحید بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل (م ۱۲۰۵) و کوشش و سعی بلیغی که او در نشر و ترویج اصول و مبارزه با طرز فکر اخباری از خود نشان داد این علم احیاء شد و به سرعت رو به گسترش نهاد. شاگردان مکتب وحید هر یک به سهم خود در ترقی و توسعه این دانش کوشش فراوان کردند. کتابهایی چون قوانین از ابو القاسم بن حسن گیلانی، میرزای قمی (م ۱۲۳۱)، فصول از محمد حسین بن محمد رحیم اصفهانی

(م ۱۲۵۴)، هدایة المسترشدین از محمد تقی بن محمد رحیم اصـفهانی (م – ۱۲۴۸)، مفاتیح از سید محمد مجاهد کربلایی (م ۱۲۴۲) و ضوابط از ابراهیم بن محمد باقر قزوینی (م ۱۲۶۲) از آثار شاگردان و پیروان این مکتب است.
شیخ مرتضـی انصاری دانشـمند و متفکر بزرگ حقوقی این قرن (م ۱۲۸۱) بنـای اصول فقه را تجدیـد کرد و با نبوغ خود آفاق جدیـد و گسترده‌ای را به روی این علم گشود و آن را به شـکلی بسـیار دقیق و اصولی از نو پایه ریزی نمود. مجموعه‌رسائل او در اصول فقه که به نام رسائل یا فرائد الاصول شناخته می‌شود تا کنون در حوزه‌های سنتی فقه شیعی متن درسی است.
در مکتب علمی شـیخ انصاری که تا به امروز ادامه و اسـتمرار یافته است مبانی اصول فقه همواره مورد دقت‌ها و موشکافی‌های دانشـمندان قرار گرفته و با ظهور متفکرانی بزرگ چون ملا محمـد کاظم آخونـد خراسانی (م ۱۳۲۹) نگارنده کفایة الاصول، محمـد حسـین نائینی (م ۱۳۵۵)، ضـیاء الـدین عراقی (م ۱۳۶۱) نگارنـده مقالات و محمـد حسـین اصـفهانی کمپانی (م ۱۳۶۱) نگارنده نهایة الدرایه و با کوشش‌های فکری بسیار دقیق آنان، اینک علم اصول فقه شیعی دقیق‌ترین دانش اسلامی است که از همیت‌بسیار برخوردار بوده و کما کان مورد بحث‌ها و بررسی‌ها، و در معرض تحولات و تکمیل و تغییر است.
۳
تقسـیم مباحث فقهی و دسـته‌بنـدی آن برای دادن یک نظم درست و اصولی به فقه، به چنـد نحوه گوناگون انجام گرفته است. در فقه سـنی معمولا ـ مباحث فقه را به دو گروه: عبادات و معاملات تقسـیم می‌نموده‌انـد. غزالی دانشـمند شافعی در احیاء علوم الـدین خود تمـامی احکـام و مقررات مـذهبی و اخلاـقی اسـلامی را به چهار گروه: عبادات، عادات، منجیات و مهلکات دسـته بنـدی کرد (۱۷) کـه ایـن روش بر متـون فقه شـافعی (۱۸) تـاثیر نهـاده و اسـاس تقسـیم مبـاحث فقهی به چهار گروه: عبادات، معاملات، مناکحات و جنایات قرار گرفته است. در توجیه این روش‌دسـته بنـدی اخیر گفته شده است که مباحث فقه یا مربوط به امـور اخروی است‌یـا امور دنیوی. بخش نخست‌یعنی احکـامی که برای تـامین سـعادت اخروی است احکـام عبـادات است و بخش دوم که برای تنظیم زنـدگانی مادی است‌بر سه گونه است زیرا یا قوانینی است‌برای تنظیم روابط افراد بشـری با یکـدیگر که ابواب معاملات فقه را تشـکیل می‌دهد و یا قوانینی است که برای‌حفظ نوع بشـر وضع شده و آن ابواب مناکحات است و یا قوانینی که بقاء فرد و نوع بشر هر دو، وابسته بدان است و آن احکام جنائی و جزائی است (۱۹).
در فقه شـیعی قـدیم‌ترین طرح‌ها در مراسم سـلار بن عبد العزیز دیلمی (م ۴۴۸)، مهـذب قاضـی عبد العزیز بن براج (م ۴۸۱) و کافی ابو الصـلاح حلبی (از میانه قرن پنجم) دیده می‌شود. ابو الصـلاح حلبی تکلیف شـرعی را بر سه قسم می‌داند که آن را به ترتیب: عبادات، محرمات و احکام خوانده است. او در مبحث عبادات، جز عبادات مصـطلح مشهور (نماز، روزه، حج، زکات و خمس، و جهاد) تعـدادی از مباحث‌بخش عقود و معاملات (از قبیل نـذر و عهد و وصایا) را نیز گنجانیده و دیگر ابحاث فقه را در مبحث احکام جای داده است (۲۰).
ابـن براج در مهـذب احکـام شـرعی را دو بخش می کنـد. بخشـی برای احکـامی که مـورد ابتلاـء همگـان است و بخشـی برای احکامی که چنین نیست. احکام نوع نخست همان عبادات هستند که به همین دلیل نیز مقدم بر دیگر ابواب فقه ذکر می گردند (۲۱). او هیچ گونه تقسیم و تبویب خاص دیگری برای احکام فقهی ذکر نمی‌کند.
سلار فقه را به دو بخش عبادات و معاملات تقسـیم کرده و بخش دوم را نیز در دو قسمت «عقود» و «احکام (۲۲)»، و احکام را نیز به نوبه خود در دو بخش: احکام جزائی و سایر احکام (۲۳) دسته بندی نمود. محقق حلی با الهام از این روش، کتاب شرایع خود را بر چهار بخش پایه گذاری کرد که به ترتیب ذکر: عبادات، عقود، ایقاعات و احکام بود (۲۴).
و این روش مـورد قبول و پیروی فقهـاء پس از او قرار گرفت (۲۵). شـهید اول‌در کتاب قواعد این تقسیم را چنین توجیه علمی

نمود که مباحث فقه یا مربوط به جنبه‌های روحانی و اخروی و یا مربوط به جنبه‌های زندگانی دنیوی و برای تنظیم آن است. بخش اول عبادات و بخش دوم معاملات خوانده می‌شود. لیکن بخش دوم نیز به نوبه خود دو تقسیم دارد زیرا یا احکامی است که بر تعهدات خود افراد مترتب می‌گردد و یا احکامی است که مربوط به تعهدات آدمیان نیست. این نوع اخیر را احکام می‌گویند و شامل مباحث قضایی و جزائی وارث و نظائر اینهاست. تعهدات نیز بر دو نوع است چه برخی از آنها طرفینی است و برخی دیگر یک طرفی و قائم به شخص متعهد. نوع اول را عقود و نوع دوم را ایقاعات می‌خوانند (۲۶). شهید همین بیان را در کتاب ذکری نیز دارد جز آن که در آن جا اساس فرق میان عبادات و سایر مباحث را بر این پایه استوار ساخته است که اعمال عبادی باید به نیت اطاعت فرمان الهی و به منظور نزدیکی به او و به خاطر رضای او انجام پذیرد اما در سایر موضوعات فقهی این نیت و نظر شرط نیست (۲۷).

برخی دیگر از دانشمندان مناط فرق و امتیاز را وجود نوعی محبوبیت و مطلوبیت الهی و رجحان ذاتی در عبادات دانسته‌اند که در سایر موضوعات نیست (۲۸).

فاضل مقداد (م ۸۲۶) برای تنظیم و ترتیب موضوعات فقهی دو شیوه دیگر پیشنهاد نموده که هر دو از نوشته‌های شهید اول در کتاب قواعد (۲۹) الهام گرفته شده است. یکی از آن دو شیوه که خود آن را روش فلسفی دانسته بر این اساس است که بشر در راه تکامل شخصیت انسانی خویش ناگزیر باید عوامل سودمند را فراهم کند و عناصر زیان‌بخش را از مسیر خود دور نماید. عوامل سودمند به اختلاف طبیعت‌خود برخی نتیجه فوری می‌بخشند و برخی دیگر در آینده نتیجه خواهند داد. عبادات از این قسم دوم، و احکام و مقررات مربوط به ازدواج و معاملات و مسائل تغذیه و نظایر آن از قسم اول است. احکام جزائی نیز برای جلوگیری از عوامل زیان بخش در مسیر تکامل افراد بشر تشریع گردیده است. این بیان و تقریر چنان که می‌بینیم مباحث فقه را در سه گروه دسته بندی می‌کند. شیوه دیگر که فقه را به پنج‌بخش تقسیم می‌کند بر این اساس است که مذاهب برای حفظ و حراست پنج عنصر بنیادی زندگی انسانها آمده‌اند و آن عبارت است از دین، جان، مال، نسب و عقل. عبادات به عنوان پشتوانه دین، قسمتی از احکام جزائی برای پاسداری از جان، مقررات ازدواج و توابع آن و برخی از احکام جزائی برای نگاهداری انساب، مقررات باب معاملات برای تنظیم روابط مالی و حفظ اموال، و احکام مربوط به تحریم مسکرات و مجازات شرابخواری و نظایر آن به منظور مراقبت و حراست از عقل آدمی تشریع شده، و ابواب قضاء و شهادات که مشتمل بر دستورالعمل‌ها و مقررات و احکام قضائی است‌به عنوان حافظ و نگاهبان کلیت نظام اسلامی، و ضامن اجراء درست آن طرح ریزی شده است (۳۰).

فیض (در گذشته ۱۰۹۰) در کتاب‌های فقهی و حدیثی خود مانند وافی و معتصم الشیعه و مفاتیح الشرایع ترتیب نوینی پیش گرفت و با ادغام پاره‌ای ابواب در برخی دیگر و جابه‌جا کردن ابواب، تدوین جدیدی برای فقه و حدیث پدید آورد (۳۱). او فقه را در دو بخش ریخت‌یکی در فن عبادات و سیاسات، و دیگری در فن عادات و معاملات (۳۲).

یک دسته بندی دیگر روشی است که در برخی مصادر جدید پیش گرفته شده و از روش‌های تقسیم بندی حقوقی جدید متاثر است. بر اساس این روش جدید مباحث فقهی در چهار گروه رده بندی می‌شوند به شرح زیر:

۱. عبادات (نماز، روزه، اعتکاف، حج، عمره و کفارات)

۲. اموال که بر دو قسم است:

ا - اموال عمومی، اموالی که به شخصی خاص متعلق نیست و برای مصالحی عمومی و مصارفی مشخص در نظر گرفته شده است مانند خراج، انفال، خمس و زکات. دو عنوان اخیر گرچه جنبه عبادی نیز دارند لیکن جنبه مالی آن‌قوی‌تر و بارزتر است.

ب – اموال خصوصی، اموالی که مالک یا مالکان مشخصی دارد.
مقررات مربوط به این بخش در دو قسمت جدا مورد بررسی قرار می‌گیرد:
(یک) اسباب شرعی تملک یا به دست آوردن حق خاص. مباحث احیاء موات، حیازت، صید تبعیت، میراث، ضمانات و غرامات (۳۳) و نظایر آن در این مبحث مورد سخن قرار می‌گیرد.
(دو) احکام تصرف در اموال. شامل مباحث‌بیع، صلح، شرکت، وقف، وصیت و سایر تصرفات و معاملات.
۳. سلوک و آداب و رفتار شخصی، یعنی اعمال شخصی که ربطی به عبادات و اموال ندارد که دو گروه است:
ا – روابط خانوادگی، مناسبات دو جنس زن و مرد. مباحث نکاح و طلاق، خلع و مبارات، ظهار و لعان و ایلاء، و از این قبیل.
ب – روابط اجتماعی و مقررات مربوط به تنظیم رفتار فردی افراد جامعه.
مقررات مربوط به اطعمه و اشربه، ملابس و مساکن، آداب معاشرت، احکام نذر و عهد و یمین، ذباحه، امر به معروف و نهی از منکر همه در این بند جا می‌گیرد.
۴. آداب عمومی یعنی رفتار و سلوک دستگاه‌های حکومتی و عمومی در مسائل قضاء و حکومت، و صلح و جنگ، و روابط بین المللی. ابواب و مباحث ولایت عامه، قضا و شهادات، حدود، جهاد و نظایر آن در این مقوله وارد است (۳۴).
۴

ابواب فقه که از هر یک به «کتاب» تعبیر می‌شود (۳۵) چنان که دانستیم در موضوعات گوناگون و در مجموع، مجموعه وظایف یک فرد مسلمان شیعی از نظرفردی و اجتماعی است.
ترتیب وقوع این ابواب در متون فقهی مختلف است لیکن عموما مباحث مربوط به عبادات (۳۶) در آغاز، مباحث معاملات در میان و مباحث ارث و قوانین جزائی در انتها قرار می‌گیرد (۳۷). در پاره‌ای از مآخذ فقه سنی دلیل این پیشی و پسی‌ها، و فلسفه نظام حاکم بر کتب مختلف فقهی در آغاز برخی از ابواب و کتابها شرح و توضیح و شیعی (۴۰) وجه تقدم برخی مباحث و ابواب را اهمیت آنها و اهتمام مذهب نسبت‌بدانها می‌دانسته‌اند، لیکن قاضی عبد العزیز بن براج در آثار خود نظر می‌دهد که این پیشی و پس‌ها نسبت‌به مباحث فقهی در کتب فقه به لحاظ عمومیت مبحث است. از این رو عبادات که تکلیف همه مسلمانان است و در همه حال شامل آنها خواهد بود بر معاملات یا احکام قضائی و جزائی که شمول آن اختیاری یا مربوط به شرائطی خاص است مقدم گردیده، و از میان عبادات نیز نماز که تکلیف روزانه هر فرد مسلمان و در واقع عمومی‌ترین تکلیف اسلامی است‌با شرط مقارن خود (طهارت) بر دیگر انواع پیشی گرفته است (۴۱). ابن حمزه فقیه شیعی دیگر در قرن ششم بر همین اساس میزان عمومیت و شمول هر یک از عبادات را سنجیده، و شرحی در این باب در مقدمه کتاب وسیله خود آورده است (۴۲).

روشن است که اختلاف نظر در مناط تقدم و تاخر بخش‌ها و ابواب فقه بر نحوه ترتیب آنها در متون فقهی تاثیر گذارده است. عامل دیگر در این مورد اختلاف نظری است که در مورد مصادیق و تعداد موضوعات هر بخش وجوددارد (۴۳). از باب مثال شیخ طوسی و، سلار شش (۴۵)، ابو الصلاح و ابن حمزه و محقق حلی ده (۴۶)، و یحیی بن سعید چهل و پنج (۴۷) دانسته‌اند.
از طرف دیگر در برخی مآخذ بسیاری از ابواب را در یکدیگر ادغام کرده و تا حد ممکن عناوین کلی را کاهش داده‌اند. این کار در مآخذ قدیم کمتر انجام شده و بسیاری از ابواب که می‌توانسته است در تحت عنوانی جامع مورد بحث قرار گیرد تجزیه گردیده است. از این رو مآخذ فقهی جز از نظر ترتیب ابواب، از رهگذر شماره آنها نیز تفاوت‌هایی چشمگیر دارند. به عنوان مثال کتاب نهایه شیخ طوسی بیست و دو باب، کتاب مبسوط وی ۷۱ باب، کتاب شرایع الاسلام محقق حلی ۵۲ باب، کتاب

قواعـد علامه حلی سـی و یک باب، تبصـرة المتعلمین او هیجـده باب، اللمعة الدمشـقیة شـهید اول پنجاه و دو باب، دروس وی چهل و هشت‌باب، مفاتیح الشرایع فیض دوازده باب و وافی که کتاب حدیث است ده باب دارد.

یک نکته دیگر در این باب آن که ابو الفتح محمد بن علی بن عثمان کراجکی فقیه شـیعی نیمه نخستین قرن پنجم در اثر فقهی خود به نام بسـتان ابواب فقه را به ترتیب مشجر از یکدیگر تفریع کرد که عملی ابتکاری بود و این راه را پیش از او کسی نرفته بود (۴۸).

۵

سیسـتم حقوقی که اکنون به نـام فقه شـیعه به دست مـا رسـیده است ادواری مختلف گذرانـده و به وسـیله شخصـیت‌هایی مبرز تجدید سازمان و تکمیل شده است. شـیخ الطایفه محمد بن الحسن الطوسـی (م ۴۶۰)، محقـق جعفر بن الحسن‌الحلی (م ۶۷۶)، علامه حسن بن یوسف بن المطهر الحلی (م ۷۲۶) و صاحب المدارک، محمد بن علی العاملی (م ۱۰۰۹) از این نامدارانند.

معمولا در متون فقهی، ادوار فقه شیعی را به دو دوره متقدمین و متاخرین تقسیم می‌کنند (۴۹). در متون فقهی قرن‌های ششم و هفتم معمولا مقصود از متقدمین فقهاء معاصـر ائمه، و متاخرین فقهاء پس از دوران حضور امام (از ۳۶۰ به بعد) می‌باشند (۵۰). گاه نیز اصـطلاح متقدمین بر شیخ الطایفه و فقهاء مقدم بر او (۵۱)، و اصـطلاح متاخرین بر دانشمندانی که پس از وی آمده‌اند اطلاق شده است (۵۲).

همچنـان که اصـطلاح «متـاخر» گاه نیز در معنای لغوی خود (یعنی دانشـمندانی که «در همین اواخر» و نزدیک به زمان گفتگو پدیدار شده‌اند) به کار رفته است (۵۳).

در متون فقهی قرن‌های بعـد متقـدمین دانشـمندان پیش از محقق یا علامه حلی، و متاخرین فقهاء پس از آنانـنـد. در متون فقهی قرن سـیزدهم معمولاـ اصـطلاحی دیگر دارنـد به شـکل متـاخری المتـاخرین که مراد از آن فقهـائی هسـتند که پس از صـاحب مدارک آمده‌اند (۵۴).

این ترتیب چنـدان دقیق نیست. ادوار فقه شـیعی را در یک تقسـیم دقیق‌تر بر اساس تحولات عمـده فقهی شایـد بتوان به هشـت دوره تقسـیم کرد. در زیر هر یـک از این ادوار به اجمـال یـاد، و خصوصـیات هر یـک ذکر می‌گردد. نام مهم‌ترین دانشـمندان تشـکیل دهنـده هر دوره و مهم‌ترین مآخذ فقهی مربوط به آن نیز ذکر می‌گردد (۵۵). شـرح حال تمامی این دانشمندان با ذکر مصادر سـرگذشت وفهرست آثار هر یک در کتاب روضات الجنات سـید محمـد باقر خوانساری (چاپ هشت جلـدی جدیـد) آمده و نظر به وضع این نوشته به رعایت اختصار از هر گونه توضیح اضافی خودداری شد (۵۶).

۱ – دوره حضور امام

معمولا چنین تصور می‌شود که فقه شـیعی در دوران حضور امام که از زمان پیامبر آغاز شده و تا سال ۲۶۰ ادامه یافت دامنه‌ای بسـیار محدود داشـته است زیرا با وجود امامان و امکان دسترسـی بدانان، مجالی برای فقاهت و اجتهاد آزاد حاصل نبوده و فقه این دوره در شـکل سـماع و نقل حـدیث از امامان محصور بوده است. این تصور درست نیست و برای روشن شدن حقیقت امر باید چند نکته در مورد وضع و حال، و طبیعت و معتقدات جامعه شیعی اعصار اولیه توضیح گردد:

۱) بنابر آنچه از روایات مذهبی به دست می‌آید امامان شـیعه به تحریک و ایجاد زمینه تفکر تعقلی و استدلالی در میان شیعیان خود علاقه فراوانی داشـته‌اند. در زمینه بحثهای کلامی و عقیدتی، تشویق‌ها و تحسین‌های بسیار از آنان نسبت‌به متکلمان شیعی زمان خود نقل شـده است (۵۷). در مسائـل فقهی آنـان به صـراحت وظیفه خود را بیان اصول و قواعـد کلی دانسـته و تفریع و

استنتاج احکام جزئی را به عهده پیروان خویش گذارده‌اند (۵۸). این نکته را گاه حتی در پاسخ سؤالات اصحاب خویش خاطر نشان ساخته و بدانان تذکر می‌داده‌اند که پاسخ مساله ایشان با روش استدلالی و اجتهادی از اصول کلی و مسلم حقوقی‌اسلامی قابل استنتاج و استنباط است (۵۹). در برخی روایات به روشنی تمام طرز اجتهاد صحیح و روش فقه استدلالی را بر اساس سنت‌شخصا پیروی نموده، و از این راه تبعیت از این شیوه را به یاران و اصحاب خویش آموخته‌اند (۶۰).

۲) دوره حضور امامان از نظر تنوع گرایش‌های اعتقادی میان شیعیان و اصحاب ائمه، دوره‌ای کاملا ممتاز است. بسیاری از اصحاب ائمه و دانشمندان شیعی در آن اعصار متکلمانی برجسته بوده (۶۱) و آراء و انظار دقیقی در مسائل کلامی از برخی از آنان چون هشام بن الحکم و هشام بن سالم و زرارهٔ بن اعین و مؤمن الطاق و یونس بن عبد الرحمن (از قرن دوم) و بزنطی و فضل بن شاذان (از قرن سوم) نقل شده است (۶۲) بسیاری از مکتب‌های کلامی دیگر رایج در آن اعصار، در میان متکلمان شیعی قرون اولیه هوادار داشته (۶۳) که امروزه وجود چنین گرایش‌هایی در میان شیعیان آن عصر با تعجب تلقی می‌شود. دانشمندان متاخر از وجود همین گرایش‌ها نتیجه‌گیری کرده‌اند که در مذهب شیعی جز در مورد پنج اصل بنیادی مذهب هر گونه نظر و رای مستند به طرز تفکر شخصی آزاد و مجاز است (۶۴).

اختلافات مکتبی در مسائل کلامی موجب پیدایش گروه‌ها و دسته‌بندی‌های مختلف، و پدید آمدن بحث‌های حاد میان اصحاب ائمه گردید (۶۵). صحابه بزرگ هر یک برای خود گروهی مستقل داشتند (۶۶) و گاهی هر دسته، دسته دیگر را کافر می‌شمردند (۶۷) و کتابها در رد یکدیگر و به طرفداری از گروه‌های متخاصم نوشته‌اند (۶۸). جالب است که گاهی افراد یک گروه در تمامی اصول فکری جز اصل پذیرفتن امامت ائمه با رهبر و رئیس علمی خود اختلاف نظر پیدا می‌کردند (۶۹).

بسیاری از شیعیانی که گرد ائمه جمع شده بودند به کار سماع و نقل احادیث مشغول بوده و از مباحثات و مناظرات کلامی دوری می‌جستند و نظر خوشی نسبت‌به متکلمان شیعی نداشتند (۷۰). متکلمان که مورد تشویق و تحسین امامان بودند از آزارهای زبانی این افراد رنجیده می‌شدند و ائمه آنان را تسلی می‌دادند (۷۱)، و بدانان می‌گفتند که باید با این گروه مدارا کرد چه اندیشه آنان از درک نکات ظریف و دقیق عاجز است (۷۲). محدثان قم نیز با متکلمان سخت در ستیز بودند (۷۳)، و برخی از آنان روایات بسیاری در ذم و طعن دانشمندان و متکلمان می‌ساختند و به ائمه نسبت می‌دادند (۷۴). و کتابها در این مورد تدوین می‌نمودند (۷۵). از طرف دیگر ائمه، شیعیان خود را به همین متکلمان و کتابهای آنان ارجاع و راهنمایی می‌کردند (۷۶)، و حتی قمیان را به رغم دشمنی محدثان آن شهر، به دوستی و حرمت نهادن نسبت‌به متکلمان ترغیب می‌نمودند (۷۷). کتب رجال حدیث‌شیعی به خصوص رجال کشی پر است از موارد اختلافات عقائدی و گرایش‌های گوناگون کلامی میان شیعیان در قرون اولیه، و درگیری‌ها و کشمکش‌های حادی که در این مورد جریان داشت، و از هواداری ائمه نسبت‌به متکلمان و شواهد علاقه آنان به رشد و شکوفایی فکری شیعه.

امام رضا پیشوای هشتم شیعیان در پاسخ پیروان یونس بن عبد الرحمن که سایر هواداران امامان آنان را کافر می‌شمردند فرمود: شما را در راه رستگاری می‌بینم (۷۸).

۳) در جامعه شیعی زمان حضور امامان، گرایش‌هایی وجود داشته که با طرز تفکر و اعتقاد سنتی شیعه در مورد امامان خویش مخالف داشته است. گروهی از صحابه برای امامان تنها نوعی مرجعیت علمی قائل بوده و آنان را دانشمندانی پاک و پرهیزکار (علماء ابرار) می‌دانستند و منکر وجود صفاتی فوق بشری از قبیل عصمت در آنان بودند (۷۹). نظری که برخی متکلمان شیعی دوره‌های بعد نیز از آن پشتیبانی کرده‌اند از جمله ابو جعفر محمد بن قبه رازی از دانشمندان و متکلمان مورد احترام شیعی در قرن چهارم که رئیس و بزرگ شیعه در زمان خود (۸۰) و آراء و انظار او مورد توجه و استناد دانشمندان شیعی پس از وی

بوده است (۸۱) امامان را تنها دانشمندان و بندگانی صالح، و عالم به قرآن و سنت می‌دانسته و منکر دانایی آنان به غیب بود (۸۲). شگفتا که با این وجود مشی عقیدتی او مورد تحسین جامعه علمی شیعه در آن ادوار قرار داشت (۸۳). برخی از محدثان قم نیز مشابه چنین نظری را در مورد امامان داشته‌اند (۸۴). و گویا نوبختیان نیز چنین می‌اندیشیده‌اند (۸۵). گروهی از اصحاب امامان حتی معتقد بودند که آنان در مسائل فقهی مانند سایر فقهاء آن اعصار به اجتهاد آزاد شخصی (رای) (۸۶) یا قیاس (۸۷) عمل می‌کنند و این نظر نیز مورد پشتیبانی و قبول گروهی از محدثان قم بود (۸۸). از ابو محمد لیث‌بن البختری المرادی معروف به ابو بصیر که از دانشمندترین اصحاب امام صادق (۸۹) بوده و روایات بسیار در ستایش او از امامان رسیده (۹۰) و یکی از رؤساء و سرآمدان چهارگانه مذهب شیعی شمرده شده است (۹۱) نظر غریب و سخن نادرستی در مورد علم امام در چند روایت (۹۲) نقل شده که موجب شگفتی است.

به نظر می‌رسد این گونه طرز تفکرها در مورد امامان موجب بود که بسیاری از صحابه امامان گاه در مسائل علمی با آنان اختلاف نظر داشتند (۹۳) و بر سر مسائل مورد اختلاف به مناظره و بحث می‌پرداختند (۹۴) و حتی گاه در مسائل فقهی از آنان رخواست‌سند و ماخذ می‌نمودند (۹۵). در مسائلی که اصحاب خود با یکدیگر اختلاف نظر داشتند گاهی اوقات کار به منازعه می‌کشید و به ترک دوستی و قطع رابطه میان آنان برای همیشه می‌انجامید (۹۶). در حالی که بر اساس طرز تفکر سنتی شیعه، به حسب قاعده باید در چنین مواردی مورد اختلاف را بر امامان عرضه می‌نمودند و از آنان می‌خواستند که واقع امر را بیان کنند چنان که شیعیان معتقد، معمولا چنین مشکلاتی را با آنان در میان می‌گذارده و کسب تکلیف می‌کردند (۹۷).) پیش‌تر گفته شد که اساس اجتهاد در فقه شیعه بر تحلیل و استدلال عقلی در چهار چوب نصوص قرآن و سنت است. مراد از این روش همان شیوه استدلال در منطق صوری است که بر اساس اصول آن منطق، قطع آور و حجت است. روش ظنی تمثیل منطقی که در فقه قیاس خوانده می‌شود و مبتنی بر کشف احتمالی علل احکام است از آغاز راه یافتن خود در فقه اسلامی در قرن دوم (۹۸) در فقه شیعی مردود بوده است اما در مواردی که علل احکام به صورت قطعی و اطمینان بخش قابل کشف باشد این کشف حجت و معتبر شناخته شده و بدان استدلال و استناد می‌شود.

در قرون اولیه، محدثان که مخالف هرگونه استدلال عقلی بودند این گونه کشف‌های قطعی را نیز در حکم قیاس می‌شمرده و عمل به آن را ناروا می‌دانستند (۹۹) همچنان که برخی از دانشمندان متاخرتر آن را قیاس مشروع می‌خواندند (۱۰۰) با آن که این نوع از تحلیلات عقلی در واقع ربطی به قیاس در مفهوم سنی آن ندارد (۱۰۱). به نظر می‌رسد که به خاطر مشابهت ظاهری یا تشابه اسمی، هرگونه استدلال و تحلیل عقلی در عرف مذهبی دوره‌های اولیه قیاس شناخته می‌شده (۱۰۲) و بدین ترتیب اصحاب الحدیث دستوراتی را که در نهی از عمل به قیاس در روایات مذهبی شیعی رسیده است‌شامل آن نیز می‌دانسته‌اند.

در روایات مزبور از اجتهاد آزاد شخصی یک فقیه در مسائل شرعی که آن را اصطلاحا رای می‌خوانند نیز نهی و منع شده است. اصطلاح اجتهاد در عرف فقهی ادوار اولیه به معنی استدلالات غیر علمی و از جمله همین رای به کار می‌رفته (۱۰۳) و پرهیزی که شیعه تا قرن‌های پنجم و ششم نسبت‌به کلمه اجتهادداشته و مخالفت‌هایی که با اجتهاد در کتابهای کلامی شیعه اظهار گردیده (۱۰۴) و کتاب‌هایی که متکلمان شیعی مانند و ابو القاسم علی بن احمد الکوفی (۱۰۶) در رد اجتهاد نوشته‌اند همه ناظر به همین معنی اصطلاح اجتهاد بوده است. و گرنه اجتهاد به معنی استدلال تحلیلی عقلی از قرن دوم به بعد در میان شیعه رایج‌بوده و از اواخر قرن چهارم به صورت روش منحصر در مباحث فقهی درآمده است.

با توجه به آنچه گذشت طبیعی است که روش‌های استدلالی و تحلیلی فقهاء شیعه قرون اولیه در نگرش سطحی محدثان که مخالف اعمال و استفاده از استدلال و تحلیل عقلی در فقه بودند نوعی عمل به رای و قیاس تلقی گردد.

۵) در روایات مذهبی که بیش‌تر آنها وسیله محدثان روایت‌شده است گفته می‌شود که گروهی از صحابه امامان در مواردی که حکم یک مساله در قرآن و سنت صریحا بیان نشده است‌به قیاس عمل می‌نموده‌اند (۱۰۷). در برخی روایات دیگر از عمل آنان بر اساس رای نیز سخن رفته است (۱۰۸).

گروهی از دانشمندترین صحابه امامان که آراء و اجتهادات دقیقی از آنان در مآخذ فقهی نقل شده است‌به پیروی از قیاس متهم گردیده‌اند. فضل بن شاذان نیشابوری فقهی و متکلم معروف شیعی و نگارنده کتاب ایضاح (م ۲۶۰) که آراء او در مباحث طلاق و ارث و برخی مسائل دیگر از فقه و مباحث عقلی اصول فقه شیعی در دست و مورد توجه است (۱۰۹)، یونس بن عبد الرحمن که نظرات وی درمباحث‌خلل صلاۀ و زکات و نکاح و ارث فقه نقل شده است (۱۱۰)، زرارۀ بن اعین کوفی (۱۱۱)، جمیل بن دراج که دانشمندترین صحابه امام صادق پیشوای ششم شیعه بود (۱۱۲)، عبد الله بن بکیر که از فقهاء بزرگ شیعی در قرن دوم است (۱۱۳) و گروهی دیگر از مشهورین صحابه از این جمله‌اند که به عنوان عمل به قیاس مورد طعن قرار گرفته‌اند (۱۱۴). در حالی که تقریبا قطعی است که آنان در فقه پیرو روش استدلالی و تحلیلی بوده‌اند نه پیرو قیاس سنی (۱۱۵).

فتاوای آنان که بسیاری از موارد Oرا مؤلف کشف القناع (۱۱۶) گرد آورده است‌خود بهترین دلیل بر صحت این مدعاست.

از مجموع آنچه در این پنج‌بند گفته شد روشن گردید که در دوره حضور امام دو گونه فقه در جامعه شیعی وجود داشته است. یک جنبش استدلالی و اجتهادی و تعقلی که در مسائل فقهی با در نظر گرفتن احکام و ضوابط کلی قرآنی و حدیثی به اجتهاد معتقد بوده (۱۱۷)، و یک خط سنت گراتر که به نقل و تمرکز بر احادیث تکیه داشته و کاری اضافی به صورت اجتهاد متکی بر قرآن و سنت انجام نمی‌داده است. بندهایی که از رسائل فقهی فقهاء دوره حضور مانند فضل بن شاذان و یونس بن عبد الرحمن در آثار دوره‌های بعد نقل شده است‌به خوبی نشان می‌دهد که کار تدوین و تجزیه فقه از حدیث، بر خلاف نظریه متداول، از اواخر قرن دوم و اوائل سوم آغاز شده بوده است.

در کتاب‌های علم رجال حدیث‌شیعه (۱۱۸) و سایر مآخذ (۱۱۹) از بسیاری ازفقهاء شیعه در قرون نخست و زمان حضور امامان یاد شده است. در فهرست ابن ندیم نیز نام و فهرست آثار جمعی از آنان دیده می‌شود (۱۲۰). آراء و انظار برخی از ایشان و دیگر فقهاء شیعی این عهد در متون فقهی ادوار بعد نقل گردیده و مورد اعتنا و توجه بوده است (۱۲۱).

۲) نخستین قرن غیبت

در دوره غیبت صغری (۲۶۰ - ۳۲۹) تا اواخر قرن چهارم سه گرایش گوناگون فقهی در جامعه شیعی وجود داشته است:

(ا) اهل الحدیث - این گرایش دنباله رو و استمرار گرایش سنت گرای دوره حضور بوده، و همت‌خود را بر جمع آوری احادیث و ضبط و حفظ آن مصروف می‌داشته است. هواداران این مکتب عموما چنان که پیش‌تر دیدیم با اجتهاد به صورت یک عمل و کوشش فکری بر اساس استنباط تعقلی میانه‌ای نداشتند و حتی استدلالات عقلی کلامی را که برای تقویت مذهب و در حمایت از نقطه نظرهای شیعی به کار می‌رفت محکوم می‌نمودند (۱۲۲). درست‌حالتی که در میان پیروان مکتب اهل الحدیث‌سنی وجود داشت و احمد بن حنبل - به عنوان مثال - حتی از آن قسم کلام که در دفاع از اسلام به کار رود نیز نهی می‌نمود (۱۲۳).

فقهاء مکتب اهل الحدیث از رهگذر پیروی از احادیث‌به دو گروه تقسیم می‌شده‌اند: گروهی که روایات را با اصول درست علم رجال و علم حدیث نقادی می‌نمودند و هر روایتی را با هر کیفیت و وضع نمی‌پذیرفتند و به روایات وارده درمسائل فقهی

احاطه و اطلاع داشتند و چه بسا قواعد و ضوابط اصول فقه را در مورد حالات مختلف ادله، و لو به صورت ساده آن می‌دانستند (۱۲۴) و حتی قسمتی از این ضوابط را که در روایات راهنمایی شده است عملا به کار می‌بستند (۱۲۵). با این همه به رعایت‌شیوه محافظه‌کارانه و سنت گرای خود هرگز به فکر جدا کردن فقه از حدیث، و تدوین و ترتیب کتاب‌های فقهی مستقل برنیامدند و از نوشتن مطالب فقهی با عباراتی جز نص عبارات روایات مذهبی هراس و وحشت داشتند (۱۲۶).

نوشته‌های فقهی این گروه از محدثان مجموعه‌ای از متون روایات بود که به ترتیب موضوعی دسته بندی شده، و گاه اسانید روایات نیز حذف گردیده بود (۱۲۷).

محدثانی چون محمد بن یعقوب کلینی (م ۳۲۹)، محمد بن الحسن بن احمد بن الولید (م ۳۴۳) و محمد بن علی بن بابویه قمی - صدوق (م ۳۸۱) از این گروه بوده‌اند (۱۲۸).

گروه دیگر طرفدار پیروی بی‌قید و شرط از احادیث‌بوده و با مبانی اصول فقه و قواعد جرح و تعدیل حدیثی یک سر بیگانه، و از قوانین استدلال و آداب بحث‌به کلی بی‌اطلاع بوده‌اند (۱۲۹). تمایلات افراطی این گروه در جانبداری از احادیث، همطراز گرایش افراطی حشویه در مذهب سنی بود که از گرایش اصحاب الحدیث در همان مذهب افراطی‌تر، انحرافی‌تر و خشک‌تر بود (۱۳۰) هر چند در تالیفات متکلمان شیعی قرن‌های چهارم و پنجم و ششم اصطلاحاتی از قبیل حشویه (۱۳۱) و مقلده (۱۳۲)، در کنار اصطلاحاتی چون اصحاب الحدیث (۱۳۳) و اخباریه (۱۳۴) بر تمامی هواداران گرایش محدثان در این دوره اطلاق شده است.

در کتابهای علم رجال از برخی از فقهاء این مکتب و گرایش آنان صریحا یاد شده است مانند ابو الحسین الناشی، علی بن عبد الله بن وصیف (م ۳۶۶) که گفته‌اند در فقه به روش اهل ظاهر سخن می‌گفت (۱۳۵). لیکن به خاطر عدم وجود استدلال و مبنای اجتهادی در این مکتب، و نبودن هیچ گونه فکر نو و تازه‌ای در میان آنان، آراء و انظار فقهی هواداران این روش که چیزی جز مفاد احادیث مذهبی نبوده است ارزش فقهی مستقل نیافته و در متون و مآخذ مربوط بدان اعتنا نشده است (۱۳۶)، ولی نظرات کلینی و صدوق از گروه اول در منابع فقهی نقل می‌شود (۱۳۷).

این مکتب که نخست در دوره حضور یکی از دو گرایش رایج در جامعه علمی شیعه بود در روزگار غیبت صغری اندک اندک بر مراکز علمی و محیط فکری شیعی چیره گردید و گرایش عقلی کلامی و فقهی را که براساس اجتهاد و استدلال متکی بود بالکل مغلوب ساخت. مرکز علمی قم که در آن هنگام بزرگ‌ترین و مهم‌ترین مجمع مذهبی شیعی بود به طور کامل در اختیار این مکتب قرار داشت و فقهاء قمیین همگی از محدثان (۱۳۸)، و مخالف با هر گونه استدلال و اجتهاد و تفکر عقلانی در جامعه شیعی بوده‌اند. اکثریت قاطع فقهاء شیعی در این دوره تا اواخر قرن چهارم جزء پیروان این مکتب قرار داشته‌اند (۱۳۹).

این مکتب چنان که خواهیم دید در اواخر قرن چهارم و اوائل قرن پنجم با کوشش و تلاش شیخ مفید و شاگردش شریف مرتضی در هم کوبیده شد و گرچه چند تنی به صورت پراکنده تا دوره‌های بعد از هواداران آن باقی مانده بودند (۱۴۰) لیکن دیگر هیچ گونه اثر و تاثیری در محیط علمی شیعه نداشتند.

در آثار مفید و مرتضی شیوه فقهی و اصول معتقدات هواداران این مکتب به خوبی نشان داده شده است (۱۴۱).

(ب) قدیمین - هم زمان با استیلاء محدثان بر محیط علمی و مذهبی شیعه در نیمه دوم قرن سوم و قسمت عمده قرن چهارم، دو شخصیت‌بزرگ علمی در میان فقهاء شیعی پدیدار شده‌اند که هر یک دارای روش فقهی خاصی بوده‌اند. نقطه مشترک در روش فقهی این دو، استفاده از شیوه استدلال عقلی است.

بنـابر این کـار این دو به نوعی ادامه فقه تحلیلی و تعقلی دوره حضور امام بوده، و نخستین دوره فقه اجتهادی شـیعی به صورت مجموعه‌ای مدون و مستقل شمرده می‌شود (۱۴۲). مسـتقل از حدیث و جدا از آن، لیکن بر اساس آن و در چهارچوب آن، به شکل تفریع فروع از اصول به کمک استدلال عقلی و اعمال فکر و اجتهاد و نظر.

این دو شخصـیت‌بـا آن که هر یـک از گروهی دیگر، و دارای روش و خط مشـی مختلف بوده‌انـد لیکن در بسـیاری موارد در تصـمیم‌گیری‌هـای حقوقی به نتیجه واحـدی رسـیده و نظر مشترکی اتخاذ نموده‌انـد. از این رو در مآخـذ فقهی معمولا با عنوان قدیمین به آراء فقهی آنان اشاره می‌شود (۱۴۳). این دو عبارتند از:

۱ - ابن ابی عقیـل، ابو محمـد حسن بن علی بن ابی عقیـل العمـانی الحـذاء، دانشـمند نیمه اول قرن چهارم (۱۴۴)، نگارنده اثر فقهی مشـهوری به نـام المتمسک بحبل آل الرسول که در قرن‌های چهارم و پنجم از مشـهورترین و مهمترین مراجع فقهی بوده (۱۴۵) و بندهایی از آن در مآخذ فقهی متاخرتر نقل شده است (۱۴۶).

۲ - ابن الجنید، ابو علی محمد بن احمد بن الجنید الکاتب الاسـکافی، دانشمند میانه قرن چهارم (۱۴۷)، نگارنده تهذیب الشیعه لاحکام الشریعه و الاحمدی فی الفقه المحمدی (۱۴۸).

چنان که دیـده می‌شود این دو دانشـمند تقریبا در یک زمان می‌زیسـته‌انـد. ابن ابی عقیل که انـدکی بر ابن الجنیـد تقدم زمانی دارد (۱۴۹) از نظر گروه علمی در زمره متکلمان شیعی قرار داشته (۱۵۰) و در واقع نخستین شخصیت در مکتب فقهی متکلمان است که دوره سوم فقه شـیعی را تشـکیل می‌دهـد و ویژگیها و روش کار آنان را پس از این خواهیم دید. او نیز مانند متکلمان دیگر، احادیث غیر مسـلم مذهبی را - که در اصـطلاح اصول فقه خبر واحد خوانده می‌شود - معتبر و حجت نمی‌دانسـته است. روش فقهی او بنابر آنچه از آراء و فتاوای وی بر می‌آید بر قواعد کلی قرآنی و احادیث مشهور و مسلم استوار بود. در مواردی که قاعـده‌ای کلی در قرآن و احـادیث مشـهور و مسـلم اسـتوار بـود. در مواردی که قاعـده‌ای کلی در قرآن وجود داشـته و در احادیث استثناهایی برای آن ذکر گردیده است وی عموم و کلیت قاعده مزبور را حفظ می‌نمود و به آن احادیث اعتنا نمی‌کرد مگر آن که آن احادیث قطعی و تردیـد ناپـذیر باشد (۱۵۱). البته در دوره وی به خـاطر نزدیکی به روزگار حضور امام، وضع بسـیاری از احادیث روشن و مشـخص بود (۱۵۲) و نظرات امامـان در اصول و مبـانی بنیـادی حقوقی به خاطر اختلافات روایتی دچـار ابهـام فراوان نشـده بـود، و به همین دلیـل بسـیاری روایـات که او در کتـاب خود به امامـان نسبت داده مورد قبول مطلق دانشمندان شیعی پس از او قرار گرفته است (۱۵۳). روش فقهی ابن ابی عقیل مورد احترام و تحسـین دانشمندان پس از او قرار داشته (۱۵۴) و آراء حقوقی او در همه مآخـذ شـیعی نقل شده است. اما شخصـیت دوم در این طبقه یعنی ابن الجنید اقبالی بلند نیافته، و روش فقهی وی مورد انتقاد معاصران و متاخران از وی قرار گرفته است.

ابن الجنیـد نیز از متکلمـان پر اثر شـیعی بوده و آثار و مؤلفات کلامی متعـددی داشـته است (۱۵۵) از جمله کتـابی در دفاع از فضل بن شاذان متکلم مشـهور شیعی قرن سوم (۱۵۶) که چنان که پیش‌تر دیدیم از هواداران مشـی تفکر عقلانی در شیعه و از پیروان روش اسـتدلالی و تحلیلی در فقه بود. با این همه ابن الجنیـد از نظر گرایش فقهی پیرو مکتب اصـحاب الحـدیث‌شـمرده می‌شد (۱۵۷) چـه ماننـد آنـان احـادیث مـذهبی غیر قطعی را حجـت می‌شـمرد و بـدان عمـل می‌کرد. لیکن از طرف دیگر در استنباط و استخراج احکام فقهی از منابع آن، به روش تحلیلی و استدلالی عقلی معتقد بود و بر عکس محدثان که ظاهر روایت را به تنهایی پیروی می‌کردند او گویا درک کلی حقوقی از هر روایت را در مقایسه با اشباه و نظائر آن ملاک عمل قرار می‌داد (۱۵۸). کشف قطعی علت‌یک حکم که در فقه شیعی متاخر، حجت و معتبر شناخته شده است گویا در روش فقهی او نیز مورد استفاده قرار می‌گرفته (۱۵۹) و پیش‌تر گفته شد که این روش حقوقی - که موجب تاسیس ضوابط و قواعد کلی در مسائل، و

بی‌نیازی از دستور و نص خاص حدیثی در هر مورد است - در قرون اولیه نوعی قیاس شمرده می‌شد (۱۶۰) و اصحاب الحدیث آن را نیز مانند قیاس مصطلح سنی ناروا می‌دانستند. از این رو ابن الجنید نیز ماننده‌واداران گرایش تعقلی و استدلالی فقه دوره حضور امام از جمله فضل بن شاذان به پیروی از قیاس (۱۶۱) و همچنین رای (۱۶۲) متهم گردید و این نکته موجب شد که تالیفات او بر عکس آثار فقهی ابن ابی عقیل متروک شود (۱۶۳) و نظرات فقهی وی در دوره سوم و چهارم فقه - که تا حدود زیادی از بینش‌های مکتب اهل الحدیث متاثر بود - چندان مورد توجه قرار نگیرد (۱۶۴).

ابن الجنید برای دفاع از خود و روش فقهی خویش کتابهایی نوشته که نام برخی از آنها مانند کشف التمویه و الالباس علی اغمار الشیعه فی امر القیاس و اظهار ما ستره اهل العناد من الروایهٔ عن ائمهٔ العترهٔ فی امر الاجتهاد (۱۶۵) خود بیانگر شیوه او در فقه است. او در کتاب المسائل المصریهٔ خود نیز از روش خویش دفاع نمود (۱۶۶).

مفید، دانشمند معروف شیعی آغاز قرن پنجم که خود شاگرد وی بود (۱۶۷) و هوش و استعداد فقهی او را می‌ستود (۱۶۸) با روش فقهی وی سخت‌به مبارزه برخاست و آن را در برخی آثار خود از قبیل المسائل الصاغانیهٔ (۱۶۹) و المسائل السرویه (۱۷۰) و دو رساله خاص یکی در رد المسائل المصریه وی با نام نقض رسالهٔ الجنیدی الی اهل مصر (۱۷۱) و دیگری با نام النقض علی ابن الجنید فی اجتهاد الرای (۱۷۲) تخطئه نمود. شاگردان مفید نیز آراء فقهی ابن الجنید را در آثار خویش نقل نموده و آن را رد کردند (۱۷۳). روش فقهی ابن الجنید - که از یک سو بر خلاف دوره سوم فقه، حجیت و اعتبار احادیث مذهبی را به عنوان منبع اساسی فقه می‌پذیرفت و از طرف دیگر عقل را به مثابه ابزار اساسی استنباط احکام به رسمیت می‌شناخت - چنان که گفته شد با روش‌های تکامل یافته‌تر فقه شیعی دوره‌های بعد سازگارتر و هماهنگ‌تر بود (۱۷۴) از این رو دو قرن پس از او، آراء فقهی وی برای نخستین بار وسیله ابن ادریس فقیه شیعی اواخر قرن ششم با حرمت نقل گردید (۱۷۵). سپس از نیمه دوم قرن هفتم که استدلالات دقیق عقلی راه خود را در فقه شیعی بیشتر گشود آثار این دانشمند با اعجاب و تحسین و حرمت‌بسیار نگریسته شد. علامه حلی دانشمند معروف شیعی آغاز قرن هشتم او را در عالی‌ترین رتبه فقاهت دانست (۱۷۶) و آراء فقهی او را در آثار خود نقل کرد (۱۷۷).

فقهاء دوره پنجم به خصوص شهید اول، فاضل مقداد و ابن فهد به آراء او توجه و اعتناء بسیار داشته و تمامی نظرات او را در مسائل مختلف فقهی در آثار خود نقل نموده‌اند. شهید دوم از پیروان همین دوره فقهی درباره وی می‌گوید که او در میان فقهاء قدیم شیعی از رهگذر تحقیق علمی و دقت نظر کم نظیر بوده است (۱۷۸).

در هر صورت به شرحی که دیدیم کار تدوین و ترتیب مستقل مجموعه فقه شیعی، و جدا کردن آن به صورت دانشی کاملا مجزا و ممتاز از حدیث، برای نخستین بار در این دوره و به وسیله این دو دانشمند انجام گرفت (۱۷۹).

(ج) مکتب واسطه - در همین دوره قشری از فقیهان صاحب فتوی (۱۸۰) در مراکز علمی شیعه بوده‌اند که گرچه با اجتهاد دقیق به سبک مکتب قدیمین آشنا نبوده و فقه را به صورت کاملاـ مستقل از متون روایت، و بر اساس تحلیلات دقیق‌حقوقی تلقی نمی‌کرده‌اند لیکن از روش محافظه کارانه و مقلدانه و سنت گرای اهل الحدیث نیز پیروی نمی‌نموده و در مسائل فقهی به نظر و اجتهاد قائل بوده‌اند و به اختصار از مکتبی متوسط میان دو گرایش ذکر شده فوق پیروی می‌کرده‌اند.

اجتهاد در این مکتب به شکل استخراج احکام جزئی‌تر از قواعد عمومی حدیثی، یا انتخاب یکی از دو طرف یا چند طرف در مورد تعارض اخبار با یکدیگر انجام می‌گرفت. روشن است که تصمیم‌گیری‌ها در این مورد همواره با یکدیگر برابر نبود و همین مطلب به این مکتب فقهی نوعی تحرک ملایم و معتدل می‌بخشید که گاه در مورد برخی از مسائل مورد ابتلاء، شدیدتر و جدی‌تر می‌شد.

مساله عـدد در مورد ماه رمضان (یعنی این بحث که آیا تعـداد روزهای ماه رمضان مانند همه ماه‌ها تابع شـرائط نجومی است‌یا دارای یـک میزان ثـابت و تغییر ناپـذیر است) از جمله این مسائـل بـود که دانشـمندان این مکتب در موضـوع آن اختلاف نظر داشتند و رسائل متعددی در رد یکدیگر و انتقاد از نظر مخالف خود پرداخته‌اند (۱۸۱).

مهم‌ترین شخصیت‌های این گرایش متوسط که از آراء آنان در برخی متون فقهی جا به جا یاد شده است عبارتند از:

۱ – علی بن بابویه قمی (م ۳۲۹).

۲ – ابو الفضل محمد بن احمد الصابونی الجعفی، صاحب الفاخر (نیمه اول قرن چهارم).

۳ – جعفر بن محمد بن قولویه قمی (م ۳۶۹).

۴ – محمد بن احمد بن داود بن علی قمی (م ۳۶۸).

۳) متکلمان

مکتب اهـل الحـدیث که چنـانکه دیـدیم در اوائل دوره غیبت صـغری تا نیمه دوم قرن چهارم بر محیط علمی و مراکز فرهنگی شیعه کاملا چیره شده و حکمروایی بلا منازع داشت، در دهه‌های اخیر قرن مزبور با پیدایش قشری جدید از متکلمان زبر دست و نیرومنـد زیر فشـار قرار گرفت و تحت تـاثیر انتقـادات شدیـد وکوبنـده آنـان روز به روز تضـعیف شـد تـا جایی که تقریبا به صورت کامل از میان رفت.

شخصـیت‌برجسـته‌ای که توانست این موفقیت را برای گرایش کلامی و عقلی شـیعی به دست آورد متکلم و حقوقدان برجسـته شیـخ مفیـد، ابو عبـد الله محمـد بن محمـد بن نعمان بغـدادی، ابن المعلم (م ۴۱۳) بود (۱۸۲). او بر احمـد بـن محمـد بن جنید اسـکافی، محمـد بـن علی بن بـابویه قمی – صـدوق، جعفر بن محمـد بن قولـویه، احمـد بن محمـد بن علی بن داود قمی و ابو الحسین علی بن وصیف الناشی شاگردی کرده (۱۸۳) و بنابراین با هر سه مکتب فقهی رایج در قرن چهارم آشنایی درست‌یافته بود.

او برای گشـودن راه اسـتدلال و تعقـل در کلاـم و فقه شـیعی چـاره‌ای جز انتقـاد سـخت و خشن از روش قشـری و متحجر اهل الحدیث در برابر خود ندید و از این رو کوشـید تا با ضربات کوبنده‌ای تسلط و حاکمیت قشریگری را بر محیط علمی و جامعه مـذهبی شیعه در هم بشـکند، و سـرانجام نیز در کار خود به طور کامل توفیق یافت. گویا یک عامل اساسـی در موفقیت او آن بود که محدثان قم – که سردمدار و پرچمدار مکتب اهل الحدیث‌بودند – در مورد امامان نظرات خاصی داشتند و نسبت دادن هر گونه امر غیر طبیعی و فوق العاده را بـدانان غلو و انحراف مذهبی تلقی می‌نمودند (۱۸۴) تا آنجا که معتقد بودند اگر کسی پیامبر را مصون از فراموشـی یا اشتباه بداند غالی و منحرف است (۱۸۵). مساله‌ای که با نام سهو النبی در اصطلاح کلامی شیعه شنـاخته می‌شود و بیشتر محـدثان و اخباریـان متـاخر شـیعی و برخی از مجتهـدان نیز در این مسـاله هماننـد محـدثان صـدر اول می‌اندیشیده‌اند (۱۸۶).

روشـن است که این گـونه نظرات برای شـیعیان عـادی که معمولاـ مقـام الهی‌پیشوایـان خـود را بسـی فراتر و والاـتر از این حد می‌شـناختند چندان دوست داشـتنی نبود، و مفید به خصوص از این گونه فرصت‌ها برای درهم شکسـتن قدرت مخالفان به نحو اکمل استفاده کرد.

او با آن که نزد صـدوق درس خوانـده و شاگرد وی شـمرده می‌شد در چندین اثر خود او را که سـرآمد قمیان (۱۸۷) و رئیس محدثان (۱۸۸) بود به شدت مورد حمله قرار داد. در رساله تصـحیح الاعتقاد که شرح رساله اعتقادات صدوق است، در مسائل

سرویه (۱۸۹)، در رساله جواب اهل الحائر و رسائل دیگر عقائـد و آراء او را مورد انتقاد شدیـد قرار داد. به خصوص در رساله اخیر بـا عبـاراتی چنان تنـد به او تاخت (۱۹۰) که برخی از دانشـمندان در صـحت نسبت آن به مفیـد تردیـد کردهاند (۱۹۱) و برخی دیگر آن را به شـریف مرتضـی نسـبت دادهاند (۱۹۲) یا از شخصـی ثالث دانستهاند (۱۹۳). گرچـه روشن است که این رساله از مفید است (۱۹۴) و بسـیاری از مطالب آن عینا همان هاست که در آثار دیگر وی به خصوص تصحیح الاعتقاد (۱۹۵) نیز دیده میشود.

از این حملات و انتقادات تنـد و تیز، و اعتراضات دیگر او به روش اهل الحـدیث (۱۹۶)، بر میآیـد که کار محدثان به جایی رسـیده بود که مفیـد برای نجات علمی و فکری شـیعه چارهای جز چنین خشونت و شدت عمل در برابر آن نمیدید (۱۹۷). او کتابی نیز در رد مکتب اهل الحدیثبا نام مقابس الانوار فی الرد علی اهل الاخبار نگاشته بود (۱۹۸). شریف مرتضی نیز در قلع و قمع محدثان و مکتب آنان نقشـی مهم داشت. او در بسـیاری از آثار خود از جمله جوابات المسائل الموصـلیهٔ الثالثهٔ (۱۹۹) و رسالهٔ فی الرد علی اصحاب العدد (۲۰۰) و رسالهٔ فی ابطال العمل باخبار الآحاد (۲۰۱) بر آنان سخت تاخت و همگی محدثان قم را به فساد عقیده و انحراف مذهبی متهم ساخت (۲۰۲). جز آن که درباره صدوق روش معتدل در پیش گرفت و حساب او را از دیگران جدا نمود.

حملات مفیـد و مرتضـی و دیگر متکلمـان شیعی در نیمه نخستین قرن پنجم به زوال و انقراض مکتب اهـل الحـدیث انجـامید (۲۰۳). از این کشـمکش سـخت میان دو مکتب شـیعی در برخی از مآخـذ قدیم سـخن رفته (۲۰۴) که اصـحاب الحدیث را با اصـطلاح اخباریه و گرایش متکلمان را با اصـطلاحاتی از قبیل معتزله و کلامیه یاد کردهاند (۲۰۵). همچنان که مفید و شریف مرتضـی نیز از مکتب متکلمان و محققان در برابر مکتب اصحاب الحدیثیاد میکنند (۲۰۶). لیکن در مآخذ شیعی متاخرتر از هواداران این مکتب معمولا با اصطلاح اصولیه تعبیر میشود (۲۰۷).

مفیـد فقه را نزد جعفر بن محمـد بن قولویه از فقهـاء مکتب واسـطه فرا گرفته (۲۰۸) و بـا سایر روشـهای فقهی روزگار خود نیز چنان که دیدیم آشـنایی یافته بود. لیکن به حکم گرایش کلامی خود ناگزیر شـخصا شـیفته روش ابن ابی عقیل بود (۲۰۹) که میراث فقهی او الگوی کلی برای مکتب متکلمان به شمارمیرفت.

فقه متکلمان چنان که پیشتر ذیل سـخن از روش فقهی ابن ابی عقیل اشاره شد بر قواعد کلی قرآنی و احادیث مسلم و مشهور اسـتوار بود و روایاتی را که شـیعیان از امامان خود نقل میکردنـد لیکن صـحت انتساب آن قطعی نبود (اخبار الآحاد) بیاعتبار میدانست و به جـای آن بر نظریـات مشـهور و متـداول میـان شـیعه که عمـل طـائفه بر اساس آن بود (اجماعات) تکیه مینمود (۲۱۰). اسـتنباط احکـام شـرعی از منـابع مزبور براساس روش اسـتدلالی و تحلیل عقلی انجام میپـذیرفت که متکلمان به خاطر درگیری روزمره با تفکر و اسـتدلال و بحث و مناظره، با قواعد و شـیوههای آن به درستی آشنا و در به کار بستن آن ورزیده و مـاهر بودنـد. بـا ایـن وجـود بایـد تـوجه داشت که مکتب اهـل الحـدیثبه خـاطر آن که مـدتی طولانـی بر جـامعه علمی شـیعه حکمفرمـائی داشت تاثیرات بسیاری بر طرز فکر کلی پیروان تشیع به جای نهاد که با زوال و انحطاط خود مکتب، آن آثار از میان نرفت و به صورت اجزاء و عناصـر ثابت فکر شـیعی درآمد. اختلافاتی که گاه در برخی مسائل میان بینش شـیعی در دوره حضور امام و دورههای متاخرتر دیده میشود از همین حقیقتسرچشـمه میگیرد. برخی دو گونگیها میان مکتب متکلمان در قرن پنجم با مکتب متکلمان زمان حضور مانند فضل بن شاذان نیز از همین راه قابل توجیه است.

مشـخصه اصـلی مکتب متکلمان به شـرح بالا، تاکیـد آنان بر عـدم اعتبار احادیثبه و شاگردان آن دو (۲۱۳) همـه بر این نکته تکیه کردهانـد. سه فقیه بزرگ در این دوره فقهی که فقه هر یک چهرهای ممتاز از این مکتب است عبارتنـد از: – مفید، محمد

بن محمـد بن النعمـان البغـدادی (م ۴۱۳)، نگارنـده رسائـل فقهی متعـدد و متـونی همچـون المقنعه و الاعلام فیمـا اتفقت علیه الامامیهٔ من الاحکام.

۲ – شـریف مرتضـی، علی بن الحسـین الموسوی (م ۴۳۶)، نگارنـده الانتصـار و المسائل الناصـریات، و مجامیعی در سؤالات و اجوبه فقهی، و رسائل فقهی بسیار، و شاگرد مفید.

۳ – ابو الصلاح تقی الدین بن نجم الدین الحلبی، شاگرد مرتضی (م ۴۴۷)، نگارنده کتاب الکافی فی الفقه.

این سه دانشمند هر یک دارای ابتکاراتی مخصوص خویش هستند (۲۱۴).

جمعی دیگر از فقهاء این دوره نیز که پیرو همین مکتب و شارح و بازگو کننده انظار آن می‌باشند و در متون فقهی از آنان یاد می‌شود عبارتند از:

سلار بـن عبـد العزیز دیلمی (م ۴۴۸)، نگارنـده کتـاب المراسم العلـویه و الاحکـام النبویه‌قاضـی عبـد العزیز بن براج (م ۴۸۱)، نگارنـده کتابهـای المهـذب و الجواهر و شـرح جمـل العلم و العمـل‌ابو الحسن محمـد بن محمـد البصـروی، شـاگرد مرتضـی و نگارنده کتاب المفید فی التکلیف‌ابو الفتح محمد بن علی کراجکی (م ۴۴۹)

۴) مکتب شیخ الطائفه

در مکتب متکلمان چنان که دیـدیم اساس فقه ظواهر قرآنی و احادیث مسـلم و مشـهور بود و به روایات مذهبی به خودی خود به صورت منبع فقه نظر نمی‌شد.

شیخ الطائفهٔ محمد بن حسن طوسی (م ۴۶۰) کوشید با حفظ شکل تعقلی‌و تحلیلی فقه، اعتبار این گونه احادیث را منهای قرائن و شواهد خارجی بر صحت‌بازگرداند (۲۱۵). او در این کار توفیق یافت و اساس نوینی برای فقه شـیعی گذارد که با شـیوه‌های پیشین به کلی فرق داشت.

مکتب شـیخ الطائفـهٔ در واقع حاصل ترکیب عناصـر قوام دهنـده مکتب متکلمان و مکتب اهل الحـدیث‌بود. او با تالیفات فقهی متعـدد خود آفـاق تـازه‌ای را به روی فقه شـیعی گشود. فقه تفریعی از راه یـافتن صور و اشـکال گونـاگون یک مساله با کتاب المبسوط او، و فقه تطبیقی از راه مقـایسه میـان مکتب‌های مختلف فقهی اسـلامی با کتاب الخلاف وی در فقه شـیعی راه یافت. شالوده این دو کتاب از متون سـنی گرفته شـده و بـدین وسیله بخشـی مهم از معارف حقوقی سـنی به فقه شـیعی انتقال یافته و موجب رشد و شکوفایی بیشتر آن گردیده است. در واقع فقه شیعی در مکتب شیخ الطائفهٔ از میراث فرهنگی فقهی سنی که در قرون اولیه روی آن بسیار کار شده بود تغذیه کرد و بسط و توسعه یافت.

این موضوع چهره فقه شـیعی را به طور کلی دگرگون سـاخت و عمـدتا موجب پیشـرفت و تحول و تکامل آن گردیـد هر چند مفاهیمی غیر شـیعی را نیز داخل فقه شیعی نمود که با مبانی سنتی آن ناهمگون بود. شیخ در این دو اثر، همه جا نظر خود را بر پایه مبانی فقه شـیعی به شالوده سـنی کتاب افزوده که بیشتر شـکل تحشـیه به خود گرفته و گاهی نتوانسته است درست در متن فقه او هضم و جـذب شود. این روش نوعی آشـفتگی و نامنظمی و عـدم انسـجام در میراث فقهی شـیخ الطائفه پدید آورده که بعدها به وسیله محقق حلی اصلاح گردیده است.

شیـخ در فقه سـنتی شـیعی کتـاب النهـایه را نوشت که تـا چنـد قرن مهمترین متن فقهی شـیعی به شـمار می‌رفت. جز آن کتاب الجمـل و العقود و برخی آثار و رسائل فقهی دیگر از وی بر جای مانـده است. تـدوین دو مجموعه حـدیثی تهـذیب الاحکام و استبصار و روش‌های او در جمع میان احادیث متعارض و در برداشت‌های فقهی بر روند تکاملی فقه شیعی تاثیر گذارده است.

مکتب شیخ الطائفه به عنوان یک دوره دیر پای فقهی سه قرن تمام به خوبی پایید و بر جامعه حقوقی و محیط علمی شیعه حکمفرما بود. جز آن که درطول این سه قرن، سه مرحله مختلف بر آن گذشته است این چنین:

۱. پیروان شیخ - از زمان حیات شیخ الطائفه تا یک قرن پس از مرگ او دوره شاگردان و پیروان اوست. در این یک قرن تمامی کسانی که بر مسند فقاهت نشستند و به تالیف و تدریس حقوق شیعی پرداختند جز نقل گفتار شیخ و شرح آن هیچ کار جدیدی نیاوردند. گویا شخصیت‌شیخ چنان بر مراکز علمی شیعی سایه افکنده بود که کسی را یارای ابداع و ابتکار یا پیشنهاد طرحی جدید و نظری نو نبود. از این رو فقهاء این دوره را مقلده می‌گویند که مقصود تقلید آنان از روش شیخ، و تبعیت و پیروی کامل ایشان از آراء و انظار اوست (۲۱۶). سدید الدین حمصی دانشمند مشهور شیعی در پایان قرن ششم می‌گوید پس از شیخ، شیعه هیچ فقیه مفتی و صاحب نظری نداشته و همه فقهای شیعی حاکی و بیان کننده نظرات شیخ می‌باشند (۲۱۷).

مشهورترین فقهاء این دوره که نام و آثار آنان در مآخذ فقهی نقل می‌گردد عبارتند از:

ابو علی حسن بن محمد بن حسن طوسی، فرزند شیخ (در گذشته پس از ۵۱۵) نگارنده شرح نهایه و المرشد الی سبیل التعبدنظام الدین سلیمان بن حسن صهرشتی شاگرد شیخ و نگارنده اصباح الشیعه بمصباح الشریعه‌علاء الدین علی بن حسن حلبی نگارنده اشارهٔ السبق الی معرفهٔ الحقابو علی فضل بن حسن امین الاسلام طبرسی (م ۵۴۸) نگارنده المنتخب من مسائل الخلاف‌عماد الدین محمد بن علی بن حمزه طوسی (در گذشته پس از ۵۶۶) نگارنده الوسیله الی نیل الفضیله‌قطب الدین سعید بن هبهٔ الله راوندی (م ۵۷۳) نگارنده فقه القرآن و چند شرح بر نهایه‌قطب الدین محمد بن حسین کیدری بیهقی (زنده در ۵۷۶) نگارنده الاصباح‌رشید الدین محمد بن علی بن شهر آشوب سروی مازندرانی (م ۵۸۸) نگارنده متشابه القرآن و مختلفه۲. دوره نقد - یک قرن پس از درگذشت‌شیخ الطائفه و پیروی مطلق از فتاوای او، تنی چند از فقهاء در نیمه دوم قرن ششم به مخالفت‌با اساس کار او برخاستند و با انکار حجیت احادیث مذهبی به خودی خود (اخبار آحاد) طرح پیشین فقه مکتب متکلمان را احیاء کردند. شخصیت‌های اصلی این گرایش (۲۱۸) که در واقع رجعتی به فقه مفید و مرتضی بود و رواج و رونقی نیافت عبارتند از:

۱ - سدید الدین محمود بن علی حمصی رازی (در گذشته پس از ۵۷۳) (۲۱۹) ۲ - ابو المکارم عز الدین حمزه بن علی بن زهره حلبی (م ۵۸۵) نگارنده غنیهٔ النزوع (۲۲۰) ۳ - محمد بن ادریس حلی (م ۵۹۸) نگارنده سرائر (۲۲۱) روشن‌ترین چهره این گرایش همین ابن ادریس است که فقیهی ادیب بوده و با داخل کردن نکات و تدقیقات لغوی و رجالی و انساب در فقه شیعی، بدان رنگ و رونقی خاص بخشید که اثر مشهور فقهی او السرائر خود بهترین نمونه این گونه فقه ادیبانه است. او روحی نقاد داشت و با آراء و انظار شیخ طوسی سخت‌به مقابله برخاست و روش وی را در فقه به شدت مورد انتقاد قرار داد به طوری که خشونت او در این مورد، در مآخذ متاخرتر نوعی تجاوز از حد و سنت‌شکنی تلقی گردیده است (۲۲۲). انتقادات ابن ادریس هر چند چندان موفق نبود و هواداری نیافت لیکن چون حرکت و جنبشی در راه خارج ساختن فقه شیعی از جمود و تحجر بود به نوبه خود خدمتی شایسته به اجتهاد و سیر تکاملی فقه نمود. مشخصه اصلی روش او همان روح نقد و ایراد، و اعتقاد به تفکر آزاد، و آسیب پذیر دانستن اجتهادات و اندیشه‌هاست که در دیباچه و خاتمه کتاب سرائر خود بدان اشاره کرده (۲۲۳) و گویای آزاد اندیشی و روح نقد علمی اوست.

در نیمه اول و میانه قرن هفتم تنی چند از فقیهان صاحب نظر وجود داشته‌اند که نوآوری‌هایی داشته (۲۲۴) و آراء و انظار آنان در کتاب‌های فقهی ذکر می‌شود. مشهورترین این فقهاء که در واقع پیروان نقاد مکتب شیخ شمرده می‌شوند عبارتند از:

مهذب الدین حسین بن محمد نیلی، فقیه اوائل قرن هفتم‌معین الدین سالم بن بدران مصری (زنده در ۶۲۹) نگارنده تحریر

الفرائض و المعونه‌زین الدین محمد بن قاسم برزهی نیشابوری (زنده در ۶۶۱)
نجیب الدین محمد بن جعفر بن هبهٔ الله بن نما (م ۶۴۵)
سدید الدین یوسف بن مطهر حلی (زنده در ۶۶۵)
احمد بن موسی بن طاوس حلی (م ۶۷۳) مؤلف بشری المحققین.
یحیی بن سعید حلی (م ۶۸۹) نگارنده جامع الشرایع و نزههٔ الناظرعماد الدین حسن بن علی طبری (زنده در ۶۹۸) نگارنده العمدهٔ و الفصیح المنهج و نهج العرفان۳. محقق و علامه - پیش‌تر گفته شد که میراث فقهی شیخ الطائفه به رغم وسعت و غناء فرهنگی خود، پراکنده و فاقد پختگی و انسجام لازم بود و این مجموعه حقوقی نیاز مبرمی به ترتیب و تدوین داشت. بسیاری از عناصر زنده‌ای که شیخ از فقه سنی به فقه شیعی منتقل ساخت‌به خاطر ناهمگونی با فقه شیعی وباقی ماندن در چهارچوب اصلی، در این سیستم جدید هضم نشد و جا نیافتاد.
برای این که فقه شیعی بتواند از این عناصر به نحوی شایسته استفاده کند طبعا می‌بایست تمامی سیستم، تحول یافته و به شکلی جدید با نظمی اصولی مدون گردد تا مطالب تازه در قالب جدید هضم و جذب شود. محقق ابو القاسم نجم الدین جعفر بن حسن حلی (م ۶۷۶) نگارنده شرایع الاسلام و معتبر و مختصر النافع و نکت النهایه و تالیفات فقهی دیگر این کار را به خوبی تمام انجام داد.
او فقه شیخ الطائفه را به درستی تهذیب کرد و آراء و انظار وی را در مسائل مختلف از کتابهای متعدد او گرد آورد و مرتب نمود، و فقه وی را به شکلی پخته و منسجم و اصولی مدون ساخت و اعتبار آن را که با انتقادات ابن ادریس خدشه‌دار شده بود بدان باز گرداند. او با آن انتقادات به سختی مقابله کرد و از روش و مکتب فقهی شیخ الطائفه در برابر آن دفاع نمود.
نقش عمده محقق در فقه همین جمع و جور کردن و پیراستن و پخته ساختن فقه شیخ الطائفه است. ترتیبی که او در فقه به وجود آورد در تکامل و به راه درست انداختن فقه شیعی نقشی اساسی داشت. شاگرد او علامه حسن بن یوسف بن مطهر حلی (م ۷۲۶) نیز همین راه را پیمود. او در چهار چوب فقه شیخ و ترتیب محقق کوشش پیگری برای بسط و تنقیح فقه مبذول داشت و تالیفات فراوانی در فقه تطبیقی و تفریعی و تتبعی و تحقیقی به جای گذارد که همه پس از او مرجع فقهاء و مآخذ اصیل و معتبر فقه شیعی بوده و هست و از آن جمله: مختلف الشیعه، تبصرهٔ المتعلمین، تذکرهٔ الفقهاء، منتهی المطلب، قواعد الاحکام، تحریر الاحکام الشرعیهٔ، ارشاد الاذهان، نهایهٔ الاحکام و تلخیص المرام.
نقش مهم علامه در فقه و اثر بازمانده از وی دو چیز است‌یکی تبسیط و توسعه بی‌نظیر بخش معاملات بر اساس استفاده از قواعد مشهور فن که بیشتر از فقه اهل سنت گرفته شده و علامه به خاطر آشنایی کامل با مبانی فقهی آنان توانست گسترش بی‌سابقه‌ای به مباحث تفریعی، و شقوق و فروع فقهی شیعی در آن ابواب دهد. دیگر آن که او به دلیل آشنایی کامل با ریاضیات، در مباحث مربوط فقه از قواعد ریاضی بهره فراوان برد و نخستین فقیه مشهور شیعی بود که‌ریاضیات را در فقه آورد (۲۲۵). او همچنین با کارهای رجالی خود و تدوین و گروه‌بندی روایات از نظر وضع وثاقت (۲۲۶) به دقت و درستی بنیادی فقه شیعی مدد بسیار نمود. همچنین با تهذیب اصول فقه از راه کتابهای متعددی که در این فن نوشت کمک بسیاری به تنقیح مبانی و قواعد فقهی کرد و راه را برای استقلال کامل فقه و اصول شیعی هموار ساخت.
به هر حال فقه شیخ الطائفه که در میانه قرن پنجم خود را به عنوان مکتب پیروز و غالب بر جامعه علمی شیعه قبولاند در نیمه دوم قرن هفتم و آغاز قرن هشتم با تهذیب و تنقیح محقق و کوشش و تبسیط علامه به حد کمال خود رسید و بهترین صورت آن در آثار این دو دانشمند تجلی کرد. شاگردان و پیروان آن دو نیز همه در همین چهار چوب تکامل یافته فقهی کار

می‌کرده‌اند. مشهورترین آنان که نام و آراء ایشان در مآخذ فقهی نقل می‌شود عبارتند از:
ابو محمد حسن بن ابی طالب یوسفی آبی، ابن ابی زینب، نگارنده کشف الرموز در ۶۷۲عمید الدین عبد المطلب بن محمد حسینی اعرجی (م ۷۵۴) نگارنده کنز الفوائد.
فخر المحققین محمد بن حسن حلی (م ۷۷۱) نگارنده ایضاح الفوائد و حاشیه ارشاد.

۵) مکتب شهید اول

پیش‌تر دیدیم که فقه شیعی به مثابه مجموعه‌ای مستقل از حدیث در دوره دوم فقهی پدیدار شد. متون فقهی بازمانده از آن دوره و دوره سوم نمودار سبک فقه سنتی شیعی است که شیخ الطائفه نیز کتاب النهایه خود را چنان که دیدیم بر همان روال نگاشت. لیکن پس از آن با ظهور کتابهای مبسوط و خلاف که به اسلوب فقه سنی و بر شالوده آن تدوین شده بود تغییراتی اساسی در شکل ومحتوای فقه شیعی پدید آمد.
از نظر شکل، بافت عمومی فقه شیعی به هم خورد و به صورت مخلوطی از دو سیستم درآمد. کتابهای تفصیلی و استدلالی فقهی از این پس معمولا مباحث را به روال مآخذ سنی طرح نموده و نخست انظار و استدلالات فقهاء سنی را در آن مساله نقل می‌کردند که معمولا- بر نقل کتاب الخلاف مبتنی بود. سپس نوبت‌به آراء و استدلالات فقهاء شیعی می‌رسید. آبی شاگرد محقق حلی و نگارنده کشف الرموز گویا یکی از نخستین کسان بود که از پیروی این روش دست کشید و از نقل آراء و استدلالات فقهاء سنی در کتاب خود خودداری کرد. شاگردان علامه حلی به خصوص فخر المحققین فرزند او در ایضاح الفوائد این راه را تعقیب نمودند و نقل فتاوی و انظار و استدلالات فقهاء شیعی را جایگزین آراء و استدلالات فقهاء سنی ساختند.
از نظر محتوا نیز تغییرات فقه شیعی چشمگیر و اساسی بود. تفریعات زیادی که در مبسوط انجام گرفته و الگوی فقه تفریعی شیعه گردید، و تفریعات مشابهی که بعدا در آثار علامه در بخش معاملات افزوده شد نوعا ماخوذ از فقه سنی، و بر اساس قواعد و مبانی و اصول آن فقه بود که با فقه شیعی تطبیق داده می‌شد. از این رو آموختن مبانی فقه سنی برای بررسی اجتهادی و تحقیقی مآخذ فقه شیعی گامی اساسی بود. شهید اول، شمس الدین محمد بن مکی عاملی (م ۷۸۶) با تنقیح قواعد و اصول بنیادی فقه شیعی در کتاب القواعد و الفوائد و دیگر آثار خود، و با به کار بستن عملی آن در متن فقه شیعی، این محتوا را نیز تغییر داد و بدان شخصیت و هویت مستقل بخشید.
شهید به کمک همین قواعد و اصول، فقه شیعی را بسیار تبسیط نمود و آفاق تازه‌ای را به روی آن گشود. او در تفریعات تحقیقی و ارزنده فقهی ابتکارات و نوآوری‌های بسیار دارد که فقه او را از پیشینیان خود به طور کامل مشخص و ممتاز می‌سازد. آثار فقهی او مانند الفیه، نفلیه، القواعد و الفوائد، البیان، الدروس الشرعیه، غایة المراد، ذکری الشیعه و اللمعة الدمشقیه از مصادر ارزنده فقه شیعی و نمایانگر خصوصیات مکتب فقهی اوست.
دانشمندان پس از او تا حدود یک قرن و نیم پیرو مکتب او بوده و گرچه‌تازه آوریهایی داشته‌اند اما در اساس کار بیشتر بر شرح و بیان آراء و افکار او همت می‌گماشته‌اند و از چهار چوب ترسیمی او پا فراتر ننهاده‌اند. مشهورترین این دانشمندان عبارتند از:
ابن الخازن، زین الدین علی بن حسن بن خازن حائری (آغاز قرن نهم)
ابن المتوج، احمد بن عبد الله بحرانی (م ۸۲۰) نگارنده النهایه فی تفسیر الخمسائة آیةفاضل مقداد، مقداد بن عبد الله سیوری

حلی (م ۸۲۶) نگارنده کنز العرفان و التنقیح الرائع‌ابن فهد، احمد بن محمد بن فهد اسدی حلی (م ۸۴۱) و نگارنده المهذب البارع و المقتصر و الموجز الحاوی و رسائل فقهی متعددشمس الدین محمد بن شجاع قطان حلی نگارنده معالم الدین فی فقه آل یاسین (نیمه اول قرن نهم)

مفلح بن حسین صیمری (در گذشته پس از ۸۷۸) نگارنده غایة المرام و کشف الالتباس و جواهر الکلمات‌ابن هلال، علی بن محمد بن هلال جزائری (در گذشته پس از ۹۰۹)

ابراهیم بن سلیمان قطیفی (در گذشته پس از ۹۴۵) نگارنده ایضاح النافع‌شهید دوم، زین الدین بن علی بن احمد جبعی عاملی (م ۹۶۶) نگارنده الروضة البهیه و روض الجنان و مسالك الافهام.

۶) فقه دوره صفوی

فقه دوره صفوی (۹۰۷ – ۱۱۳۵) از نظر گرایش‌های حاکم بر آن و مکتب‌هایی که در طول این دو قرن و نیم بلکه تا نیم قرن پس از آن بر محیط علمی شیعی حکمفرما بود به سه بخش جدا تقسیم می‌گردد که گرچه از نظر تاریخی پس از یکدیگر به وجود آمده‌اند لیکن در سیر زمان و در ادامه کار، در کنار یکدیگر فعالیت‌خویش را انجام داده و پیگیری می‌نموده‌اند:

۱. مکتب محقق کرکی – محقق دوم علی بن حسین بن عبد العالی کرکی (م ۹۴۰) از شخصیت‌های بزرگ فقه شیعه است که در سیر تکاملی آن نقشی مهم داشته و به خصوص در استوار ساختن مبانی فقه کوشش‌های اساسی نموده است.

فقه کرکی از دو نظر با فقه دوره‌های پیش‌تر فرق دارد. یکی آن که او با قدرت علمی خویش مبانی فقه را مستحکم ساخت. مشخصه عمده فقه او استدلالات قوی در هر مبحث است. او هم دلایل و براهین نظرات مخالف را به نحو عمیق و دقیق مطرح ساخته و هم نظر خود را در هر مورد با استدلال محکم به کرسی نشانده است. در مکتب‌های پیش‌تر استدلالات فقهی چنین قوی نبوده و به خصوص در مواردی که چند استدلال برای یک مطلب آورده می‌شد استدلالات ضعیف و سطحی، فراوان به چشم می‌خورد. این نکته مخصوصا در آثار برخی از فقهاء مشهور به خوبی جلب توجه می‌کند.

فرق و مشخصه دیگر فقه کرکی، بذل توجه خاص به پاره‌ای مسائل است که تغییر سیستم حکومتی و به قدرت رسیدن شیعه در ایران به وجود آورده بود. مسائلی از قبیل حدود اختیارات فقیه، نماز جمعه، خراج و مقاسمه و نظائر آن که پیش از این تغییر به خاطر عدم ابتلاء، جای مهمی در فقه نداشت اکنون مورد توجه بسیار قرار می‌گرفت. کرکی شخصا این مسائل را در آثار فقهی خود مانند جامع المقاصد و تعلیق الارشاد و فوائد الشرائع به تفصیل مورد بحث قرار داده و در برخی از آنها رسائلی مستقل نیز نوشته است.

بیشتر فقهاء و مجتهدان شیعه پس از کرکی تا پایان دوره صفوی متاثر از روش فقهی او بوده‌اند چه مجموعه حقوقی عمیق و متین او را با استدلالات قوی و محکم در برابر خود داشته‌اند. مشهورترین این فقیهان که نام و آراء ایشان در مآخذ فقهی نقل می‌شود عبارتند از:

حسین بن عبد الصمد عاملی (م ۹۸۴) نگارنده العقد الطهماسبی و رسائل فقهی دیگرعبد العالی بن علی بن عبد العالی کرکی (م ۹۹۳) نگارنده شرح ارشادبهاء الدین محمد بن حسین عاملی (م ۱۰۳۰) نگارنده مشرق الشمسین و حبل المتین و اثنی عشریات و مجامع عباسی.

میر داماد، محمد باقر بن شمس الدین محمد استرابادی (م ۱۰۴۰) نگارنده شارع النجاةسلطان العلماء، حسین بن رفیع الدین محمد مرعشی (م ۱۰۶۴) نگارنده حاشیه‌ای بر الروضة البهیةمحقق حسین بن جمال الدین محمد خوانساری (م ۱۰۹۸) نگارنده

مشارق الشموس‌جمال الدین محمد بن حسن خوانساری (م ۱۱۲۵) نگارنده حاشیه‌ای بر الروضهٔ البهیهٔفاضل هندی، محمد بن حسن اصفهانی (م ۱۱۳۷) نگارنده کشف اللثام و المناهج السویه۲. مکتب مقدس اردبیلی - محقق احمد بن محمد اردبیلی (م ۹۹۳) نگارنده مجمع الفائدهٔ و البرهان و زبدهٔ البیان در فقه روشی کاملا مستقل و مخصوص به خود داشت که مکتبی خاص به وجود آورد. مشخصه کار او اتکاء بر فکر و اجتهاد تحلیلی و تدقیقی بدون توجه به آراء و انظار پیشینیان بود. او اگرچه در اساس فقه تغییر و تحولی به وجود نیاورد لیکن دقت‌های خاص و موشکافی‌ها، و روش آزاد و شجاعت‌حقوقی او مکتب وی را کاملا ممتاز ساخت.

گروهی از بهترین فقهاء این دوره پیرو روش اردبیلی و دنباله‌رو او هستند که مشهورترین آنها این چند نفرند:
محمد بن علی موسوی عاملی (م ۱۰۰۹) نگارنده مدارک الاحکام و هدایهٔ الطالبین‌حسن بن زین الدین عاملی (م ۱۰۱۱) نگارنده معالم الدین و منتقی الجمان.
عبد الله بن حسین شوشتری (م ۱۰۲۱) نگارنده جامع الفوائد (۲۲۷) محمد باقر بن محمد مؤمن سبزواری، محقق (م ۱۰۹۰) نگارنده کتاب کفایهٔ الاحکام و ذخیرهٔ المعادنام ملا محسن فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (م ۱۰۹۰) نگارنده الوافی و معتصم الشیعه و مفاتیح الشرائع را نیز باید به فهرست‌بالا افزود چه او اگرچه پیرو مکتب اخباری بود لیکن روش آزادیخواهانه مقدس اردبیلی را می‌پسندید و در فقه‌اخباری خود از همین روش حقوقی پیروی می‌نمود. از این رو در بسیاری موارد که مقدس با فقهاء پیشین شیعه اختلاف نظر دارد او نیز مانند پیروان مقدس به خصوص سبزواری و صاحب مدارک با وی همفکر است (۲۲۸). صاحب جواهر، محمد حسن بن محمد باقر نجفی، فقیه بزرگ شیعی که روش متهورانه و آزاد این فقیهان و بی‌اعتنائی آنان را به آراء و افکار پیشینیان نمی‌پسندد از فیض و سبزواری و صاحب مدارک به اتباع المقدس تعبیر می‌کند.
علامه محمد باقر بن محمد تقی مجلسی (م ۱۱۱۰) نگارنده مرآت العقول و بحار الانوار نیز به آراء و بیانات اردبیلی و صاحب مدارک علاقمند بوده و از آن دو در آثار خود بسیار نقل نموده است.
۳. اخباریان - مکتب اهل الحدیث چنان که پیش‌تر دیدیم در اواخر قرن چهارم و اوائل قرن پنجم به دست متکلمان شیعی در هم کوبیده شد. با این همه معدودی از هواداران آن در گوشه و کنار باقی ماندند که فعالیتی نداشتند و به همین دلیل نیز کسی کاری به کار آنان نداشت. تا آن که در اوائل قرن یازدهم بار دیگر این مکتب به وسیله محمد امین استرابادی (م ۱۰۳۶) با نگارش کتاب الفوائد المدنیه تجدید حیات یافت.
این گرایش که این بار با نام سابقه‌دار دیگر خود اخباری شناخته می‌شد مانند سلف خویش روش اجتهاد و تفکر تعقلی و تحلیلی را در فقه شیعی محکوم می‌نمود و به پیروی از ظواهر احادیث مذهبی دعوت می‌کرد. امین استرابادی در کتاب مزبور با استدلالاتی حجیت عقل را برای کشف حقائق مورد تردید قرار داد و اصول فقه شیعی را که بر اساس استدلالات و تحلیلات عقلی بنا گردیده است‌به شدت رد کرد. این گرایش از نظر مبانی و معتقدات تقریبا برابر بود با گرایش افراطی‌تر مکتب اهل الحدیث که تمامی احادیث مذهبی را معتبر می‌پنداشت و قدرت نقادی درست همان احادیث را نیز فاقد بود (۲۲۹).
گرایش اخباری از دهه چهارم قرن یازدهم در نجف و سایر مراکز علمی‌بین النهرین نفوذ کرد و به زودی مورد پیروی بیش‌تر فقهاء آن سامان قرار گرفت (۲۳۰). سپس در ایران نیز به مرور از میانه و نیمه دوم قرن مزبور هوادارانی یافت و بسیاری از فقهاء در شهرستانهای مختلف از آن جانبداری کردند (۲۳۱). حوزه اصفهان که بزرگ‌ترین مرکز علمی شیعه در آن ادوار بود بیشتر در دست اصولیان بود هر چند مجلسی اول متمایل به اخباریگری بود (۲۳۲) و مجلسی دوم خود می‌گوید که روش او حد وسطی میان اخباریان و اصولیان است (۲۳۳). زین الدین علی بن سلیمان بن درویش بن حاتم قدمی بحرانی (م ۱۰۶۴) این

گرایش را از ایران به بحرین برد (۲۳۴). در آن ادوار کار این گرایش هنوز به افراط زیاد نرسیده بود. با این همه درگیری میان اخباریان و اصولیان از اواخر همین قرن پدیدار گردید (۲۳۵).

اخباریگری از دهه‌های نخستین قرن دوازدهم بر همه مراکز علمی شیعه در ایران و عراق غلبه کرد و چند دهه فقه شیعی را در تصرف انحصاری خود داشت. تا در نیمه دوم این قرن – چنان که اندکی بعد خواهیم دید – مجددا در برابر گرایش اصولی به سختی شکست‌خورد و از میدان بیرون رفت. مرکز اصلی این گرایش در این دوره بحرین بود و پس از زوال اخباریگری در ایران و عراق، همچنان در آن منطقه باقی ماند که تا به امروز در آن دیار مسلط و متبع است.

فقهاء اخباری که در نیمه دوم قرن یازدهم تا پایان قرن بعد صاحب انظاری مخصوص به خود بوده و در فقه نام بردارند تنی چند بیش نیستند که از آن میان ملا محسن فیض کاشانی و یوسف بن احمد بحرانی نگارنده الحدائق الناضرۀ (م ۱۱۸۶) با داشتن روشی معتدل مقامی ارجمند دارند. محمد بن الحسن الحر العاملی (م ۱۱۰۴) نگارنده وسائل الشیعه نیز از بزرگان پیروان این روش است.

نام چند تن دیگر از سرآمدان گرایش اخباری چنین است: خلیل بن غازی قزوینی (م ۱۰۸۸) نگارنده دو شرح بر کافی‌نعمت الله بن عبد الله جزائری (م ۱۱۱۲) نگارنده غایۀ المرام و کشف الاسرارسلیمان بن عبد الله بحرانی ماحوزی (م ۱۱۲۱)

عبد الله بن صالح سماهیجی بحرانی (م ۱۱۳۵)

۷) مکتب وحید بهبهانی

چنان که دیدیم مکتب اخباری در نیمه نخستین قرن دوازدهم بر مراکز علمی شیعه چیره شد و نظر به دشمنی سختی که آن مکتب با علم اصول فقه داشت این دانش در حوزه‌های فقه شیعه به طور کلی متروک ماند. در بررسی تاریخ فقه شیعی در میانه قرن مزبور به نام هیچ فقیه اصولی مهمی از پیروان مکاتب فقهی کرکی یا اردبیلی برخورد نمی‌کنیم. تنها یکی دو تن از این رده در گوشه و کنار شهرهای دور از مراکز علمی بوده‌اند که معمولا حوزه‌های تدریس کوچک و گمنامی داشته‌اند.

در نیمه دوم قرن مزبور یک دانشمند بزرگ شیعی که دارای نبوغی خاص در استدلال و تحلیل و تفکر عقلانی بود بساط مکتب اخباری را پس از سالها حکومت‌بلاـ منازع بر فقه شیعی در هم پیچید و مکتب خاص خود را به جای آن نشاند. این دانشمند وحید بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل (م ۱۲۰۵) است که آثار و رسائل فقهی بسیاری از او در دست است از آن جمله الفوائد الحائریۀ و شرحی بر مفاتیح الشرایع فیض.

فقه وحید بهبهانی نخستین فقه شیعی است که قواعد اصول فقه در آن به درستی اعمال شده و این خود مشخصه اصلی آن است. وحید در تاسیس این روش فقهی و احیاء علم اصول کوشش فراوان نمود و رنج‌بسیار برد و مکتب علمی او که نمونه یک حقوق منطقی پیشرفته، با سیستم حقوقی قوی و هماهنگ و استوار است‌با هیچ مکتب پیشین قابل مقایسه نیست.

وحید شاگردان و پیروان مبرز و نخبه‌ای داشت که روش او را به درستی حفظ کردند و فقه شیعی را به سوی تکامل به پیش بردند. مشهورترین آنان عبارتند از: محمد مهدی بن مرتضی طباطبائی، بحر العلوم (م ۱۲۱۲) نگارنده المصابیح‌جواد بن محمد حسینی عاملی (م ۱۲۲۶) مؤلف مفتاح الکرامه‌جعفر بن خضر جناجی نجفی، کاشف الغطاء (م ۱۲۲۸) نگارنده کشف الغطاءعلی بن محمد علی طباطبائی کربلائی (م ۱۲۳۱) نگارنده ریاض المسائل‌ابو القاسم بن حسن گیلانی قمی (م ۱۲۳۱) نگارنده جامع الشتات و غنائم الایام و مناهج الاحکام‌اسد الله بن اسماعیل شوشتری کاظمی (م ۱۲۳۴) نگارنده مقابس الانوار.

محمد بن علی طباطبائی مجاهد (م ۱۲۴۲) نگارنده المناهل و المفاتیح.

احمـد بن محمد مهدی نراقی (م ۱۲۴۵) نگارنده مسـتند الشـیعه مناهج الاحکام‌محمد باقر بن محمد نقی موسوی، حجهٔ الاسلام شفـتی (م ۱۲۶۰) نگارنـده مطالع الانـوارحسن بن جعفر کـاشف الغطاء نجفی (م ۱۲۶۲) نگارنـده انوار الفقاهـهٔ‌محمد حسن بن محمد باقر نجفی (م ۱۲۶۶) نگارنده جواهر الکلام

۸) مکتب شیخ انصاری

آخرین تحول اساسـی که در فقه شـیعی روی داده و موجب پیـدایش مکتبی نو گردیـد تحریر و تنقیح اصولی و فقهی، و روش بسیار دقیق علمی شیخ مرتضی بن محمد امین انصاری (م ۱۲۸۱) بود که چهره فقه شیعه را به کلی دگرگون ساخت.
شیـخ انصـاری مبـاحث اصول عملی اصول فقه را به میزانی شـگرف تبسیط کرد و بـا موشـکافی‌ها و دقت‌های بی‌نظیر آن را به شکـل فنی بسیار ظریف درآورد و بر اسـاس علمی مسـتحکم بنیاد نهاد. سـپس فقه را به خصوص در مبحث معاملات بر همان روش اصولی تفریع نمود. نتیجتا مجموعه فقهی وی به شکلی چنان دقیق‌و ظریف درآمد که بالکل ناسخ ما سبق گردید. از این رو در بیشتر مباحثی که از شـیخ انصاری بحثی مکتوب به جای مانـده است نوشـته‌ها و مآخـذ پیشـین در آن باب بالمره منسوخ است.
مکتب شیخ انصاری تاکنون بر جوامع علمی شیعه حکمفرماست و با وجود پیدایش شخصیت‌های بزرگ حقوقی در فقه شیعی، طرح کلی که وی پـایه ریزی کرد تا به این روزگار تغییر نکرده و همچنان اساس کار فقه و اصول فقه شـیعی است. کتابهای او مانند رسائل در اصول، مکاسب و کتابها و رسائل گوناگون در فقه همواره مورد مراجعه و بحث و تدریس است.
مهم‌ترین شاگردان و پیروان مکتب او که تاکنون جریان فقهی و حقوقی شیعی را رهبری کرده‌اند عبارتند از:
حبیب الله بن محمد علی رشتی (م ۱۳۱۲) نگارنده الالتقاطات‌محمد حسن بن محمود حسینی، میرزای شیرازی (م ۱۳۱۲)
رضا بن محمـد هادی همـدانی (م ۱۳۲۲) نگارنـده مصـباح الفقیه‌محمـد کاظم بن حسـین خراسانی، آخوند (م ۱۳۲۹) نگارنده حاشـیه‌ای بر مکاسب‌محمد کاظم بن عبد العظیم یزدی طباطبائی (م ۱۳۳۷) نگارنده العروهٔ الوثقی و حاشیه‌ای بر مکاسب‌محمد تقی بـن محب علی شـیرازی (م ۱۳۳۸) نگارنـده حاشـیه‌ای بر مکـاسب‌علی بن عبـد الحسـین ایروانی نجفی (م ۱۳۵۴) نگارنده حاشیه‌ای بر مکاسب‌محمد حسین بن عبد الرحیم نائینی (م ۱۳۵۵)
عبـد الکریم بن محمـد جعفر حائری یزدی (م ۱۳۵۵) نگارنده کتاب الصـلاهٔ‌ضـیاء الدین محمد عراقی (م ۱۳۶۱) نگارنده شرح التبصره‌محمد حسین بن محمد حسن اصفهانی کمپانی (م ۱۳۶۱) نگارنده حاشیه‌ای بر مکاسب.

پی‌نوشت‌ها

۱. منابع مشترک فقه مذاهب چهارگانه اهل سـنت عبارتند از: قرآن، سنت، اجماع و قیاس. برخی از مذاهب مزبور پاره‌ای منابع دیگر را نیز به این لیست افزوده‌اند (زرقاء ۱: ۳۱ و ۴۷/عبد الوهاب خلاف، علم اصول الفقه: ۲۲) مقصود از قیاس سرایت دادن حکم یک موضوع است‌به موضوع مشابه بر اساس کشف و استنتاج احتمالی علت، بدون دستیابی بر علت واقعی و قطعی حکم. این کار برابر است‌با «تمثیل» منطقی که در اسـتدلالات عقلی و فلسـفی آن را حجت نمیدانند با «قیاس» منطقی که کشف قطعی علت، و در اسـتدلالات عقلی معتبر و حجت است. قیـاس به خـاطر آن که دلیلی قطع آور نیست در اصول فقه شـیعه به صورت یک منبع فقه شناخته نمی‌شود.
۲. پس از این خـواهیم دیـد که عقـل در حقـوق شـیعی همچنین به عنوان ابزار فکر، اسـاس کـار و مورد اسـتفاده است که البته

مقصود از عقل در این مورد، استدلال عقلی و شیوه تحلیل منطقی است.

۳. ببینید محقق حلی، المعتبر: ۶/شهید اول، ذکری: ۵/همو، قواعد: ۲۵/مقداد، التنقیح الرائع: ۲ پ – ۳ و/صاحب مدارک، هدایة الطالبین: ۷ ر – ۱۱ ر/قطیفی، کشف الفوائد: ۱۳۰.

۴. برخی دانشمندان متاخر شیعی معتقدند که عقل یک منبع بالقوه برای فقه شیعی است نه یک منبع بالفعل، به این معنی که اگر چه بر اساس ضوابط علم اصول فقه عقل به تنهایی می‌تواند حکمی فقهی را کشف کند و ما را به یکی از احکام و تکالیف مذهبی راهنمایی نماید لیکن این مطلب عملا در هیچ موردی اتفاق نیافتاده و تمامی احکام شرعی که بر اساس احکام قطعی عقل مجرد انسانی قابل کشف است در همان حال در قرآن و سنت، مورد راهنمایی قرار گرفته و با دلیل شرعی (سمعی) بیان شده است (ببینید محمد باقر الصدر، الفتاوی الواضحه ۱: ۹۸)

۵. ببنید شهید دوم، الدرایة: ۶۲ – ۸۱/ابو القاسم بن حسن یزدی ۱: ۴۴ – ۶۱.

۶. ببینید شهید اول، الذکری: ۴/ابن فهد، المهذب: ۲ پ/مقداد، تنقیح: ۳ ر/کرکی، طریق استنباط الاحکام: ۱۰/شهید دوم، الدرایه: ۱۹ – ۶۱/حسین بن عبد الصمد، وصول الاخیار: ۲۰ – ۵۶/صاحب مدارک، هدایة الطالبین: ۵ ر/بهاء الدین عاملی، الوجیزه: ۴ – ۵/همو، مشرق الشمسین: ۲۶۹/میرداماد، الرواشح السماویة: ۱۱۵ – ۲۰۴/بهبهانی، تعقلیقات منهج المقال: ۵ – ۹/ابو القاسم بن حسن یزدی ۱: ۳ – ۴۴/مامقانی، مقباس الهدایة: ۳۵ – ۱۰۵.

۷. ببنید تاسیس الشیعة لفنون الاسلام از سید حسن صدر: ۳۱۰ – ۳۱۲. پس از این خواهیم دید که یک گروه از فقهاء شیعی صدر اول و معاصر ائمه، قواعد اصولی را برای استنباط احکام فقهی به کار می‌بسته‌اند.

۸. کنز الفوائد: ۱۸۶ – ۱۹۴. نیز ببینید دیباچه عده شیخ (ص ۲) و یادنامه شیخ طوسی ۳: ۳۷۲.

۹. چاپ تهران – ۴۸/۱۳۴۶ ش در دو مجلد. او در کتاب الذخیره خود نیز که در اصول عقائد (کلام)، و نسخ متعددی از آن در دست است مبحث‌خبر واحد از علم اصول را بسیار دقیق و محققانه طرح و بحث می‌کند که در عده شیخ طوسی (ص ۳۴ – ۳۷) نیز نقل شده است.

۱۰. چاپ تهران ۱۴/۱۳۱۳ و بمبئی ۱۸/۱۳۱۲.

۱۱. چاپ شده در مجموعه الجوامع الفقهیه (تهران – ۱۲۷۶): ۵۲۳ – ۵۴۹.

۱۲. ذریعه ۲۱: ۹۵.

۱۳. السرائر: ۴۰۹ – ۴۱۰.

۱۴. ج ۶، ص ۵۴ – ۵۵/ج ۱۳: ۱۶۵ – ۱۷۰/ج ۱۴: ۵۲ – ۵۴.

۱۵. یعنی منیة اللبیب از ضیاء الدین عبد الله بن مجد الدین محمد الاعرجی الحسینی، و شرح التهذیب از عمید الدین عبد المطلب بن مجد الدین محمد الاعرجی الحسینی، خواهر زادگان علامه حلی که هر دو برادر از دانشمندان میانه قرن هشتم بوده‌اند (ذریعه ۱۳: ۱۶۸).

۱۶. ذریعه ۵: ۴۳ – ۴۴.

۱۷. غزالی، احیاء ۱: ۳/فیض، المحجة البیضاء ۱: ۴ – ۵.

۱۸. مانند ال؟؟؟، حلیة العلماء ۳: ۳۸۲/غزی، فتح القریب: ۵۹۸/باجوری، حاشیة فتح القریب ۲: ۳۳۲.

۱۹. نفائس الفنون شمس الدین محمد بن محمود آملی: ۱۴۶. نیز ببینید فلسفة التشریع فی الاسلام، صبحی محمصانی: ۲۳ – ۲۴.

۲۰. الحلبی، الکافی فی الفقه: ۱ – ۲. او در تقریب المعارف: ۹۶ ر تکالیف شرعی را در دو قسم: افعال و ترک‌ها دسته بندی

کرده و برای هر یک اقسامی ذکر نموده است.

۲۱. ابن البراج، مهذب: ۱۲۳ پ.

۲۲. سلار، مراسم: ۲۸.

۲۳. ایضا: ۱۴۳.

۲۴. محقق، شرایع ۱: ۱۹ و ۱۶۳ و ۲: ۵۳ و ۱۳۵.

۲۵. برای نمونه ببینید علامه، تحریر ۱: ۴ و ۱۵۸ و ۲: ۵۲ و ۱۲۳. نیز رجوع شود به منیۀ الطالب نائینی ۱: ۳۳.

۲۶. شهید اول، القواعد و الفوائد: ۴/مقداد، التنقیح: ۳ پ - ۴ ر/شرح قطرۀ البحرین: ۱ پ.

۲۷. شهید اول، ذکری: ۶ - ۷/کلباسی، شوارع الهدایه: ۲ ر.

۲۸. کاشف الغطاء، شرح القواعد: ۱ پ.

۲۹. شهید اول، قواعد: ۴ - ۶.

۳۰. مقداد، التنقیح الرایع: ۴ ر. پایه این روش دوم از مصادر سنی است. ببینید مستصفی غزالی و موافقات شاطبی ۱: ۳۸. نیز ببینید مسوده ابو العباس الحرانی: ۴۵۵ و مدخل زرقاء ۱: ۶۴ - ۶۷.

۳۱. این روش نیز تا حدود زیادی از شیوه غزالی در احیاء علوم الدین - که وسیله فیض با نام «المحجۀ البیضاء فی تهذیب الاحیاء» تلخیص و تهذیب شده - الهام گرفته شده است.

۳۲. ببینید مفاتیح الشرایع فیض ۱: ۱۴/وافی ۱: ۱۶. نیز نائینی ۱: ۳۳.

۳۳. مانند مباحث ضمان، حواله، قرض، بیمه و مانند آن. زیرا مقصود از «اموال» مفهومی است اعم از اشیاء و اموال عینی واقعی، و اعتبارات و اموال فرضی (تعهدات).

۳۴. محمد باقر الصدر، الفتاوی الواضحه ۱: ۱۳۲ - ۱۳۴.

۳۵. درباره این اصطلاح و وجه این تسمیه ببینید: فصول خطر بالبال: ۸۴ پ - ۸۵/و ۸۷ پ - ۸۸ ر/شهید دوم، شرح لمعه ۱: ۲۶.

۳۶. شهید اول در آثار فقهی خود - با الهام گرفتن از روش ابو الصلاح حلبی در کافی - عبادات را با یک مفهوم وسیع‌تر شامل همه واجبات قرار داده و از این رو پاره‌ای از مباحث «احکام» و «معاملات» را در این بخش مقدم جای داده است. در این مورد مخصوصا ببینید نائینی ۱: ۳۳.

۳۷. جز در ترتیب فیض که مباحث جزائی پیش از معاملات قرار می‌گیرد. ببینید مفاتیح الشرایع او ۱: ۱۴.

۳۸. از باب نمونه ببینید طحطاوی ۲: ۲.

۳۹. نفائس الفنون آملی: ۱۴۶/فصول خطر بالبال: ۸۹.

۴۰. شرایع ۱: ۱۹/تبصره علامه: ۱/رسالۀ فی الطهارۀ و الصلاۀ، برگ ۳۴ ر.

۴۱. ابن البراج، شرح جمل العلم و العمل: ۵۴/همو، مهذب: ۱۲۴. نیز ببینید فصول خطر بالبال: ۸۹/شیخ، اقتصاد: ۲۳۹.

۴۲. ابن حمزه، وسیله: ۶۶۲.

۴۳. ببینید کلباسی، شوارع الهدایه: ۲ ر.

۴۴. شیخ، اقتصاد: ۲۳۹/ابن زهره، غنیه: ۵۴۹.

۴۵. سلار، مراسم: ۲۸.

۴۶. ابو الصلاح، کافی: ۲ پ/ابن حمزه، وسیله: ۶۶۲/محقق حلی، شرایع ۱: ۱۹.

۴۷. یحیی بن سعید، نزهة الناظر: ۶ – ۷.
۴۸. مستدرك نوری ۳: ۴۹۸/ذریعه ۳: ۱۰۵.
۴۹. این تقسیم جز تقسیم مربوط به روایت و علم الحدیث است که در آن مشایخ حدیث‌شیعه را به ده طبقه، تقسیم نموده‌اند (سید حسن صدر عاملی، بغیة الوعات فی طبقات مشایخ الاجازات به نقل ذریعه ۳: ۱۳۷). ملاکات تقسیم در علم الحدیث نیز جز ملاکات تقسیم در فقه است.
۵۰. محقق حلی، المعتبر: ۷/النقض عبد الجلیل رازی: ۲۰۹.
۵۱. شیخ خود جزء متقدمین شمرده می‌شود. ببینید شهید دوم، شرح لمعه ۲: ۷۳.
۵۲. نمونه را یحیی بن سعید، نزهة الناظر: ۶/نکت النهایة محقق: ۴۳۸.
۵۳. ابن ادریس، سرائر: ۲۶۵/حر عاملی، امل الآمل ۲: ۵.
۵۴. تنقیح المقال مامقانی به نقل ریحانة الادب ۳: ۴۳۹.
۵۵. مقصود تنها دانشمندانی است که آراء و انظار آنان در متون فقهی مورد توجه بوده و نقل شده است. معمولاـ بر اساس سنت متداول فقه شیعی پیش از بررسی هر مساله، اقوال گوناگون مجتهدان پیشین شیعی و گاه حتی سنی در آن باب نقل می‌گردد که برای باز کردن زمینه تفکر بسیار مفید و مدد کار است. البته آراء تنها تعدادی از مجتهدان صاحب نظر و برجسته که در افکار دانشمندان دوره‌های بعد مؤثر بوده‌اند نقل می‌گردد و مورد توجه قرار می‌گیرد. در مقدمه مقابس الانوار کاظمی (صفحات ۴ – ۱۹) نام تمامی این دانشمندان و اثر یا آثار مشهور و مورد استناد آنان ذکر، و دوره هر یك مشخص شده است.
۵۶. در متون فقهی اصطلاحات و اختصارات خاصی برای اسامی فقهاء و مآخذ فقهی به کار می‌رود که بسیاری از این اصطلاحات و اختصارات در همان روضات الجنات ۲: ۱۱۴ – ۱۱۵ و در مقدمه کتاب مقابس الانوار کاظمی: ۱۹ – ۲) یاد و شرح گردیده است.
۵۷. رجوع شود به کشی: ۲۶۸ و ۲۷۸ و ۴۸۴ – ۴۸۶ و ۴۸۹ – ۴۹۰ و ۵۳۸ و ۵۴۲/قهپایی ۶: ۲۲۳ – ۲۳۰ و ۲۹۳ – ۳۰۷/کافی ۱: ۱۶۹ – ۱۷۴/مفید، تصحیح الاعتقاد: ۱۷۱ – ۱۷۲.
۵۸. «علینا القاء الاصول و علیکم بالتقریع» جامع بزنطی: ۴۷۷/وسائل الشیعه ۱۸: ۴۱/الحق المبین فیض: ۷.
۵۹. از باب نمونه ببینید کافی ۳: ۳۳/تهذیب ۱: ۳۶۳/استبصار ۱: ۷۷ – ۷۸/وسائل ۱: ۳۲۷/جامع احادیث الشیعه ۱: ۱۱۶ – ۱۱۸.
۶۰. برای نمونه رجوع شود به کافی ۳: ۸۳ – ۸۸/وسائل ۲: ۵۳۸ – ۵۳۹ و ۵۴۲ و ۵۴۶ و ۵۴۷ – ۵۴۸.
۶۱. رجوع شود به کتاب خاندان نوبختی، عباس اقبال، به خصوص صفحات ۷۵ – ۸۴.
۶۲. از جمله ببینید توحید صدوق: ۹۷ – ۱۰۴/الفصول المختاره مفید: ۱۱۹ – ۱۲۱ اوائل المقالات او: ۱۳۱/کشی: ۲۶۸ و ۲۷۵ و ۲۸۴ – ۲۸۵ و ۴۹۰ و ۵۴۰ – ۵۴۴/قهپائی ۶: ۸/رضی الدین قزوینی، ضیافة الاخوان: ۱۸۰ – ۱۸۱/بحار ۳: ۲۸۸ و ۳۰۰ و ۳۰۳ و ۳۰۵/تعلیقات منهج المقال بهبهانی: ۸/کشف القناع کاظمی: ۱۹۸ – ۲۰۰/ابو علی: ۴۵ و ۳۴۶/تنقیح المقال: مقدمه: ۲۰۸ – ۲۰۹. کاظمی نگارنده مقابس آراء و معتقدات کلامی اصحاب ائمه را در کتابی با نام المناهج گرد آورده است (کشف القناع: ۷۱). نیز ببینید صفائی، ۳۶ – ۶۸. نیز آراء نوبختیان در اوائل المقالات مفید.
۶۳. ببینید المسائل السرویه مفید: ۲۲۱/اوائل المقالات: ۷۷/مرتضی، رسالة فی ابطال العمل باخبار الآحاد: ۱۴۲ ب/شیخ، عده: ۵۴ – ۵۵/همو، فهرست: ۱۹۰/ابن شهر آشوب، معالم العلماء: ۱۲۶/جامع الرواات اردبیلی ۲: ۲۳۴/بحار ۳: ۳۰۴/فتونی، تنزیه القمیین: ۴/قهپایی ۵: ۱۷۷/نجاشی: ۲۸۹.

۶۴. ابو علی: ۴۵ و ۳۴۶.

۶۵. کشی: ۲۷۹ - ۲۸۰/توحید صدوق: ۱۰۰/بحار ۳: ۲۹۴ و ۳۰۷/کشف القناع: ۷۱ - ۸۴.

۶۶. کتاب درست‌بن ابی منصور: ۱۶۱.

۶۷. کشی: ۲۷۹ - ۲۸۰ و ۴۹۸ - ۴۹۹/کافی ۸: ۲۸۵/وسائل ۶: ۳۸۵.

۶۸. از باب نمونه: رساله هشام در رد مؤمن الطاق (نجاشی: ۳۳۸)، رسالهٔ فی معنی هشام و یونس، از علی بن ابراهیم بن هاشم القمی (نجاشی: ۱۹۷) و رسالهٔ الرد علی علی بن ابراهیم بن هاشم فی معنی هاشم و یونس، از سعد بن عبد الله الاشعری (همان ماخذ: ۱۳۴).

۶۹. برای نمونه رجوع شود به فهرست‌شیخ: ۱۳۲ ذیل شرح حال ابو جعفر محمد بن الخلیل السکاک.

۷۰. کشی: ۲۷۹ و ۴۸۷ - ۴۸۸ و ۴۹۶ و ۴۹۸ - ۴۹۹ از باب نمونه. نیز ببینید توحید صدوق: ۴۵۸ - ۴۶۰/کشف المحجهٔ: ۱۸ - ۱۹/وسائل ۱۱: ۴۵۷ - ۴۵۹.

۷۱. کشی: ۴۹۸ - ۴۹۹.

۷۲. همان ماخذ: ۴۸۸.

۷۳. ایضا: ۴۸۹ (نیز ۴۸۳ و ۵۰۶) /جامع الروات، اردبیلی ۱: ۴۵۹، ۲: ۳۵۷/ابو علی: ۲۸.

۷۴. کشی: ۴۹۷ و برای نمونه‌هایی از این روایات همین ماخذ: ۴۹۱ - ۴۹۶ و ۵۴۰ - ۵۴۴/برقی، رجال: ۳۵/بزنطی، جامع: ۴۷۸.

۷۵. از باب نمونه کتاب مثالب هشام و یونس از سعد بن عبد الله الاشعری القمی (نجاشی: ۱۳۴).

۷۶. کشی: ۴۸۳ - ۴۸۵ و ۵۰۶/نجاشی: ۳۴۴ - ۳۴۸.

۷۷. کشی: ۴۸۹.

۷۸. کشی: ۴۹۹.

۷۹. بحر العلوم ۳: ۲۱۹ - ۲۲۰ نیز خصال: ۳۵۴/وسائل ۱۱: ۴۲۹ - ۴۳۰.

۸۰. علامه، خلاصهٔ الاقوال: ۱۴۳.

۸۱. کشف القناع: ۳۰۵.

۸۲. کشف القناع: ۲۰۰. برخی دیگر از عقاید این دانشمند که مخالف بینش سنتی شیعی به نظر می‌رسد در موارد مختلف اثار شریف مرتضی نقل شده است (به عنوان یک نمونه شافی: ۱۰۰).

۸۳. شیخ، فهرست: ۱۳۲/معالم العلماء ابن شهر آشوب: ۸۵/خلاصه علامه: ۱۴۳.

۸۴. تصحیح الاعتقاد مفید: ۲۱۸ - ۲۱۹.

۸۵. رجوع شود به عقاید آنان در اوائل المقالات مفید، از جمله ص ۷۸ و ۷۹ و ۸۰ و ۸۴.

۸۶. بحر العلوم ۳: ۲۲۰ - نیز اختصاص مفید: ۲۷۴ المسائل السرویه او: ۲۲۴/بصائر الدرجات: ۳۰۱/جامع احادیث الشیعه ۱: ۲۷۳.

۸۷. کشف القناع: ۸۳.

۸۸. تصحیح الاعتقاد: ۲۱۹.

۸۹. کشی: ۲۳۸/قاموس الرجال تستری ۷: ۴۵۱.

۹۰. کشی: ۱۳۶ - ۱۳۷ و ۱۷۰/قهپایی ۵: ۸۳/جامع الروات ۲: ۳۴.

۹۱. کشی: ۲۳۸ – ۲۳۹. سه تن دیگر عبارتند از زراره، محمد بن مسلم و برید بن معاویه العجلی.

۹۲. کشی: ۱۷۲/قهپایی ۵: ۸۴ – ۸۵. مشابه این سخنان از برخی دیگر از صحابه ائمه نیز نقل شده است. ببینید کشی: ۱۴۷ – ۱۴۸ و ۱۵۸.

۹۳. کشف القناع: ۷۱ – ۷۲.

۹۴. همان ماخذ: ۷۲.

۹۵. نمونه را ببینید کافی ۳: ۳۰/من لا یحضر ۱: ۵۶ – ۵۷/علل الشرایع ۱: ۲۶۴ – ۲۶۵/تهذیب ۱: ۶۱ – ۶۲/استبصار ۱: ۶۲ – ۶۳/وسائل ۱: ۲۹۱، ۲: ۹۸۰.

۹۶. کافی ۱: ۴۰۹ – ۴۱۱/مستدرک ۱: ۵۵۵.

۹۷. احتجاج ابو منصور طبرسی ۲: ۲۸۴/کشی: ۵۳۹.

۹۸. ابن حزم، الاحکام ۷: ۱۷۷/همو، ملخص ابطال القیاس: ۵.

۹۹. کرکی، طریق استنباط الاحکام: ۱۷. اخباریان متاخر نیز همه این گونه استدلالات را از نوع قیاس شمرده‌اند. ببینید فوائد المدنیه امین استرابادی و هدایة الاخیار حسین بن شهاب الدین کرکی، فصل هشتم.

۱۰۰. المسائل المهنائیه: ۹۲ ر/شهید دوم، شرح لمعه ۳: ۶۵. نیز ببینید وحید بهبهانی، تحقیق فی القیاس: ۸۵ ر.

۱۰۱. المسائل المهنائیه: ۹۲ ر/مقداد، تنقیح: ۳ ر/وحید بهبهانی، تحقیق فی القیاس: ۸۵ پ.

۱۰۲. ببینید رجال کشی: ۱۸۹/معارج محقق: ۱۲۷.

۱۰۳. به عنوان نمونه رجوع شود به المعتمد فی اصول الدین، ابو الحسین البصری: ۶۸۹ و ۷۲۲ و ۷۶۱ – ۷۶۶/ذریعه مرتضی: ۶۷۲ – ۶۷۳ و ۷۹۲ – ۷۹۵/الفصول المختاره مفید: ۶۸/اختلاف اصول المذاهب، قاضی نعمان: ۲۰۳ – ۲۲۸. نیز ببینید دائرة المعارف اسلامی ۳: ۱۰۲۶/دروس فی علم الاصول صدر ۱: ۵۵.

۱۰۴. از باب نمونه اوائل المقالات مفید: ۱۲۷/الفصول المختاره او: ۶۶ – ۶۹. نیز تفسیر نعمانی: ۹۵ – ۹۶/الذریعه مرتضی: ۷۹۲ – ۷۹۵/الانتصار او: ۹۸/دروس فی علم الاصول ۱: ۵۶ – ۵۹.

۱۰۵. خاندان نوبختی، عباس اقبال: ۹۴ و ۱۱۷ – ۱۱۸ و ۱۲۰، و مصادر آن.

۱۰۶. نجاشی: ۲۰۳ نیز ببینید دروس فی علم الاصول ۱: ۵۶ – ۵۷.

۱۰۷. کتاب درست‌بن ابی منصور: ۱۶۵/برقی، محاسن ۱: ۲۱۲ – ۲۱۵/ کشی: ۲۳۹/اختصاص مفید: ۲۷۵/وسائل ۱۸: ۳۳ و ۳۸/مستدرک ۳: ۱۷۶ – ۱۷۷ قرب الاسناد: ۱۵۷/جامع احادیث الشیعه ۱: ۲۷۴ – ۲۷۶.

۱۰۸. محاسن برقی ۱: ۲۱۲ – ۲۱۵ کشی: ۱۵۶ – ۱۵۷.

۱۰۹. کافی ۶: ۹۳ – ۹۶، ۷: ۸۸ – ۹۰ و ۹۵ – ۹۶ و ۹۸ – ۹۹ و ۱۰۵ – ۱۰۸ و ۱۱۶ – ۱۱۸ و ۱۲۰ – ۱۲۱ و ۱۴۲ و ۱۴۵ – ۱۴۶ و ۱۴۸ – ۱۴۹ و ۱۶۱ – ۱۶۲ و ۱۶۸/من لا یحضر ۴: ۱۹۷/مقنع صدوق: ۷۰ و ۱۷۵ – ۱۷۶/الفصول المختاره: ۱۲۳ – ۱۲۴/انتصار مرتضی: ۲۸۶/مثالب النواصب ابن شهر آشوب: ۲۳۳ پ – ۲۳۴ ر/قواعد شهید: ۳۱۶/دروس او: ۲۶۳/جواهر ۱۶: ۹۰.

۱۱۰. کافی ۷: ۸۳ – ۸۴ و ۱۱۵ – ۱۱۶ و ۱۲۱ – ۱۲۵/مقنع: ۱۷۵/انتصار مرتضی: ۷۷ – ۷۸/مختلف علامه ۱: ۱۳۶/قواعد شهید: ۳۲۵/دروس او: ۵۷/تونی، رسالة فی صلاة الجمعه: ۹۷.

۱۱۱. برخی آراء فقهی او در کافی ۷: ۹۷ و ۱۰۰ – ۱۰۱.

۱۱۲. کشی: ۳۷۵.

۱۱۳. همان ماخذ: ۳۴۵.

۱۱۴. من لا یحضر ۴: ۱۹۷/مرتضی، رسالۀ فی ابطال العمل باخبار الآحاد: ۱۴۲ ب/فتونی، تنزیه القمیین من المطاعن: ۴۴/بحر العلوم ۳: ۲۱۵ و ۲۱۹/کشف القناع: ۸۳. نیز ببینید عده شیخ: ۵۱.

۱۱۵. شیخ طوسی نیز گویا بر همین اساس به پیروی از قیاس متهم شده است. ببینید هدایۀ الاخیار حسین بن شهاب الدین کرکی، فصل هشتم.

۱۱۶. کشف القناع: ۸۲ – ۸۳ و ۱۹۸ و ۲۴۴ از جمله.

۱۱۷. در این مورد به خصوص ببینید امام خمینی، رسالۀ فی الاجتهاد و التقلید: ۱۲۵ – ۱۲۸.

۱۱۸. از باب نمونه کشی: ۲۳۸ و ۳۷۵ و ۵۵۶ (نیز ۴۸۴) /فهرست‌شیخ: ۵۲/رجال ابو ابو داود: ۲۷۲.

۱۱۹. به عنوان یک نمونه مفید، رسالۀ فی الرد علی اصحاب العدد: ۱۲۸. نیز ببینید تاسیس الشیعه سید حسن صدر: ۲۹۸ – ۳۰۲.

۱۲۰. فهرست ابن ندیم: ۲۷۵ – ۲۷۹.

۱۲۱. نمونه را ببینید دیباچه معتبر محقق حلی که می‌گوید در آن کتاب آراء پنج تن از فقهاء آن دوره نقل شده است (ص ۷). نیز هدایۀ الطالبین صاحب مدارک: ۴ پ. نیز دیباچه مقابس الانوار کاظمی که از شش تن نام می‌برد (ص ۲۳).

۱۲۲. اعتقادات صدوق: ۷۴. نیز ببینید تصحیح الاعتقاد مفید: ۱۶۹ – ۱۷۱/غیبت‌شیخ: ۳.

۱۲۳. ابن الجوزی، مناقب احمد: ۲۰۵. دانشمند حنبلی، ابن قدامه موفق الدین عبد الله بن احمد جماعیلی مقدسی دمشقی (م ۶۲۰) رساله‌ای دارد در تحریم مطالعه کتابهای کلامی (ابن العماد، شذرات الذهب ۵: ۹۰ – ۹۱) که به چاپ رسیده است.

۱۲۴. عده شیخ: ۲۴۸.

۱۲۵. کشف القناع: ۲۰۷ – ۲۱۴/تونی، رسالۀ فی صلاۀ الجمعه: ۹۷.

۱۲۶. مبسوط شیخ ۱: ۲.

۱۲۷. از باب نمونه مقنع صدوق (ر ک: ص ۲ همین ماخذ).

۱۲۸. فهرست‌شیخ: ۱۳۵ و ۱۵۶ و ۱۵۷/تستری، رسالۀ فی سهو النبی: ۹. نیز ببینید رسائل شیخ انصاری: ۸۷.

۱۲۹. عده شیخ: ۲۴۸/کشف القناع: ۲۰۲.

۱۳۰. افصاح مفید: ۷۷/اوائل المقالات همو: ۶۵/تبصرۀ العوام رازی: ۴۶.

۱۳۱. المسائل العکبریه مفید: ۵۹ ر/اوائل المقالات او: ۸۶/جواب اهل الحائر همو: ۱۱۴/النقض: ۳ و ۲۳۶ و ۲۷۲ و ۲۸۵ و ۵۲۹. نیز معتبر: ۶ و از آنجا در الاصول الاصیلۀ فیض: ۶۱.

۱۳۲. جواب اهل الحائر: ۱۱۲/عده شیخ: ۵۴.

۱۳۳. و مشابهات آن. ببینید رسالۀ فی الرد علی اصحاب العدد مفید: ۱۲۴/اوائل المقالات او: ۸۰ و ۸۱ و ۸۷ و ۸۸ و ۸۹ و ۹۲ و ۱۰۱ و ۱۰۸ و ۱۱۸/تصحیح الاعتقاد او: ۱۸۶ و ۲۲۲/سرویه او: ۲۲۲ و ۲۲۳/الموصلیۀ الثالثۀ مرتضی: ۴۰ الف/التبانیات او: ۲/الطرابلسیات او: ۱۱۰/رسالۀ فی الرد علی اصحاب العدد همو: ۱۳۰/سرائر: ۵ و ۲۴۹/عده شیخ: ۲۴۸/غیبت او: ۳ (نیز مبسوط از همو ۱: ۲).

۱۳۴. النقض: ۳ و ۲۳۶ و ۲۷۲ و ۲۸۵ و ۴۵۸ و ۵۲۹ و ۵۶۸ – ۵۶۹/علامه، نهایۀ الوصول: ۲۰۰ پ. نیز شهرستانی: ۱۶۹ و ۱۷۸/سید شریف، شرح مواقف: ۶۲۹ و ۱۷۸/محصول فخر رازی (به نقل کشف القناع: ۲۰۳).

۱۳۵. فهرست‌شیخ: ۸۹/قهپایی ۴: ۲۳۳.

۱۳۶. رسالة فی الرد علی اصحاب العدد، مرتضی: ۱۳۰ ب/التبانیات او: ۲/جوابات المسائل الموصلیة الثالثة: ۴۰ الف.
۱۳۷. معتبر محقق حلی: ۷/هدایة الطالبین صاحب مدارک: ۴ پ/مقابس کاظمی: ۲۳.
۱۳۸. رسالة فی ابطال العمل باخبار الآحاد، مرتضی: ۱۴۲ ب/فتونی، تنزیه القمیین: ۴. نیز ببینید فهرست‌شیخ: ۱۵۷.
۱۳۹. عدة شیخ: ۲۴۸/علامه، نهایة الوصول: ۲۰۰ پ.
۱۴۰. النقض: ۵۶۸.
۱۴۱. رجوع شود به سرویه مفید: ۲۲۲ و ۲۲۳/تصحیح الاعتقاد او: ۲۲۲/عکبریه او: ۵۹ ر/جواب اهل الحایر همو: ۱۱۲ و ۱۱۶/رسالة فی الرد علی اصحاب العدد او: ۱۲۴/الموصلیة الثالثة مرتضی: ۱۴۰ الف/تبانیات او: ۲/رسالة فی الرد علی اصحاب العدد او: ۱۳۰ ب/رسالة فی ابطال العمل باخبار الآحاد: ۱۴۲ ب. نیز شیخ، عده: ۵۴ و ۲۴۸/غیبت او: ۳/مبسوط ۱: ۲/النقض: ۵۲۹ و ۵۶۸.
۱۴۲. بحر العلوم ۲: ۲۱۸.
۱۴۳. این اصطلاح وسیله ابن فهد حلی فقیه شیعی قرن نهم (م ۸۴۱) ابداع شده است. ببینید المهذب البارع وی: ۳ ر. نیز المقتصر: ۲ ر. سپس مدارک: ۴۶۳ و سایر مآخذ متاخر از آن.
۱۴۴. او در نامه‌ای که به جعفر بن محمد بن قولویه (م ۳۶۹) نوشت‌به وی اجازه داد که تالیفات او را روایت کند (نجاشی: ۳۸). پس خود از دانشمندان نیمه اول این قرن خواهد بود.
۱۴۵. نجاشی: ۳۸/ذریعه ۱۹: ۶۹.
۱۴۶. از جمله سرائر: ۱۰۲ (نیز ببینید صفحه ۳۹۸) و مختلف علامه در بسیاری از موارد و در آثار شهید اول.
۱۴۷. او در سال ۳۴۰ در نیشابور بوده و مورد توجه اهالی آن شهر قرار داشت (صاغانیه مفید: ۱۷). در جزء آثار این دانشمند از کتابی در پاسخ سؤالات معز الدوله دیلمی (م ۳۵۶) یاد شده است (نجاشی: ۳۰۱). بنابر این روزگار مرجعیت علمی و مذهبی او برابر با دوره فرمانروایی معز الدوله است که مصادف با دهه‌های چهارم تا ششم این قرن بود (بحر العلوم ۳: ۲۲۲).
۱۴۸. بسیاری از عبارات این کتاب عینا در مختلف علامه و آثار شهید اول هست.
۱۴۹. بحر العلوم ۲: ۲۱۸.
۱۵۰. نجاشی: ۳۸/فهرست‌شیخ: ۵۴ و ۱۹۴/ابن داود: ۱۱۱.
۱۵۱. قاموس الرجال تستری ۳: ۱۹۸.
۱۵۲. ببینید مدارک: ۲۱۹.
۱۵۳. مختلف علامه ۲: ۱۵۷ و ۱۶۷/تنقیح مقداد: ۸۸ پ.
۱۵۴. نجاشی: ۳۸/سرائر: ۹۹ و ۱۰۲ و ۲۹۷ و ۳۹۸.
۱۵۵. فهرست‌شیخ: ۱۳۴/نجاشی: ۳۰۱ - ۳۰۲.
۱۵۶. نجاشی: ۳۰۱.
۱۵۷. المسائل السرویه مفید: ۲۲۳.
۱۵۸. تاسیس الشیعه سید حسن صدر: ۳۰۲.
۱۵۹. بحر العلوم ۳: ۲۱۴/قاموس الرجال ۱۱: ۹۴.
۱۶۰. باید انصاف داد که برخی از مبانی حقوقی فقه شیعی در ادوار اخیر که بر اساس آن علت قطعی حکم با نوعی تحلیل

عقلی کشف می‌گردد با آنچه اهل سنت عملا به عنوان قیاس پیروی می‌نموده‌اند فرق بسیار ظریفی دارد که درک آن کاری آسان نیست. فی المثل، اساس حقوقی «تنقیح مناط» و تناسب حکم و موضوع که گاهی با اعمال آن یک قاعده کلی بسیار وسیع از حکمی خاص در موردی مخصوص استنباط و کشف می‌شود (عجالتا برای یک نمونه دیده شود فقه الامام جعفر الصادق مغنیه ۳: ۲۹ – ۴۰) و اکنون از پایه‌ها و ارکان اساسی فقه شیعی است.

۱۶۱. المسائل الصاغانیه مفید: ۱۹/المسائل السرویه او: ۲۲۲ – ۲۲۳/فهرست‌شیخ: ۱۳۴/ نجاشی: ۳۰۲/معالم العلماء ابن شهر آشوب: ۸۷/خلاصه علامه: ۱۴۵/ابن داود: ۲۹۲/بحر العلوم ۳ : ۲۰۷/ابو علی: ۳۴۶/امین استر ابادی: ۳۰/یحیی البحرانی: ۳۰۶/حسین بن شهاب الدین کرکی، هدایهٔ الاخیار، فصل هشتم.

۱۶۲. انتصار مرتضی: ۲۳۸/المسائل السرویه مفید: ۲۲۳.

۱۶۳. المسائل الصاغانیه مفید: ۱۹/فهرست‌شیخ: ۱۳۴/رجال ابن داود: ۲۹۲.

۱۶۴. المسائل الصاغانیه مفید: ۱۹/کشف القناع: ۲۹۷ – ۲۹۸.

۱۶۵. نجاشی: ۳۰۱.

۱۶۶. المسائل السرویه: ۲۲۴.

۱۶۷. فهرست‌شیخ: ۱۳۴.

۱۶۸. المسائل الصاغانیهٔ: ۱۸ – ۱۹.

۱۶۹. ایضا: ۱۷ – ۲۲.

۱۷۰. المسائل السرویه: ۲۲۲ – ۲۲۴.

۱۷۱. نجاشی: ۳۱۲/المسائل السرویه مفید: ۲۲۴.

۱۷۲. نجاشی: ۳۱۵.

۱۷۳. از جمله مرتضی در انتصار: ۷۷ – ۷۸ – و ۸۰ – ۸۱ و ۸۳ و ۲۱۷ و ۲۲۷ و ۲۳۷ – ۲۴۳ و ۲۴۴ و ۲۴۶/همو، المسائل الموصلیهٔ الثانیهٔ: ۳۴ الف/ابن البراج، شرح جمل العلم و العمل: ۲۴۴ و ۲۵۱.

۱۷۴. قاموس الرجال تستری ۱۱: ۹۴.

۱۷۵. سرائر: ۹۹.

۱۷۶. ایضاح الاشتباه علامه: ۸۸ – ۸۹. نیز ببینید بحر العلوم ۳: ۲۰۵ – ۲۰۶/ذریعه ۴: ۵۱۰ و ۲۰: ۱۷۷.

۱۷۷. خلاصه او: ۱۴۵/ایضاح الاشتباه همو: ۸۹.

۱۷۸. مسالک ۲: ۲۲۲.

۱۷۹. بحر العلوم ۲: ۲۱۸. نیز دیده شود المسائل السرویه مفید: ۲۲۲.

۱۸۰. المعتبر محقق حلی: ۷/هدایهٔ الطالبین صاحب مدارک: ۴ پ.

۱۸۱. ببینید به خصوص اقبال سید بن طاوس: ۶. نیز کشف القناع: ۱۳۹ و ذریعه ۵: ۲۳۶ – ۲۳۸.

۱۸۲. امین استر ابادی: ۳۰.

۱۸۳. اقبال سید بن طاوس: ۵ به نقل از لمح البرهان خود مفید/فهرست‌شیخ: ۸۹ – ۹۰ و ۱۳۴ و ۱۳۶ و ۱۵۷.

۱۸۴. ببینید تنقیح المقال مامقانی، مقدمه: ۲۱۲، ۵: ۸۴ و ۲۴۰.

۱۸۵. صدوق، من لا یحضره الفقیه ۱: ۲۳۴ – ۲۳۵/روضهٔ المتقین ۲: ۴۵۱ – ۴۵۲ که آن را به کلینی هم نسبت داده است.

۱۸۶. انوار نعمـانیه ۳: ۱۳۱، ۴: ۳۵ - ۴۰. در مجتهـدان متقـدم، طبرسـی نگارنده مجمع البیان هوادار این نظر است. ببینید مجمع البیان: ۱۸۱ (نیز ببینید ۴: ۳۱۷)، نیز ابو علی: ۴۵. در متاخران، مجلسی اول در این مسئله مردد است (روضة المتقین ۲: ۴۵۳).

۱۸۷. فهرست‌شیخ: ۱۵۷.

۱۸۸. حدائق ۱: ۱۷۰.

۱۸۹. المسائل السرویه: ۲۲۲.

۱۹۰. ببینید از جمله صفحات ۱۱۲ و ۱۱۶ و ۱۱۸ و ۱۲۰. نیز انوار نعمانیه ۴: ۳۴ - ۳۵ و کشکول بحرانی ۱: ۲۱۸ - ۲۱۹.

۱۹۱. در المنثور ۱: ۱۰۰. نیز ببینید Macdermott، ص ۴۱.

۱۹۲. انوار نعمانیه ۴: ۳۴/بحرانی، کشکول ۱: ۲۱۸ - ۲۱۹.

۱۹۳. ذریعه ۵: ۱۷۶.

۱۹۴. کشف القناع: ۲۱۱/تستری، رسالة فی سهو النبی: ۲. نیز ببینید بحار ۱۷: ۱۲۳ و ۱۱۰: ۱۶۵ و ۱۶۷.

۱۹۵. تصحیح الاعتقاد مفید: ۱۵۶ و ۱۶۰ و ۱۷۸ و ۱۸۲ - ۱۸۳ و ۱۸۶ و ۲۱۱ و ۲۲۲ دیده شود.

۱۹۶. از جمله در المسائل العکبریه: ۵۹ ر.

۱۹۷. کشف القناع: ۲۰۵ و ۲۱۱.

۱۹۸. نجاشی: ۳۱۵/ذریعه ۲۱: ۳۷۵.

۱۹۹. جوابات المسائل الموصلیة الثالثة: ۴۰ الف.

۲۰۰. رسالة فی الرد علی اصحاب العدد: ۱۳۰ ب.

۲۰۱. رسالة فی ابطال العمل باخبار الآحاد: ۱۴۲ ب.

۲۰۲. همان ماخذ.

۲۰۳. النقض: ۵۶۸.

۲۰۴. از جمله ملل و نحل شهرستانی: ۱۷۸. جالب است که صاحب حدائق از اخباریان دوره شـشم (قرن ۱۲) تصور می‌کرد که در قرون اولیه با آن که مملو از اخباریان و مجتهدان بود میان آنان برخورد و تعارضی روی نداده بود (حدائق ۱: ۱۶۹).

۲۰۵. شهرستانی، ملل و نحل: ۱۶۹ و ۱۷۸/شرح مواقف سید شریف: ۶۲۹/محصول فخر رازی به نقل کشف القناع: ۲۰۳.

۲۰۶. اوائل المقالات مفید: ۹۸/التبانیات مرتضی: ۲.

۲۰۷. ببینیـد از جمله النقض: ۳ و ۱۷۸ و ۱۷۹ و ۲۳۱ و ۲۳۵ - ۲۳۷ و ۲۴۰ و ۲۷۲ و ۲۸۱ و ۲۸۲ و ۲۸۴ و ۴۱۵ - ۴۱۶ و ۴۵۹ و ۴۸۱ و ۵۰۴ و ۵۰۶ و ۵۲۸ و ۵۶۹/نهایة الوصول علامه: ۲۰۰ پ.

۲۰۸. نجاشی: ۹۵.

۲۰۹. همان ماخذ: ۳۸.

۲۱۰. ببینیـد تالیفات مفیـد و مرتضـی. نیز فقه القرآن راوندی ۱: ۴. این نظر برابر است‌با نظری که متکلمـان دوره حضور مـانند فضل بن شاذان داشـته‌انـد. شیـخ طوسـی که خود طرفدار حجیت اخبار آحاد است رساله‌ای در رد فضل بن شاذان در این مورد نوشته است (بحر العلوم ۳: ۲؟ ۲/ذریعه ۲۴: ۲۸۷).

۲۱۱. رجـوع شـود بـه تصـحیح الاعتقـاد او: ۱۷۹ و ۲۱۲ و ۲۲۷ - ۲۲۹/التـذکرة باصول الفقه: ۱۹۳/المسائل السـرویه: ۲۲۳ - ۲۲۵/جواب مسائل اهل الحائز: ۱۱۲ و ۱۱۶. نیز سرائر: ۴۰۹/معارج محقق: ۱۲۷.

۲۱۲. در بسیاری از مؤلفاتش. به عنوان نمونه جوابات المسائل الموصلیهٔ الثالثه ۴۰ الف/الذریعه الی اصول الشریعه: ۵۲۸ – ۵۵۵.

۲۱۳. از جمله ابو الصلاح حلبی، تقریب المعارف: ۹۱ ر/ابن براج، شرح جمل العلم و العمل: ۱۷۰ و ۱۷۷ و ۲۵۶/کراجکی، کنز الفوائد: ۲۹۶. نیز ببینید وجیزه بهائی: ۶/کشف القناع: ۴۴۲.

۲۱۴. به عنوان مثال قطب راوندی در رساله‌ای که در اختلافات فکری مفید و مرتضی نوشته است ۹۵ مساله کلامی که میان آن دو بر سر آن اختلاف نظر است گردآورده و گفته است که اگر تمامی این اختلافات را ذکر کند کتاب به درازا خواهد کشید. (کشف المحجهٔ: ۲۰).

۲۱۵. بحث اخبار آحاد در عده الاصول وی: ۲۵ – ۶۳ دیده شود.

۲۱۶. ببینید کشف القناع: ۴۴۲.

۲۱۷. کشف المحجه سید بن طاوس: ۱۲۷/وصول الاخیار حسین بن عبد الصمد عاملی: ۳۳/معالم الدین، ص ۱۷۹ در پایان مبحث اجماع/ابو القاسم بن حسن یزدی ۱: ۲۰/روضات الجنات ۷: ۱۶۱.

۲۱۸. یکی دو تن از دانشمندان را که جزء پیروان شیخ نام بردیم می‌توان به اعتبار نظر آنان در مساله خبر واحد از هواداران این گرایش شناخت از جمله قطب الدین راوندی (رجوع شود به نظر او در باب خبر واحد در فقه القرآن وی ۱: ۴) و ابن شهر آشوب (نظر او در همین مورد در متشابه القرآن ۲: ۱۵۳ – ۱۵۴).

۲۱۹. نظر او را در مساله خبر واحد در سرائر ابن ادریس: ۴۰۹ – ۴۱۰ به نقل از کتاب المصادر خود او می‌توان دید.

۲۲۰. برای عقیده وی در بحث اخبار آحاد ببینید کتاب الغنیه وی: ۵۳۷ – ۵۳۹. با این همه این فقیه معمولا در آراء فقهی خود پیرو شیخ است.

۲۲۱. نظر او درباره خبر واحد در سرائر وی: ۴.

۲۲۲. بعنوان یک نمونه جواهر الکلام ۱۹: ۳۷.

۲۲۳. سرائر: ۴ و ۴۹۴.

۲۲۴. ببینید منتهی علامه: ۴.

۲۲۵. پیش از او معین الدین مصری و سپس شاگرد وی نصیر الدین طوسی از قواعد ریاضی در خصوص مبحث ارث بهره گرفته و راه را برای علامه در آن مورد هموار ساخته بودند.

۲۲۶. این ترتیب در اصل از استاد علامه، ابن طاوس است که سپس به وسیله وی تحکیم شد و شیوع یافت.

۲۷۷. این فقیه خبر واحد را حجت نمی‌دانسته است. ببینید روضهٔ المتقین ۱: ۲۰.

۲۲۸. به عنوان یک نمونه رجوع شود به جواهر الکلام ۱۶: ۷۱.

۲۲۹. ببینید الفوائد العتیقه بهبهانی: ۴۳۶ – ۴۳۸/روضات ۱: ۱۲۷ – ۱۳۰.

۲۳۰. ببینید لوامع صاحبقرانی ۱: ۱۶/روضات ۱: ۱۳۷.

۲۳۱. ببینید روضهٔ المتقین ۱: ۲۱.

۲۳۲. لوامع صاحبقرانی ۱: ۱۶ و ۳۰/روضات ۱: ۱۳۶ – ۱۳۷ و ۲: ۱۱۹.

۲۳۳. رساله سیر و سلوک مجلسی دوم: ۵۳ ر. نیز ببینید زاد المعاد: ۵۵۷ – ۵۵۸ ذیل سخن از خمس و انفال (نیز حدائق ۱۲: ۲۶۸ که همین عبارت مورد استناد را از زاد المعاد ترجمه و نقل کرده است).

۲۳۴. لؤلؤهٔ البحرین: ۱۳/قصص العلماء: ۲۷۷/ذریعه ۱۵: ۷۶. مقصود از بحرین طبعا مدلول قدیم این نام است.

مرکب از جزیره بحرین و منطقه قطیف و احساء در شمال شرقی شبه جزیره عربی.

۲۳۵. ببینید روضات ۱: ۱۳۴ – ۱۳۵. نیز رساله السهام المارقه شیخ علی نواده شهید دوم: ۷ پ – ۱۰ ر.

کتاب: زمین در فقه اسلامی

نویسنده: حسین مدرسی طباطبایی

تشیع در جهان امروز

تشیع در جهان امروز

عده کل مسلمانان جهان در نخستین سالهای قرن بیستم میلادی / چهاردهم هجری قمری بنابر آمارهایی که بیگانگان گرفته‌اند، حدود ۲۳۳ میلیون نفر برآورده می‌شده است. (زوئیمر و دیگران، ۲۸۹)؛ با توجه به نو پدید بودن امر آمارگیری، و نیز با توجه به این که تا سالهای بعد از جنگ جهانی دوم بخشهای وسیعی از جهان اسلام تحت سلطه و سیطره غیر مسلمین بوده است، آمارهای مربوط به عده کل مسلمانان سرزمینهای مختلف، و مآلا آمارهای مربوط به عده کل مسلمانان جهان، بویژه در سالهای پیش از استقلال بسیاری از کشورهای کنونی جهان اسلام، اساسا متکی یا منحصر بر همان تخمینهای اجمالی، و گاه آمارگیریهای جدی‌تری بوده است که کارگزاران آن قدرتهای غیر مسلمان غالب، با سبق نظرها و نیات مختلف، اعلام می‌کرده‌اند؛ از همین رو، منابع مختلف عده کل مسلمین جهان را در آخرین سالهای قرن نوزدهم میلادی / سیزدهم قمری، از ۱۵۷ میلیون نفر در سال ۱۸۹۴ م تا ۳۰۰ میلیون نفر در سال ۱۹۰۳ م تخمین زده‌اند. بنابر همان گونه تخمینها، ۱۲ میلیون نفر از جمعیت تخمینا ۲۳۳ میلیونی مسلمین جهان را شیعیان تشکیل می‌داده‌اند؛ بنابراین ۲۲۱ میلیون نفر مسلمین اهل سنت، از ۱۴۰ میلیون حنفی، ۵۸میلیون شافعی، ۱۶ میلیون مالکی، و ۷ میلیون حنبلی تشکیل یافته بوده است (همان، دیاگرام ۲۹۲). مهمترین کشور شیعه یا شیعه‌نشین جهان، یعنی ایران، در آن سالها ۵/۹ میلیون جمعیت داشته که ۸/۸ میلیون آن مسلمان و چهار پنجم از این مسلمین نیز شیعه بوده‌اند (همان، دو جدول آخر کتاب). بنابر منبع دیگری نیز ایران در سال ۱۹۰۰ م ده میلیون نفر جمعیت داشته است (اطلس تاریخ جمعیت جهان، ۱۵۳). قابل توجه است که در آن سالها نیمی از جمعیت ۶۱۰ هزار نفری (شامل ۶۰۰ هزار مسلمان) بحرین شیعه بوده‌اند، و هند ۵ میلیون شیعه (و کلا حدود ۳۶/۲۸۴ میلیون نفر جمعیت) داشته است. اینک، در اواخر قرن بیستم میلادی علی رغم آن که دست کم حدود یک قرن از آشنایی جهان اسلام با امر آمارگیری و ضرورت آن می‌گذرد، هنوز آمارهای متقن و مطمئن و یکدستی درباره عده مسلمانان سرزمینهای مختلف (به ویژه سرزمینهای تحت حکومت غیر مسلمین). و به طریق اولی درباره عده شیعیان این سرزمینها، و مآلا درباره عده مسلمانان و شیعیان جهان، در دست نیست: بنابر آمارهای سازمان کنفرانس اسلامی (تأسیس م ۱۹۷۱ / اردیبهشت ۱۳۵۰ ش) که تا کنون، به ویژه از نقطه نظر سیاسی، تنها سازمان فراگیر بین الدول الاسلامی یا مسلمان است، کل عده جمعیت مسلمان جهان در سراسر پنج قاره، در سال ۱۹۸۲ م/ ۱۳۶۱ ش ۰۰۰، ۴۲۷، ۰۲۹، ۱ نفر بوده که ۰۰۰، ۷۲۰، ۶۳۶ نفر از ایشان در کشورهای تحت حکومت مسلمین (به عنوان اکثریت)، و ۰۰۰، ۷۰۷، ۳۹۲ نفر از ایشان در کشورها و سرزمینهای تحت استیلای غیر مسلمین (به صورت اقلیت) زندگی می‌کرده‌اند، (اقلیتهای مسلمان در جهان امروز، ۲۸۷). بنابر آمارهای دیگری که علی القاعده انتظار می‌رفته متقن و قابل اطمینان باشند، کل عده مسلمانان جهان در حوالی سال ۱۹۸۴ م/۱۳۶۳ ش ۸۰۵۲۸۶۱۵۰ نفر (یعنی ۹۷/۱۷ درصد از کل

جمعیت ۰۰۰، ۹۰۷، ۴۸۰، ۴ نفری جهان) بوده است (خریطهٔ انتشار المسلمین فی العالم، ۲۶). بالاخره بنابر منبع دیگری که درباره «ادیان زنده جهان» آمارهای (حسب الادعا) جدیدی به دست داده، کل عده مسلمانان جهان در سال ۱۹۵۹م/ ۱۳۳۸ ش ۴۲۰ میلیون نفر بوده است (ادیان زنده جهان، ۳، ۱۵، ۲۲۰). منبع اخیر مدعی بوده است که این آمارها «بهترین ارقام دستیابی بوده‌اند که از چندین منبع تلفیق شده‌اند» (همان، ۱۵). با توجه به این مقدمات، وضع آمارهای مربوط به تشیع در جهان، خود معلوم است. بنابر یکی از جدیدترین منابع (سالنامه ۱۹۹۰بریتانکا، ۷۷۸ ۷۷۹) عده مسلمانان (شیعه و اهل تسنن) در کشورهایی که اکثریت یا نسبت قابل ملاحظه‌ای از جمعیتشان مسلمان‌اند در سال ۱۹۸۹ م / ۱۳۶۸ ش از این قرار بوده است:

کشورها/عده شیعیان/عده سنی‌ها/سایرین

افغانستان/۱۰۹۷۰۰۰۰/۲۲۲۰۰۰۰/ ۱۶۳۰۰۰۰

آلبانی/۶۶۰۰۰۰ (جمع) / ۲۵۴۰۰۰۰

الجزایر/۲۴۳۶۰۰۰۰ (جمع) / ۱۷۰۰۰

بحرین/۱۲۰۰۰۰/۲۹۰۰۰۰/ ۸۰۰۰

بنگلادش/۹۵۵۷۰۰۰۰ (جمع) / ۱۴۷۲۰۰۰۰

بنین (داهومی) /۷۰۰۰۰۰ (جمع) / ۳۸۹۰۰۰۰

برونی/۱۵۹۰۰۰ (جمع) / ۹۲۰۰۰

بلغارستان/۶۷۰۰۰۰ (جمع) / ۸۳۲۰۰۰۰

بورکینافاسو (ولتای علیای سابق) /۳۷۵۰۰۰۰ (جمع) / ۴۹۶۰۰۰۰

کامرون/۲۵۱۰۰۰۰ (جمع) / ۸۸۹۰

کانادا/۱۱۰۰۰۰ (جمع) / ۲۶۰۸۰۰۰۰

چاد/۲۴۴۰۰۰۰ (جمع) / ۳۱۰۰۰۰۰

چین کمونیست/۲۶۰۰۰۰۰۰ (جمع) / ۱۰۷۴۸۰۰۰۰۰

جزیره کریسمس/۴۰۰ (جمع) / ۱۰۰۰

جزایر کوکو (کیلینگ) /۳۴۰ (جمع) / ۲۶۰

کومور/۴۴۷۰۰۰ (فقط سنی) /۱۰۰۰ (فقط مسیحی)

ساحل عاج/۲۴۰۰۰۰۰ (جمع) / ۹۹۰۰۰۰۰

قبرس/۱۷۰۰۰۰ (جمع) / ۵۶۲۰۰۰

جیبوتی/۴۸۱۰۰۰ (فقط سنی) /۳۱۰۰۰ (فقط مسیحی)

مصر/۴۸۷۰۰۰۰۰ (فقط سنی) / ۳۰۵۰۰۰۰

اتیوپی/۱۵۳۵۰۰۰۰ (اکثرا سنی) / ۳۳۵۵۰۰۰۰

فیجی/۵۷۰۰۰ (جمع) / ۶۷۷۰۰۰

فرانسه/۱۶۸۰۰۰۰ (جمع) / ۵۴۴۳۰۰۰۰

گامبیا/۷۹۷۰۰۰ (اکثرا سنی) / ۳۸۰۰۰

نوار غزه/۵۸۲۰۰۰ (اکثرا سنی) / ۶۰۰۰

آلمان غربی (قبل از ادغام) /۱۴۷۰۰۰۰ (جمع) / ۵۹۶۶۰۰۰۰

غنا/۲۲۹۰۰۰۰ (جمع) / ۱۲۲۸۰۰۰۰

یونان/۱۵۰۰۰۰ (جمع) / ۹۹۴۰۰۰۰

گینه/۵۷۰۰۰۰۰ (جمع) / ۱۰۱۰۰۰۰

گینه بیسائو/۲۹۰۰۰۰ (جمع) / ۶۷۰۰۰۰

گویان/۶۶۰۰۰ (جمع) / ۶۸۸۰۰۰

هند/۹۲۱۱۰۰۰۰ (جمع) / ۶۹۹۷۰۰۰۰۰

اندونزی/۱۵۳۳۹۰۰۰۰ (جمع) / ۲۳۱۶۰۰۰۰

ایران/۴۲۴۰۰۰۰/۴۹۴۴۰۰۰۰/ ۶۴۰۰۰۰

عراق/۵۹۴۰۰۰۰/۱۰۷۹۰۰۰۰/ ۵۲۰۰۰۰

اسرائیل/۶۳۰۰۰۰ (اکثرا سنی) / ۳۹۴۰۰۰۰

اردن/۲۸۴۰۰۰۰ (سنی) / ۲۲۰۰۰۰

کنیا/۱۴۱۰۰۰۰ (جمع) / ۲۲۱۰۰۰۰۰

کویت/۹۲۰۰۰۰/۶۱۰۰۰۰/ ۵۱۰۰۰۰

لبنان/۱۳۷۰۰۰۰/۶۱۰۰۰۰/۹۳۰۰۰۰ (شامل ۲۰۰۰۰۰نفر دروز)

لیبریا/۳۵۰۰۰۰ (جمع) / ۲۱۶۰۰۰۰

لیبی/۳۹۶۰۰۰۰ (سنی) / ۱۲۰۰۰۰

مالاوی/۱۳۸۰۰۰۰ (جمع) / ۷۱۳۰۰۰۰

مالزی/۹۲۲۰۰۰۰ (جمع) / ۸۲۰۰۰۰۰

مالدیو/۲۰۹۰۰۰ (سنی)

مالی/۷۱۲۰۰۰۰ (جمع) / ۷۹۰۰۰۰

موریتانی/۱۹۳۰۰۰۰ (سنی) / ۱۰۰۰۰

موریس/۱۴۰۰۰۰ (جمع) / ۹۲۰۰۰۰

مایوت/۷۶۰۰۰ (سنی) / ۲۰۰۰

مراکش/۲۴۲۱۰۰۰۰ (اکثرا سنی) / ۳۲۰۰۰۰

موزامبیک/۱۹۹۰۰۰۰/ ۱۳۳۰۰۰۰۰

میانمار (برمه سابق) /۱۵۶۰۰۰۰ (جمع) / ۳۹۲۵۰۰۰۰

نپال/۵۰۰۰۰۰ (جمع) / ۱۷۹۵۰۰۰۰

نیجر/۵۷۲۰۰۰۰ (سنی) / ۱۴۳۰۰۰۰

نیجریه/۵۲۱۹۰۰۰۰ (جمع) / ۶۳۷۷۰۰۰۰

عمان/۱۲۲۰۰۰۰ (جمع) / ۱۹۰۰۰۰

پاکستان/۱۱۵۰۲۰۰۰۰ (اکثرا سنی) / ۳۸۰۰۰۰۰

فیلیپین/۲۵۸۰۰۰۰ (جمع) / ۵۷۳۳۰۰۰۰

قطر/۳۹۵۰۰۰ (اکثرا سنی) / ۳۲۰۰۰

رواندا/۶۳۰۰۰۰۰ (جمع) / ۶۳۶۰۰۰۰

عربستان سعودی/۱۳۴۳۰۰۰۰ (سنی) / ۱۶۰۰۰۰

سنگال/۶۷۳۰۰۰۰ (سنی) / ۶۷۰۰۰۰

سیرالئون/۱۵۶۰۰۰۰ (سنی) / ۲۳۹۷۰۰۰

سنگاپور/۴۲۸۰۰۰ (جمع) / ۲۲۴۶۰۰۰

سومالی/۷۳۲۴۰۰۰ (سنی) / ۱۴۰۰۰

افریقای جنوبی/۴۱۰۰۰۰ (جمع) / ۲۹۸۳۰۰۰۰

سری‌لانکا/۱۲۷۰۰۰۰ (جمع) / ۱۵۵۸۰۰۰۰

سودان/۱۹۹۱۰۰۰۰ (سنی) / ۷۳۶۰۰۰۰

سورینام/۸۵۰۰۰ (جمع) / ۳۵۰۰۰۰

سوریه/۱۰۵۰۰۰۰۰ (اکثرا سنی) / ۱۲۳۰۰۰۰

تانزانیا/۷۸۳۰۰۰۰ (جمع) / ۱۵۹۰۰۰۰۰

تایلند/۲۱۲۰۰۰۰ (جمع) / ۵۳۱۶۰۰۰۰

توگو/۴۴۰۰۰۰ (سنی) / ۳۱۸۰۰۰۰

تونس/۷۹۳۰۰۰۰ (سنی) / ۵۰۰۰۰

ترکیه/۵۵۱۰۰۰۰۰ (سنی) / ۴۴۰۰۰۰

اوگاندا/۱۰۹۰۰۰۰ (اکثرا سنی) / ۱۵۳۶۰۰۰۰

اتحاد شوروی سابق/۳۴۳۳۰۰۰۰ (جمع) / ۲۵۳۴۷۰۰۰۰

امارات متحده عربی/۱۴۶۰۰۰۰/۲۹۰۰۰۰/ ۷۰۰۰۰

انگلیس/۸۰۰۰۰ (جمع) / ۵۶۴۲۰۰۰۰

امریکا/۴۷۳۰۰۰۰ (جمع) / ۲۴۴۰۵۰۰۰۰

ساحل غربی رود اردن/۷۱۰۰۰۰ (اکثرا سنی) ۱۸۰۰۰۰

صحرای غربی (افریقا) /۱۹۵۰۰۰ (اکثرا سنی)

یمن جنوبی (قبل از وحدت) /۲۳۹۴۰۰۰ (اکثرا سنی) / ۱۲۰۰۰۰

یمن شمالی (قبل از وحدت) /۵۳۰۰۰۰۰/ ۳۵۳۰۰۰۰

یوگسلاوی (قبل از تقسیم) /۲۴۷۰۰۰۰ (جمع) / ۲۱۲۴۰۰۰۰

البته این ارقام کاملا دقیق و قطعی نیستند، و در موارد متفاوت منابع دیگر ارقام کما بیش متفاوتی به دست داده‌اند؛ برای مثال، درباره عده شیعیان، اهل تسنن، و دروزیهای لبنان در سال ۱۹۷۵ م/۱۳۵۴ ش و اوایل دهه ۱۹۸۰ م/۱۳۶۰ ش، از سوی برخی منابع محلی به ترتیب دو گروه ارقام ۹۷۰۰۰۰، ۶۹۰۰۰۰، ۳۴۸۰۰۰، ۱۱۰۰۰۰۰، ۷۵۰۰۰۰، و ۰۰۰، ۲۰۰ نفر اعلام شده بوده است (موجان مؤمن، ۲۶۸) قطع نظر از این که به هر حال، می‌توان دروزیها را جزو شیعیان اسماعیلی، و مآلا جزو شیعیان به معنای

موسع تلقی کرد (فرهنگ ادیان، ۱۱۲). بنابر آمار فوق، تنها رقم کل شیعیان کشورهای ایران و عراق و کویت و لبنان و بحرین (با احتساب حدود ۳۰۰۰۰۰ نفر دروزهای لبنان) به ۶۷۹۵۰۰۰۰ نفر سر می‌زده است، در حالی که شیعیان بسیاری از کشورهای مسلمان دیگر، مثل ترکیه، آلبانی، اتیوپی، عربستان سعودی، سوریه، یمن، یا فرانسه و شوروی (سابق) و چین کمونیست و امریکا و انگلیس، و یا مهمتر از همه اینها هند و پاکستان و افریقای شرقی محاسبه نشده‌اند. امروز شمار شیعیان به ویژه در ایران و عراق و شبه قاره هند و پاکستان و یمن چشمگیر است، اما شمار معتنابهی از شیعیان نیز در ترکیه و سوریه و لبنان و سواحل شرقی افریقا و نواحی شرقی جزیرهٔ العرب زندگی می‌کنند (فرهنگ ادیان، ۲۹۶؛ خاورمیانه و شمال افریقا ۱۹۹۰، ۱۱). در مجموع، امروزه عده شیعیان بالغ بر ۲۰ درصد کل عده مسلمانان جهان را تشکیل می‌دهد، و روی هم رفته دست کم به دویست میلیون نفر بالغ می‌شود (خاورمیانه و شمال افریقا، ۱۹۹۰، ۱۱). البته منابع شیعی نسبت عده شیعیان به کل عده مسلمین جهان را تا یک سوم یا ۳۰ درصد نیز دانسته‌اند (تاریخ الشیعهٔ، مظفر، ۲۷۲). مرحوم سید محسن امین عاملی در اعیان الشیعهٔ (که در سال ۱۳۱۴ ش تألیف کرده بود) عده کل شیعیان جهان را به طور کلی بالغ بر ۷۵ میلیون دانسته است (اعیان الشیعهٔ، ۱/۲۶). از نقطه نظر تاریخی، کسانی همچون محمد جواد مغنیه علت کم یا زیاد شدن (یا در واقع، کم یا زیاد نمودن) عده شیعیان یا اهل تسنن را در سرزمینهای مختلف اسلامی، همانا استیلای خاندانهای حکومتگر (بویژه متعصب‌تر) شیعی یا سنی دانسته‌اند (الشیعهٔ و التشیع، ۲۱۲). ولو آن که این نظر را کما بیش مبالغه‌آمیز بدانیم، منکر این نکته نمی‌توانیم شد که اقتدار سیاسی تشیع به هر حال به نحوی با توجه جدی (اگر چه به تشبه و تقرب) به این مذهب متناسب بوده است. شاهد نیرومند این مدعا این اعتراف هانس مولر، استاد دانشگاه فرایبورگ آلمان (به عنوان نماینده و نمونه یک نوع رویکرد) است که تا زمان وقوع انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۹۷۸ م/۱۳۵۷ ش، که اساسا بر مفاهیم و اصول و اندیشه‌های شیعی متکی و مبتنی و به استفاده از نمادهای شیعی مستظهر بود، همه غربیان و حتی شرق شناسان ایشان، تنها وجه سنی اسلام را می‌شناختند و به هر حال تنها به وجه سنی اسلام توجه داشتند (بازشناسی تشیع، ۸۵). یوزف شاخت در مقدمه کتاب میراث اسلام (ص ۸) صریحا گفته است که مراد از «اسلام» در این کتاب همانا اسلام سنی بوده است. «مرکز مطالعات عالی آسیا و افریقای جدید در پاریس، که خریطه انتشار مسلمانان در جهان را بر اساس آمارهای سال ۱۹۸۳ م/۱۳۶۲ ش بانک جهانی تهیه و منتشر کرده، عده و نسبت شیعیان کشورهای مختلف جهان را (که دارای سکنه شیعه قابل توجهی بوده‌اند) نسبت به کل عده مسلمین ساکن آن کشورها در اوایل دهه ۱۹۸۰ م/۱۳۶۰ ش (گاهی تخمینا) محاسبه و اعلام کرده است (ص ۱۷). جز در مورد معدودی از کشورهای مسلمان که آمارهای تفصیلی دقیقی (یا بالنسبهٔ دقیق‌تری) در مورد عده پیروان مذاهب مختلف مردم‌شان تهیه و منتشر می‌کرده‌اند، تحدید و برآورد عده شیعیان بسیاری از این کشورها امری بسیار مشکل بوده، و گاهی در همان حد تخمین اجمالی فایده داشته و اطمینان‌بخش بوده‌اند.

کشورها/عده مسلمین/عده شیعیان/نسبت شیعیان به کل مسلمین

افغانستان/۱۶۱۸۵۰۰۰/۳۲۶۹۰۰۰/۲۰.۲درصد

اسرائیل/۵۶۶۰۰۰/۵۲۶۰۰ (دروزیها) /۹.۳ درصد (یا ۱.۳ درصد کل سکنه)

اتحاد شوروی (سابق) /۴۴۶۱۸۰۰۰/۹۱۰۲۰۰۰/۲۰.۴ درصد

امارات متحده عربی/۱۰۰۳۰۰۰/۱۶۳۰۰۰/۱۶.۳ درصد

ایران/۳۹۲۹۳۰۰۰/۳۵۳۶۳۰۰۰/۹۰ درصد

بحرین/۳۴۶۰۰۰/۱۸۰۰۰۰/۵۲ درصد

پاکستان/۲۰.۶/۱۶۸۸۵۰۰۰/۸۱۹۶۶۰۰۰ درصد

ترکیه/۲۰.۴/۹۱۰۲۰۰۰/۴۴۶۱۸۰۰۰درصد

سوریه/۱۸/۱۴۵۸۰۰۰/۸۱۰۳۰۰۰ درصد شامل ۱۰۴۱۰۰۰ علوی که ۷۲ درصدشان شیعیان سوریه را تشکیل می‌دهند، ۲۷۹۰۰۰ دروزی)

عربستان سعودی/۳.۱۵/۲۷۸۰۰۰/۸۸۳۹۰۰۰ درصد

عراق/۵۱/۶۵۶۰۰۰۰/۱۲۸۶۴۰۰۰ درصد

عمان/۷۰/۶۴۳۰۰۰/۹۱۹۰۰۰ درصد

قطر/۱۵/۳۵۰۰۰/۲۳۶۰۰۰ درصد

کویت/۳۲.۲/۴۳۸۰۰۰/۱۳۶۱۰۰۰ درصد

لبنان/۴۴/۶۰۹۰۰۰/۱۳۸۵۰۰۰ درصد (منهای ۱۹۴۰۰۰ دروزی که خود ۱۴ درصد کل سکنه این کشور را تشکیل می‌دهند)

هند/۲۰.۸/۱۷۰۷۲۰۰۰/۸۲۰۸۰۰۰۰ درصد

یمن شمالی (قبل از وحدت) /۴۰.۴/۲۸۸۷۰۰۰/۷۱۴۸۰۰۰ درصد

مقایسه این ارقام با ارقامی که از سالنامه بریتانیکا، ۱۹۹۰ نقل شد، قطع نظر از افزایش طبیعی‌ای که مولود نرخ رشدهای بسیار بالای متعلق به مسلمین (تا حدود ۵/۳ و گاهی ۴ درصد) است، در عین حال حاکی از تفاوت تخمینها و تلقی‌ها نیز هست. مقایسه این آمارها با آنچه در اطلس فرهنگی اسلام (ص ۲۶۷ ۲۷۱)، یا اطلس کیمبریج خاورمیانه و شمال افریقا (ص ۳۸)، یا تاریخ الشیعه مرحوم شیخ محمد حسین مظفر، و یا بالاخره الشیعه و التشیع محمد جواد مغنیه (ص ۲۱۲ ۲۲۶) درباره عده مسلمین و شیعیان کشورهای مختلف عرضه شده است، مؤید این مدعا است. به هر حال، به قول جان چیتهام در اطلس کیمبریج خاورمیانه و شمال افریقا، «آمارها و ارقام عده پیروان مذاهب مختلف در خاورمیانه و شمال افریقا جدلی الطرفین است و ...» (ص ۳۹)، یا علی ای حال، دریغ است که یکی از اخیرترین ارقام و تخمینها درباره عده شیعیان امامی یا اثنی عشری و نسبت عده آنان به عده کل جمعیت کشورهای مختلف (به علاوه عده کل مسلمین این کشورها) بر اساس دایرهٔ المعارف مسیحی جهان (World Christian، Encyclopaedia)، در سال ۱۹۸۰ م/۱۳۵۹ ش در اینجا نقل نشود:

کشورها/کل جمعیت/کل عده مسلمین/عده شیعیان امامی/نسبت عده شیعیان امامی به کل جمعیت

ایران/۸۸.۳/۳۴۰۰۰۰۰۰/۳۷۶۹۴۳۰۰/۳۸۴۹۲۰۰۰ درصد

عراق/۵۷.۱/۷۵۰۰۰۰۰/۱۲۵۸۹۰۰۰/۱۳۱۴۵۰۰۰ درصد

بحرین/۵۴.۴/۱۶۰۰۰۰/۲۷۹۳۱۰/۲۹۴۰۰۰ درصد

لبنان/۲۹.۸/۱۰۰۰۰۰۰/۲۰۰۰۰۰۰/۳۳۶۰۰۰۰ درصد

کویت/۱۸.۸/۲۷۰۰۰۰/۱۳۶۸۶۰۰/۱۴۳۹۰۰۰ درصد

پاکستان/۱۴.۵/۱۲۰۰۰۰۰۰/۸۰۳۲۰۳۵۰/۸۲۹۵۲۰۰۰ درصد

افغانستان/۵.۹/۱۳۰۰۰۰۰/۲۱۸۸۵۲۸۰/۲۲۰۳۸۰۰۰ درصد

ترکیه/۳.۳/۱۵۰۰۰۰۰/۴۵۰۱۸۰۰۰/۴۵۳۶۳۰۰۰ درصد

عربستان سعودی/۲.۳/۲۵۰۰۰۰/۱۰۷۶۸۰۰۰/۱۰۹۰۰۰۰۰ درصد

هند/۱.۸/۱۰۰۰۰۰۰۰/۸۰۵۴۰۰۰۰/۵۴۷۱۲۳۰۰۰ درصد

شوروی (سابق) /۱.۵/۴۰۰۰۰۰۰/۳۰۲۹۷۰۰۰/۲۶۸۱۱۵۰۰۰ درصد

سوریه/۰.۶/۵۰۰۰۰/۷۶۴۵۸۵۰/۸۵۳۶۰۰۰ درصد

سایر کشورهای آسیا/ ۳۰۰۰۰۰

قاره امریکا/ ۲۷۰۰۰۰

اروپا/ ۱۰۰۰۰۰

قاره افریقا/ ۴۰۰۰۰

استرالیا/ ۱۰۰۰۰

کل کشورهای جهان/۱.۷/۷۲۷۵۰۰۰۰/۷۲۳۰۰۰۰۰۰/۴۳۷۴۰۰۰۰۰۰ درصد

بحث تفصیلی درباره شیعیان کشورها و سرزمینهای مختلف مسلمانان و غیر مسلمان جهان را به مقالات مستقل مربوط به خود آن کشورها و سرزمینها موکول می‌کنیم. در اینجا شاید همین اندازه کافی باشد که بگوییم پراکندگی جغرافیایی تشیع در جهان امروز همچنان با آنچه که در قرن اول هجری قمری شکل گرفته و تثبیت گردیده بوده، مطابقت دارد (اطلس کیمبریج خاورمیانه و شمال افریقا، ۳۹). این جغرافیای تاریخی تشیع عمدتا با گرایش کلی آمارها و ارقامی که در مورد سرزمینهای مختلف مسلمان ذکر شد، مطابق است؛ طرحی کلی از این جغرافیای تاریخی، یا پراکندگی جغرافیایی در جهان امروز، در اطلس تاریخی ادیان ویراسته مرحوم اسماعیل فاروقی عرضه شده است (۲۶۱).

منابع

به جز آنچه در متن آمده است، الشیعه فی مصر، عثمان مرغی، ۴۷ ۵۹؛

Muslim Minorities in ؛The World. (ed) ۱۹۰۶ ؛s Living Religions، Robert Hume، ۱۹۵۹'، ۱۹۸۴.«

The Panguin Dictionary، john R.Hinnells (and ؛ the World today، M،Ali Kettani ۱۹۸۶

Middle East and ؛others eds) Legacy of Islam، joseph schacht and Bosworth C.E. ۱۹۷۹

The Muhmmadan World today، S.M.zwemer 'Faruqi and David E. ؛ north Africa ۱۹۹۰

؛Historial Atlas of the Religions، al i Islam، Moojan Momen، ۱۹۸۵ ؛north ۱۹۷۴ Faruqi، ۱۹۸۶

؛Britannica World Data، ۱۹۹۰ ؛Atlas of World populatoin History، Colin McEveday، ۱۹۸۰

cultural Atlas of ؛ The Cambridge Atlas of the Middle East and of World Africa، ۱۹۸۷

« Islam، Ismael Ragi World al' An Introduction to shi

کتاب: دایرة المعارف تشیع، ج ۴، ص ۳۹۵

نویسنده: مرتضی اسعدی

ویژگی‌ها و منابع مذهب شیعه

ویژگی‌ها و منابع مذهب شیعه

تشیع به مثابه یک مکتب عقیدتی در اسلام، گرایشی خاص بر اساس یک سلسله نظرات و تحلیلات کلامی و تاریخی است. حدیث «ثقلین» که وسیله محدثان شیعی و سنی از پیامبر روایت‌شده و وی بر اساس آن مسلمانان را پس از خود به پیروی از قرآن و خاندان خویش فرا خوانده بود همراه تعدادی دیگر از روایات نبوی، ریشه اصلی این گرایش را که بعدا با استدلالات کلامی و فلسفی و تاریخی تقویت گردید تشکیل می‌داد.

در مباحث مذهبی، مکتب شیعی نظرات خود را عموما از رهنمودهای بزرگان و ائمه اهل بیت پیامبر الهام گرفته است. اختلاف اصلی دو مکتب فقهی سنی و شیعی در کیفیت تلقی سنت نبوی و منابع فقه است. اهل سنت، حدیث نبوی را از طریق صحابه پیامبر اخذ نموده‌اند در حالی که شیعه این حدیث را از طریق خاندان وی به دست‌آورده است. از سوی دیگر مذاهب فقهی اهل سنت دنباله رو نظرات فقهی چند تن از فقهاء مدینه و عراق‌اند لیکن مذاهب فقهی شیعی تابع نظرات امامان اهل بیت هستند که از آن میان مکتب شیعی دوازده امامی که عمده‌ترین نحله شیعی است از آراء امامان دوازده گانه مشهور خود به خصوص امام ششم ابو عبد الله جعفر بن محمد الصادق پیروی می‌کند و به همین جهت‌به «جعفری» نیز شهرت دارد. قرآن، حدیث، اجماع و عقل منابع فقه شیعه را تشکیل می‌دهند (۱):

قرآن در همین شکل و مفاد ظاهری خود حجت، و شکل دهنده روح حاکم بر فقه شیعی است.

حدیث‌یعنی گفتار و کردار و تقریر پیامبر یا امام، باید با وسائط موثق و معتبر رسیده باشد که البته در این مورد وضع مذهبی راوی تاثیری ندارد. حدیثی که وسیله یک غیر شیعی راستگو نقل شده باشد به همان اندازه معتبر و مورد عمل است که حدیث‌شیعی راستگو.

اجماع یعنی وحدت نظر همه دانشمندان شیعی در یک موضوع، به خودی خود حجت نیست لیکن گاه به تفصیلی که در کتابهای اصول فقه هست از راه آن «سنت» به اثبات می‌رسد.

مراد از عقل به عنوان یک منبع برای حقوق شیعی (۲) حکم قطعی عقل مجرد انسانی است چنان که در خوبی عدالت و بدی ستم (۳). در تعالیم اسلامی قاعده‌ای است که به مقتضای آن هر آنچه عقل بدان حکم کند شرع نیز برابر آن حکم خواهد نمود و از این رو، در این گونه موارد بر حکم این قاعده که «قاعده ملازمه» خوانده می‌شود حکم شرعی از حکم عقلی ناشی و استنتاج خواهد شد (۴). تلازم میان وجوب چیزی با وجوب مقدمات آن، یا میان امر به چیزی با نهی از ضد آن، همچنین این که امر و نهی در یک مورد نمی‌تواند جمع شود (که همه از مسائل علم اصول فقه و منشاء آثار و احکام فقهی است) همه از قبیل همین احکام عقلی است.

از این میان، منبع دوم یعنی احادیث وارده از پیامبر و امامان اهل بیت که مهم‌ترین منبع فقهی شیعی است در مجامیعی خاص گردآوری شده که مشهورترین آنها که مرجع فقهاء است عبارت است از:

۱) کتاب الکافی، از محمد بن یعقوب کلینی (م ۳۲۹)

۲) کتاب من لا یحضره الفقیه، از محمد بن علی بن بابویه قمی، صدوق (م ۳۸۱).

۳) تهذیب الاحکام، از محمد بن حسن طوسی، شیخ الطائفه (م ۴۶۰).

۴) الاستبصار، از همو.

۵) الوافی، از محمد محسن فیض کاشانی (م ۱۰۹۰).

۶) وسائل الشیعه، از محمد بن حسن حر عاملی (م ۱۱۰۴).

۷) بحار الانوار، از محمد باقر بن محمد تقی مجلسی (م ۱۱۱۰).

۸) مستدرک الوسائل، از حسین بن محمد تقی نوری (م. ۱۳۲۰).

از این جمله، چهار کتاب نخست‌به عنوان «کتب اربعه» شناخته شده و در فن حدیث‌شیعی از اهمیتی همانند «صحاح ستهٔ» نسبت‌به مجامیع حدیثی اهل سنت‌برخوردار است. متداول‌ترین کتاب از فهرست‌بالا در مراجعات فقهی، کتاب وسائل الشیعه است که جامع احادیث چهار کتاب نخست (کتب اربعه) و بسیاری از کتابهای حدیث دیگر است و چون منحصر به روایاتی است که در مباحث فقهی رسیده است کتاب دستی برای مراجعه هر فقیهی است.

استناد به روایات این مجامیع تابع وجود شرایط خاصی است (۵). وثاقت و راستگویی همه راویان سلسله سندیک حدیث‌باید به ثبوت رسیده باشد. دانشی خاص به نام علم رجال که درباره روات حدیث و شرح حال آنان بحث می‌کند متکفل این کار است. احادیث از نظر مقدار اعتبار و سندیت‌بر اساس ضوابط مخصوصی که در علمی دیگر به نام علم درایه مورد بحث قرار گرفته‌است‌به انواع ورده‌های مختلفی تقسیم می‌شود و بر همین اساس، بسیاری از روایات متون ذکر شده از نظر فقهاء ضعیف و غیر قابل استناد است.

پی‌نوشتها

۱. منابع مشترک فقه مذاهب چهارگانه اهل سنت عبارتند از: قرآن، سنت، اجماع و قیاس. برخی از مذاهب مزبور پاره‌ای منابع دیگر را نیز به این لیست افزوده‌اند (زرقاء ۱: ۳۱ و ۴۷/عبد الوهاب خلاف، علم اصول الفقه: ۲۲) مقصود از قیاس سرایت دادن حکم یک موضوع است‌به موضوع مشابه بر اساس کشف و استنتاج احتمالی علت، بدون دستیابی بر علت واقعی و قطعی حکم. این کار برابر است‌با «تمثیل» منطقی که در استدلالات عقلی و فلسفی آن را حجت نمیدانند با «قیاس» منطقی که کشف قطعی علت، و در استدلالات عقلی معتبر و حجت است. قیاس به خاطر آن که دلیلی قطع آور نیست در اصول فقه شیعه به صورت یک منبع فقه شناخته نمی‌شود.

۲. پس از این خواهیم دید که عقل در حقوق شیعی همچنین به عنوان ابزار فکر، اساس کار و مورد استفاده است که البته مقصود از عقل در این مورد، استدلال عقلی و شیوه تحلیل منطقی است.

۳. ببینید محقق حلی، المعتبر: ۶/شهید اول، ذکری: ۵/همو، قواعد: ۲۵/مقداد، التنقیح الرائع: ۲ پ - ۳ و/صاحب مدارک، هدایهٔ الطالبین: ۷ ر - ۱۱ ر/قطیفی، کشف الفوائد: ۱۳۰.

۴. برخی دانشمندان متاخر شیعی معتقدند که عقل یک منبع بالقوه برای فقه شیعی است نه یک منبع بالفعل، به این معنی که اگر چه بر اساس ضوابط علم اصول فقه عقل به تنهایی می‌توانند حکمی فقهی را کشف کند و ما را به یکی از احکام و تکالیف مذهبی راهنمایی نماید لیکن این مطلب عملا در هیچ موردی اتفاق نیافتاده و تمامی احکام شرعی که بر اساس احکام قطعی عقل مجرد انسانی قابل کشف است در همان حال در قرآن و سنت، مورد راهنمایی قرار گرفته و با دلیل شرعی (سمعی) بیان شده است (ببینید محمد باقر الصدر، الفتاوی الواضحه ۱: ۹۸)

۵. ببنید شهید دوم، الدرایهٔ: ۶۲ - ۸۱/ابو القاسم بن حسن یزدی ۱: ۴۴ - ۶۱.

کتاب: زمین در فقه اسلامی

نویسنده: حسین مدرسی طباطبایی

فقهاء و کتب فقهی شیعه

آغاز تـدوین و تعلیم فقه در میان شـیعیان را می‌توان درست بعـد از رحلت پیامبر اکرم (ص) دانست، و در زمان امام باقر و امام صادق علیهما السـلام به اوج شـکوفایی خود رسیده، و بعد از آن تا به امروز همچنان دارای رونق و گسترش است. گوشه‌هائی از حیات فقهی شیعه را در کتاب «موسوعه طبقات الفقهاء» بیان کردیم.

روش تدوین و تالیف کتب فقهی شیعه

الف) تدوین فقه از طریق بیان روایات همراه با ذکر اسانید

این روش در زمـان ائمه علیهم السـلام مخصوصـا زمـان امـام باقر (ع) و امام صادق (ع) تا اواسط قرن سوم ادامه داشت، در این روش فقه بصورت بیـان روایـات معصومین (ع) همراه بـا اسانیـد بوده است و اجتهـاد در این دوره در واقع بمعنای تمییز روایت صحیح از غیر صحیح، و تبویب احادیث بر اساس ابواب فقه بوده است.

بعضی از کتب فقهی که به این روش تدوین شده‌اند عبارتند از:

۱ کتـاب «الصـلاهٔ» تـالیف «حریز بن عبـدالله سجسـتانی» از فقهـاء اواخر قرن دوم. نجاشـی دربـاره این کتـاب می‌گویـد: «کتاب بزرگی است که منبع فقهی برای شـیعیان آن دوره بوده است و بزرگانی از فقهاء شـیعه مثل «حماد بن عیسی جهمی» (۱۱۹۲۰۹ ه) تمامی آن را از حفظ داشتند. (نجاشی، رجال ۱/۳۴۰ رقم ۳۷۳)

۲ کتاب «یوم و لیله» تالیف «یونس بن عبدالرحمن موسی ال یقطین» (متوفای ۲۰۸ ه) از بزرگان شیعه که امام رضا (ع) او را در علم و فتوی به مردم معرفی می‌نمود ابو هـاشم داود بن قـاسم جعفری می‌گویـد: کتـاب «یوم و لیله» یونس را خـدمت امـام ابی محمد عسگری (ع) عرضه نمودم امام (ع) فرمود: خداوند برای هر حرفی از این کتاب نوری به او (یونس) داده است.

یونس بن عبدالرحمن بیش از ۳۰ کتاب تالیف نموده است.

(نجاشی، رجال ۲/۴۲۰ فهرست، شیخ، ۲۱۱ رقم ۸۲۰)

ب) تدوین متون فقهی بدون ذکر اسانید

این روش در قرن چهـارم بروز و ظهـور داشـته است؛ در این روش مسائـل و احکـام فرعی به لفظ خـود احـادیث بوده هر چند اسانید و ناقلین احادیث ذکر نمی‌شد

نمونه‌هایی از کتب فقهی این روش:

۱ کتـاب «الفقه الرضـوی» در مـورد مؤلف او تردیـد وجود دارد که آیـا «محمـد بن علی شـلمغانی» معروف به «ابن ابی العزاقر» (مقتول در سال ۳۲۲ ه) است، یا «علی بن حسین بن بابویه قمی» پدر شیخ صدوق (متوفای ۳۲۹ ه) است.

علی ای حـال مولف این کتـاب بـا آشـنائی به متون روایـات و مطلق و مقیـده و عـام و خاص آن، فروعات فقهی را عینا به لفظ روایات آورده بدون اینکه بیان کند اینها همان احادیث هستند

۲ کتاب «مقنع» تالیف شیخ صدوق «محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی» (۳۰۶۳۸۱) شیخ صدوق نزدیک به دویست تالیف

در حدیث، فقه و کلام دارد.
۳ کتاب «النهایه» تالیف «محمد بن حسن بن علی طوسی» (۳۸۵۴۶۰ ه) شیخ طوسی رهبر شیعیان عصر خود و جانشین «سید مرتضی» و موسس حوزه علمیه نجف اشرف و دارای تالیفات زیادی در حدیث، فقه، کلام و ادعیه است. شهرت شیخ طوسی نیاز به تعریف ندارد.

ج) روش نو در بیان مسائل فقهی

از قرن چهارم و پنجم به جهت پدید آمدن حوادث جدید و فقدان نص صریح در این موارد، فقها تلاش کردند تا فقه را به روش استنباطی تدوین نمایند یعنی اولاـ قواعد کلی را از روایات بدست آورند و ثانیا فروعات جزئی را از آنها استنباط و استخراج کنند.

نمونه‌هایی از کتب فقهی این روش

۱ کتاب «المتمسک بحبل ال الرسول» تالیف «حسن بن علی بن ابی عقیل عمانی» (متوفای حوالی ۳۲۹ه). ظاهرا این کتاب تا قرن هشتم موجود بوده، چون «علامه حلی» آراء و نظرات او را در کتاب «مختلف الشیعه» نقل می‌کند.
۲ کتاب «تهذیب الشیعه لاحکام الشریعۀ» تالیف «محمد بن احمد بن جنید ابی علی اسکافی» (متوفای ۳۸۱ ه). شیخ طوسی در تمجید از این کتاب می‌گوید: «کتاب عظیمی است و مشتمل بر بیست جزء است» نجاشی در مورد مقام و منزلت مؤلف می‌گوید: «او از اصحاب امامیه، ثقه جلیل القدر و دارای مصنفات زیادی است.
تا اینجا روشهای سه گانه در تدوین فقه شیعه را بیان کردیم. اکنون نمونه‌هائی از جوامع و متون فقهی از قرن چهارم تا قرن چهاردهم را بطور اجمال معرفی می‌کنیم.

نمونه‌هائی از جوامع فقهی شیعه

۱ کتاب «مبسوط» تالیف شیخ الطائفه «ابی جعفر محمد بن حسن بن علی طوسی» (۳۸۵۴۶۰) این کتاب در واقع رد ایرادات بر فقه شیعه است که می‌گویند: «فقه شیعه بلحاظ اینکه قیاس و استحسان و سایر ظنون را حجت نمی‌داند، لذا توان استنباط احکام غیر منصوصه را ندارد و فقه غیر اجتهادی است و فقط نقل روایات است».
شیخ در این کتاب اولا: اثبات می‌کند نصوص شیعه در احکام فقهی از نصوص اهل سنت بیشتر است و ثانیا از همین نصوص می‌توان احکام غیر منصوصه را استنباط نمود بدون اینکه احتیاجی به معیارهایی که هیچ دلیل شرعی بر حجیت آنها نداریم، داشته باشیم و لذا شیخ متعرض متفرعات زیادی که در نصوص نیامده می‌شود. این کتاب در ۸ جلد به چاپ رسیده است.
۲ کتاب «مهذب» تالیف «سعد الدین ابی القاسم عبد العزیز بن براج طرابلسی» (۴۰۰۴۸۱ ه). مولف، این کتاب را بعد از اینکه سالیان درازی در منصب قضاوت بوده تالیف نمود؛ و لذا مشتمل بر مسائلی است که خودش در ایام قضاوت بدان مبتلی بوده است. این کتاب در دو جلد به چاپ رسیده است.
۳ کتاب «غنیۀ النزوع الی علمی الاصول و الفروع» تالیف «سید حمزۀ بن علی بن زهره حلبی» (۵۱۱۵۸۵).
مباحث این کتاب بر حول سه محور است:

الف): «فقه اکبر» که مسائل مهم کلامی را مطرح می کند.
ب) «اصول فقه» قواعد اصولی که از آنها احکام شرعیه استنباط می‌شود.
ج) «فروع» و از این جهت یک دوره فقه استدلالی مشتمل بر تمام ابواب فقه است. این کتاب اخیرا با مقدمه‌ای از آیت الله سبحانی چاپ شده است.

۴ کتاب «السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی» تالیف «ابی جعفر محمد بن منصور بن احمد بن ادریس حلی» (۵۴۳۵۹۸ه).
اهمیت این کتاب در باز نمودن باب اجتهاد است که بعد از شیخ طوسی تا زمان مؤلف تقریبا بسته بوده است. ابن ادریس فقهای جدیدی را در حرکت فقهی اجتهادی به روی فقها گشوده است.

۵ کتاب «المعتبر» تالیف «محقق نجم الدین جعفر بن حسن» معروف به «محقق حلی» (۶۰۷۶۷۶). این کتاب از تعمق، دقت نظر و قوت استدلال خوبی برخوردار است. گرچه تمام ابواب فقه را ندارد و تا کتاب حج جلوتر نرفته است.

۶ «تذکرة الفقهاء» تالیف «حسن بن یوسف بن مطهر اسدی حلی» معروف به «علامه حلی» (۶۴۸۷۲۶). مؤلف این کتاب، دوره‌های فقهی بزرگی نوشته، مهمترین آنها از نظر استدلال و بحث همین کتاب است، آنچه امروزه از این کتاب به دستمان رسیده تا اواخر کتاب نکاح است. و حقیقتا ثروت علمی فقهی غنی هست و مثل آن در متقدمین و متاخرین دیده نشده است، این کتاب به روش فقه مقارن نگارش یافته است.

۷ «مسالک الافهام فی شرح شرایع الاسلام» تالیف «زین الدین الجبعی العاملی» معروف به «شهید ثانی» (۹۱۱۹۶۶). این کتاب شرح کتاب «شرایع الاسلام» محقق حلی است. از ویژگیهای این کتاب دقت همراه با اختصار آن است. و نشان دهنده اطلاعات گسترده، مؤلف از علوم اسلامی بخصوص حدیث، رجال، هیئت و ریاضیات است، و اگر بگوئیم مثل این کتاب هنوز تالیف نشده است غلو نکرده‌ایم. و اخیرا در ۲۰ جلد به چاپ رسیده است.

۸ کتاب «مجمع الفائده و البرهان» تالیف «احمد بن محمد اردبیلی» معروف به «مقدس اردبیلی» (متوفای ۹۹۳ ه). از ویژگیهای این کتاب، طرح نظرات جدید و خدشه در بعضی اجماعات و اسانید بعضی روایات است. و اخیرا در ۱۴ جلد چاپ شده است تصنیف دیگر مؤلف کتاب «زبدة البیان فی تفسیر آیات الاحکام» است.

۹ کتاب «کشف اللثام عن قواعد الاحکام» تالیف «بهاء الدین محمد بن حسن اصفهانی» مشهور به «فاضل هندی» (۱۰۶۲۱۱۳۷).
صاحب جواهر عنایت خاصی به این کتاب داشته و مورد اعتمادش بوده است.

۱۰کتاب «الحدائق الناظره فی احکام العترة الطاهرة» تالیف فقیه محدث شیخ «یوسف بحرانی» (۱۱۰۷۱۱۸۶) کتاب جامع و مبسوطی است و مشتمل بر آراء و اقوال و دلائل اصولی و جمیع احادیث وارده از پیامبر (ص) و ائمه علیهم السلام است. ولی مؤلف تا کتاب طلاق بیشتر بحث نکرده است. این کتاب در ۲۵ جلد چاپ شده است.

۱۱ کتاب «ریاض المسائل فی بیان الاحکام بالدلائل» مشهور به «شرح کبیر» تالیف «سید علی بن محمد علی طباطبائی حائری» (۱۱۶۱۱۲۳۱).

که شرح مزجی بر «المختصر» و متین، دقیق و مورد توجه فقهاست.

۱۲ کتاب «مستند الشیعه لاحکام الشریعه» تالیف «احمد بن محمد مهدی نراقی» (۱۱۸۵۱۲۶۵). امتیاز این کتاب در دقت زیاد، اسلوب بدیع، بیان تعارض آراء همراه با نقد و ابرام و عبارت مختصر است.
مباحث قبله وارث این کتاب نشان دهنده تبحر مؤلف در فلکیات و ریاضیات است.
سید محمد کاظم یزدی طباطبائی صاحب کتاب «عروة الوثقی» به این کتاب عنایت داشته و شاگردانش را نیز سفارش می کرده

که به آن رجوع داشته باشند.

۱۳ کتاب «جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام» تالیف فقیه بزرگ «شیخ محمد حسن نجفی» (۱۲۰۰۱۲۶۶)، که یک دوره کامل فقه استدلالی است، و پر است از تحقیقات و فروعات نادر، و یکی از مهمترین کتب مرجع فقهاء متاخرین است بطوریکه هیچ عالم فقیه بی نیاز از آن نیست، و اخیرا در ۴۳ جلد به چاپ رسیده است.

۱۴ کتاب «مصباح الفقیه» تالیف «شیخ رضا همدانی» (متوفای ۱۳۲۲ ه).

بیان روان همراه با دقت و تعمق از ویژگیهای آن است. هر چند فقط مشتمل بر مباحث طهارت، نماز، زکات، صوم و رهن است.

نمونه‌هایی از کتبی که متون درسی فقه را تشکیل داده‌اند

۱ «النهایه» تالیف «شیخ طوسی محمد بن حسن طوسی»، که تا عصر محقق حلی یعنی تقریبا سه قرن محور تدریس و شروح و تعالیق بوده است.

۲ «شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام» تالیف محقق حلی (۶۰۲۶۷۶) کتاب جالبی است که به زبانهای مختلف هم ترجمه شده است، و بهترین متن فقهی شیعه است. مؤلف در این کتاب قدرت بیان و مهارت در تعبیر و تبویب خود را نشان می‌دهد. تالیف دیگر مؤلف «المختصر النافع» است که خلاصه کتاب «شرایع الاسلام» است که مورد توجه فقهاء قرار گرفته و بر آن شروحی نوشته‌اند.

از جمله: شاگرد مؤلف «محقق آبی» که شرحش به نام «کاشف الرموز» است. و دیگری شرح فقیه معاصر سید احمد خوانساری (۱۳۰۹۱۴۰۵ ه) به نام «جامع المدارک» است.

۳ «تبصرة المتعلمین» تالیف «حسن بن یوسف بن مطهر اسدی».

۴ «اللمعه الدمشقیه» تالیف شهید سعید «محمد بن مکی بن محمد بن حامد بن احمد الدمشقی النبطی العاملی» (۷۳۴۷۸۶).

این کتاب همراه شرحش که شهید ثانی تالیف نموده به نام «الروضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه» و اخیرا در ده جلد به چاپ رسیده از کتابهای درسی حوزه‌های علمیه شیعه است.

ترجمه از قسم اول مقدمه موسوعهٔ طبقات الفقهاء»

از ص ۳۹۳ تا ۴۰۳

اخباریان

معرفی

اخباری، میرزا محمد، ابو احمد جمال الدین (۲۱ ذیقعده ۱۱۷۸مق ۲۸ ربیع الاول ۱۲۳۲ ق/۱۲ مه ۱۷۶۵۱۵ فوریه ۱۸۱۷ م)، فرزند عبدالنبی بن عبد الصانع نیشابوری استرآبادی، فقیه، محدث و از پایه گذاران مکتب اخباریه.

درباره نسب او اختلاف بسیار است، یکی از نوادگان وی به نام ابراهیم بن میرزا احمد، در مقدمه کتاب ایقاظ النبیه (ص ۳۱۳)

میرزا محمد را از سادات رضوی دانسته، و نسبش را به حسین پسر موسی المبرقع از فرزندان امام جواد (ع) رسانده است (قس: ابن عنبه، ۲۰۱، که از حسین نامی در میان فرزندان موسی یاد نکرده است). در جایی نیز به نقل از کتاب ضیاء المتقین میرزا محمد، نسب او به شمس الدین محمد جوینی وزیر و صاحب دیوان رسانده شده است (آقا بزرگ، ۱۴/۲۲۲). شاید به جهت همین اختلاف است که برخی، سلسله نسب او را فقط تا عبدالصانع بر می‌شمارند (خوانساری، ۷/۱۲۷).

میرزا محمد در اکبر آباد (معصوم علیشاه، ۱/۱۸۳؛ شیروانی، ۵۸۱) یا فرخ آباد (ابراهیم، ۳۱۴) در سرزمین هند، از مادری استرآبادی (آقا بزرگ، ۱۴/۲۲۱) متولد شد. جدش عبدالصانع از مردم استرآباد و پدرش عبدالنبی مقیم نیشابور بود که بعدها به هند مهاجرت کرد (امین، ۹/۱۷۳). اینکه تنکابنی (ص ۱۷۷) او را از مردم بحرین دانسته است، صحت ندارد.

میرزا محمد تحصیلات مقدماتی خود را در هندوستان به انجام رسانید و در حدود ۲۰ سالگی برای گزاردن حج، با خانواده راهی حجاز شد و در میانه راه، پدرش را از دست داد (ابراهیم، ۳۱۴۳۱۵). پس از اتمام مناسک، راه عراق را در پیش گرفت و چندی در نجف و سپس در کربلا ماند و سرانجام در کاظمین سکنی گزید، در این شهرها، محضر چند تن از علمای برجسته، مانند آقا محمد علی بهبهانی، میرزا مهدی شهرستانی و شیخ موسی بحرینی را درک کرد و دیری نپایید که در علوم معقول و منقول صاحب بصیرت شد. او در کنار علوم متداول دینی، در علم غریبه از قبیل طلسمات و نیرنجات و جفر و اعداد مطالعاتی کرد و در بحث و جدل نیز مهارت یافت (شیروانی، همانجا).

از آنجا که وی سلوک اخباری را در پیش گرفته بود، با فقها و مجتهدان اصولی از جمله شیخ جعفر نجفی، سید علی طباطبایی، سید محمد باقر حجت الاسلام اصفهانی و محمد ابراهیم کلباسی، سخت درگیر شد و میان آنان دشمنی درگرفت (نک: تنکابنی، ۱۷۸۱۸۰؛نیز نک: ه د، اخباریه). فشار اصولیان سبب شد تا میرزا محمد، عراق را ترک گوید و راهی ایران شود. وی مدتی را در مشهد و دیگر شهرهای ایران گذراند و با استقبال دستگاه حکومتی فتحعلی شاه، مدت ۴ سال در تهران اقامت کرد (شیروانی، همانجا). حضور او در تهران مصادف با شروع دوره اول جنگهای ایران و روسیه (۱۲۱۸۱۲۲۸ ق) بوده است.

وی در تمام این مدت مورد توجه و احترام شاه قاجار بود و روزگار را به تصنیف و تدریس می‌گذرانید و از آنجا که از او کراماتی در میان عامه شهرت یافت، به «صاحب الکرامات» ملقب شد (ابراهیم، همانجا). یکی از کراماتی که بدو منتسب شد، داستان پیشگویی در خصوص قتل تسیتسیانف (۱) فرمانده سپاه روسیه در منطقه قفقاز بود: میرزا محمد به فتحعلی شاه پیشنهاد کرد که حاضر است برای نابودی این فرمانده روسی چله بنشیند با پس از گذشت ۴۰ روز، سر تسیتسیانف را برای شاه بیاورند و در عوض، حکومت قاجار متعهد گردد که حقیقت ماجرا را آشکار، و از اخباریگری حمایت کند. به دنبال این گفت و گو، میرزا محمد به مزار حضرت عبدالعظیم در ری رفت و در حجره‌ای در به روی خود بست و با اعمالی خاص چله نشست (درباره اعمال غریب او در این چله، نک: نفیسی، ۱/۲۵۱۲۵۲؛ سپهر، ۱/۸۲۸۳). پس از گذشت ۴۰ روز، سر سردار روس توسط سواری به درگاه فتحعلی شاه آورده شد. به هر تقدیر با فشار و سعایت رجال متنفذ، شاه قاجار دست از حمایت میرزا محمد برداشت و او را روانه عراق ساخت (نک: تنکابنی، همانجا). در این میان نقش علمای اصولی، به ویژه شیخ جعفر نجفی را که کتابی با عنوان کشف الغطاء در ذم میرزا محمد تصنیف کرد و برای شاه فرستاد، نباید نادیده گرفت (خوانساری، ۲/۲۰۲).

میرزا محمد پس از ترک تهران در کاظمین رحل اقامت افکند (شیروانی، ۵۸۱) و باز از ابراز مخالفت علنی با اصولیانچه در گفتار و چه در نوشتارخودداری نکرد و همین امر سبب شد که حکم قتل او توسط علما و مجتهدان بنام آن زمان، همچون سید

محمد مجاهد (صنیع الدوله، ۳/۱۶۷)، شیخ موسی، سید عبدالله شبر و شیخ اسد الله کاظمینی (نک: معلم، ۳/۹۴۳) صادر شود. البته جنگ قدرتی که میان دو تن از عوامل حکومت عثمانی که داعیه حکمرانی بغداد را داشتند، یعنی اسعد پاشا که مصلحت خویش را در حمایت از میرزا محمد می‌دید، و داوود پاشا که در صدد جلب حمایت علمای اصولی و مجتهدان بود، بر آتش این اختلاف دامن زد (نک: سپهر، ۱/۸۳). در پی صدور حکم قتل میرزا محمد، گروهی به خانه او هجوم بردند و او را به همراه فرزندش احمد و یکی از شاگردانش به قتل رساندند (ابراهیم، ۳۲۲۳۲۳؛ نک: معلم، ۳/۹۴۴). پیکر میرزا محمد را با بستن ریسمان به پای وی، در کوچه و بازار گردانیدند (شیروانی، همانجا). بر زبانها چنان بود که میرزا محمد چند سالی پیش از کشته شدنش در رساله‌ای تاریخ کشته شدن خود را اینگونه پیش‌بینی کرده بود: «صدوق غلب، صار تاریخنا» (معلم، همانجا) که عبارت «صدوق غلب» به حساب ابجد ۱۲۳۲ ق را نشان می‌دهد. حتی برخی مدعیند که او شب قبل از حادثه، به صراحت گفته بود که چند ساعتی بیش، از زندگانی وی باقی نمانده است (سپهر، همانجا).

میرزا محمد یک دختر و ۳ پسر به نامهای محمد، احمد و علی داشت و دختر وی همسر ملا هادی سبزواری بود (معلم، همانجا). با وجود تقابل اندیشه میان او و مجتهدان مشهور، همگان کمابیش به فضل و جامعیت او در علوم معقول و منقول اذعان داشتند (خوانساری، ۷/۱۲۷؛ شیروانی، همانجا).

از جمله شاگردان او می‌توان این کسان را نام برد: فتحعلی خان شیرازی (آقا بزرگ، ۱۶/۳۴۴)، محمد ابراهیم بن محمد علی طبسی (همو، ۱۴/۲۲۱)، محمد باقر بن محمد علی لاری دشتی که الکلمات الحقانیهٔ را در شرح کتاب البرهانیه میرزا محمد تألیف کرده است (معلم، ۳/۹۴۱)، محمد رضا بن محمد جعفر دوانی (آقا بزرگ، ۱۵/۱۲۹). محمد جواد سیاه پوش (همو، ۸/۲۶۷)، مصطفی بن اسماعیل موسوی، صاحب اللوامع المحمدیه (همو، ۱۸/۳۷۰) و عبدالصاحب بن محمد جعفر دوانی (همو، ۱۶/۳۳۶).

با آنکه میرزا محمد ردیه‌هایی بر عقاید صوفیه نوشته است، صاحب بستان السیاحه، در طریقت، سلسله او را به طریقه «مهدیه» می‌رساند (شیروانی، ۵۸۱) که البته طریقه‌ای ناشناخته است. برخی دیگر نیز عقایدی نزدیک به عقیده عرفانی شیخ احمد احسایی را بدو نسبت داده‌اند و گفته میرزا محمد در کتاب ومضهٔ النور را شاهد آورده‌اند که وی شیخ احمد احسایی را با تعبیر «استادنا فی علم الیقین احمد بن زین الدین» ستوده است (نک: شورا، ۹/۵۸۴۵۸۵).

آثار

میرزا محمد کتابهای متعددی نوشته که غالبا در فقه، کلام و در دفاع از تعالیم اخباریه و مخالفت با تعالیم اصولیان است. نوشته‌های میرزا محمد، بالغ بر ۸۰ کتاب و رساله است که ابراهیم بن میرزا احمد مجموعا ۳۰ کتاب و ۵۶ رساله و ۲ دیوان شعر او را فهرست کرده است (ص ۳۱۶۳۲۱). بیشتر آثار وی به عربی، و برخی نیز به فارسی است.

الف - چاپی

.۱ آیینه عباسی در نمایش حق شناسی، که به نام امالی عباسی نیز فهرست شده است. این کتاب به فارسی است و به دستور عباس میرزا در رد عقاید یهود، نصاری و مجوس و اثبات نبوت نوشته شده است (آقا بزرگ، ۱/۵۳، ۲/۳۱۸). مشار از چاپ کتاب گزارش کرده است (۵/۵۸۸).

.۲ ایقاظ النبیه، در فقه که میرزا ابراهیم از نوادگان میرزا محمد آن را تصحیح کرده، و جزء اول کتاب را همراه با مقدمه‌ای در

۱۳۵۶ ق/۱۹۳۷ م در مصر به چاپ رسانده است.
.۳ دوائر العلوم. مؤلف در این کتاب مطالب خود را از دانشهای گوناگون در دایره‌هایی گرد آورده، و فهرست آنها را در آغاز کتاب یادآور شده است. این کتاب که نام دیگر آن تحفهٔ الخاقان است (آقا بزرگ، ۸/۲۶۷)، در ۱۴۰۲ ق در قم به چاپ رسیده است.
.۴ البرهان فی التکلیف و البیان، در بیان تکلیف و اسباب آن و تشیید مسلک اخباری و در مجتهدان که علی محمد باب آن را حاشیه کرده، و برخی از مطالب آن را مورد اعتراض قرار داده است. به این اعتراضات، توسط یکی از شاگردان میرزا محمد به نام میرزا محمد باقر لاری دشتی در الکلمات الحقانیه که شرحی بر کتاب البرهان است، پاسخ گفته شده است (معلم، ۳/۹۳۶). البرهان که البرهانیه نیز خوانده شده، در ۱۳۴۱ ق در بغداد به چاپ رسیده است.
.۵ فتح الباب، که میرزا محمد آن را برای یکی از شاگردانش به نام ملا‌ـ‌عبدالحسین تألیف کرده است (همو، ۳/۹۳۸). این کتاب در ۱۳۴۲ ق به اهتمام جمال الدین میرزا احمد اخباری به چاپ رسیده است.
.۶ مصادر الانوار فی الاجتهاد و الاخبار، که در ۱۳۴۱ ق در بغداد و در ۱۳۴۲ ق در نجف انتشار یافته است.
ب – خطی
.۱ اصول دین و فروع آن، رساله‌ای است در عقاید که مؤلف در آن به استدلال نپرداخته است. با توجه به وجود دو تحریر فارسی و عربی از این کتاب، احتمال می‌رود که میرزا محمد، این کتاب را به دو زبان فارسی و عربی نگاشته باشد (نک: منزوی، خطی، ۲/۸۸۷).
.۲ تحفه امین، یا در ثمین، این رساله در پاسخ ۱۲ پرسش محمد امین خان همدانی نوشته شده است (همان، ۲/۹۴۱).
.۳ تحفه جهانبانی، این کتاب به فارسی و در اثبات امامت حضرت علی (ع) به استناد ادله عقلی و نقلی است و مباحثی دیگر در اصول دین را شامل می‌شود. مؤلف این اثر را به محمد علی میرزا پسر فتحعلی شاه قاجار اهدا کرده است (همان، ۲/۹۰۸۹۰۹).
.۴ تحفه لاریه، که در نسخه‌ها به نامهای لاریه (همان، ۲/۹۱۱) و مختصر لاریه (همو، خطی مشترک، ۲/۱۰۵۷) نیز آمده است.
.۵ حجر ملقم، در تاریخ پیدایش روش اجتهاد و عمل به اخبار و اثبات امامت به روش اخباری که در آن ۱۲ دلیل عقلی و نقلی برای ابطال اجتهاد نیز اقامه شده است (همو، خطی، ۲/۹۳۳).
.۶ حرمهٔ التنباک و القهوهٔ، این کتاب مجموعه‌ای از احادیث و روایتهاست که مؤلف در اثبات حرمت استعمال تنباکو و نوشیدن قهوه به آنها استناد کرده است (برای نسخه خطی آن، نک: مرعشی، ۱۵/۶۳۶۴).
.۷ ذخیرهٔ الالباب و بغیهٔ الاصحاب، در ۲۳ باب که در آن دانشهای گوناگون را در دایره‌ها و جدولهایی همانند کتاب دیگرش دوائر العلوم آورده است. باب اول این کتاب درباره حروف و باب آخر آن شامل مباحثی از فقه است (نک: آقا بزرگ، ۱۰/۱۴).
.۸ رساله در رد عقاید صوفیه (مرکزی، ۱۰/۱۶۸۵).
.۹ رساله در رد وحدت وجود و توجه صوفیان در نماز و دعا به مرشد (همان، ۱۰/۱۶۸۶).
.۱۰ رساله شهادت بر ولایت در اذان، که در پاسخ پرسش فتحعلی شاه در خصوص شهادت بر ولایت به هنگام اذان نوشته شده است (شورا، ۱۰/۷۲۷۳).
.۱۱ فلاح المؤمن و صلاح الامین، در سند دعای «الحرز الیمانی»، معروف به دعای «سیفی» که مؤلف آن را به نام سید محمد خان بن میرزا معصوم خان طباطبایی تألیف کرده، و دارای ۵ فصل و یک خاتمه است (نک: آقا بزرگ، ۱۲/۲۰۹).

.۱۲ شمس الحقیقهٔ، در تعالیم اخباریه که در ۳۴ «شمس» تألیف شده است (نک: همو، ۱۴/۲۲۱).

.۱۳ ضیاء المتقین، در رد اصولیه که مؤلف آن را در ۱۲۲۸ق در کاظمین نوشته است (آستان، ۳۹۱؛ نیز نک: معلم، ۳/۹۳۸).

.۱۴ قبسهٔ العجول و منبههٔ الفحول (یا منیهٔ الفحول). به زبان فارسی که در اخبار و اصول و رد بر عقاید اصولیه نوشته شده، و تألیف آن در پاسخ سؤال سید بحر العلوم بوده است (نک: آقا بزرگ، ۱۷/۳۵۳۶؛ آستان، ۴۴۱).

.۱۵ القسورهٔ، در بیان اعتراضهایی بر مجتهدان که مؤلف، آن را برای میرزای قمی فرستاده، و میرزا نیز کتابی در رد آن نوشته بوده است (نک: آقا بزرگ، ۱۷/۸۳).

.۱۶ قلع الاساس، در رد اساس الاصول، که نام دیگر آن معاول العقول فی قلع الاساس الاصول است (همو، ۱۷/۱۶۶).

.۱۷ المبین و النهج المستبین، در فضایل بنی هاشم و ائمه طاهرین (ع) و پاره‌ای از مطالب مربوط به فقهای سبعه و امامان چهار گانه اهل سنت و عشره مبشره که بیشتر روایتهای آن از منابع اهل سنت گرفته شده، و از آثار شیعه کمتر روایت شده است (مرعشی، ۵/۲۵۴۲۵۵، ۹/۷۰).

.۱۸ معراج التوحید و الدر الفرید، در اسماء صفات و صحت حمل و اطلاق آنها بر ذات الهی که با استناد به اخبار و احادیث نوشته شده است (نک: همو، ۸/۳۳۴).

.۱۹ میزان التمییز فی العلم العزیز، شامل مباحثی از علم کلام و عرفان که الحجهٔ البالغهٔ نیز نامیده شده است (منزوی، همان، ۲/۱۴۳۳).

.۲۰ المیزان لمعرفهٔ الفرقان، در پاسخ سؤال شیخ عبدالله ابن شیخ مبارک بن علی بن حمیدان که در آن به ادله علمای اخباری در خصوص چگونگی قرائت تسبیحات اشاره می‌شود (نک: آقا بزرگ، ۲۳/۳۱۷).

.۲۱ ومضهٔ النور. مؤلف در این کتاب در تطبیق اسماء الله و اسماء ائمه (ع) کوشیده، و اشکالی رسم کرده است. مثنوی فارسی «مثلث الاسماء الحسنی» از میرزا محمد نیز در این کتاب آمده است (شورا، ۹/۵۸۴۵۸۶).

.۲۲ مجالی المجالی، در رد بر ملا علی نوری که تألیف آن در ۱۲۲۱ ق به اتمام رسیده است. یکی از شاگردان میرزا محمد به نام محمد ابراهیم بن علی طبسی، این کتاب را به نام مرآت آگاهی یا آیینه شاهی به فارسی ترجمه کرده که نسخه اصلی آن باقی است (نک: معلم، ۳/۹۴۰، برای اطلاع از دیگر آثار وی، نیز نک: ۳/۹۳۵۹۴۰).

مآخذ

آستان قدس ف، فهرست؛ آقا بزرگ، الذریعهٔ؛ ابراهیم بن میرزا احمد، «ترجمهٔ میرزا محمد الاخباری»، همراه ایقاظ النبیه میرزا محمد اخباری، قاهره، ۱۳۵۶ ق/۱۹۳۷ م، ابن عنبه، احمد، عمدهٔ الطالب، نجف، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۱ م؛ امین، محسن، اعیان الشیعه، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م، تنکابنی، محمد، قصص العلماء، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ خوانساری محمد باقر، روضات الجنات، تهران، ۱۳۹۰ ق؛ سپهر، محمد تقی، ناسخ التواریخ، به کوشش جهانگیر قائم مقامی، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ شورا، خطی؛شیروانی، زین العابدین، بستان السیاحهٔ، تهران، ۱۳۱۵ ق؛صنیع الدوله، محمد حسن، مطلع الشمس، تهران، ۱۳۰۳ ق؛ مرعشی، خطی؛ مرکزی، خطی؛ مشار، خانبابا، مؤلفین کتب چاپی فارسی و عربی، تهران، ۱۳۴۰۱۳۴۴ ش؛ معصوم علیشاه، محمد معصوم، طرائق الحقائق، تهران، ۱۳۱۸ ق؛ معلم حبیب آبادی، محمد علی، مکارم الآثار، اصفهان، ۱۳۵۱ ش؛ منزوی، خطی؛ همو، خطی مشترک؛ نفیسی، سعید، تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران، تهران، ۱۳۶۱ ش.

اصطلاح اخباریان

در فقه متأخر امامی گروهی که به پیروی از اخبار و احادیث اعتقاد دارنـد و روشـهای اجتهادی و اصول فقه را نمی‌پسـندند. در مقابـل آنـان فقیهـان هوادار اجتهـاد قرار می‌گیرنـد که بـا عنوان «اصولی» شـناخته می‌شونـد. بـدون لحاظ عنوانهای «اخباری» و «اصولی» تقابـل این دو گونه نگرش به فقه امـامی در سـده‌هـای نخستین اسـلامی ریشه دارد. در مطالعه جناح بنـدیهای مکاتب فقهی امـامیه در ۳ قرن آغـازین می‌تـوان جناحهـایی را بازشـناخت که در برابر پیروان متـون روایت به گـونه‌هـایی از اجتهـاد و استنباط دست می‌یازیده‌اند.

سده ۴ ق/۱۰ م را می‌توان اوج قـدرت مکتب حـدیث گرای قم محسوب داشت، به گونه‌ای که فقیهـان اهل اسـتنباط چون ابن ابی عقیـل عمانی و ابن جنیـد اسـکافی در اقلیت قرار می‌گرفتنـد. از برجسـتگان فقیهان حـدیثگرا در این دوره، می‌توان کسانی همچون محمد بن یعقوب کلینی (د ۳۲۸ یا ۳۲۹ ق/۹۴۰ یا ۹۴۱ م)، علی ابن بابویه قمی (د ۳۲۸ ق)، ابن قولویه (د ۳۶۸ یا ۳۶۹ ق / ۹۷۹ م) و محمـد ابـن بـابویه قمی (د ۳۸۱ ق/۹۹۱ م) را برشـمرد که در تـألیف کهن‌ترین مجموعه‌هـای فقهیحـدیثی نقش عمده‌ای ایفا نموده‌اند (نک: ه د، اجتهاد؛ نیز مدرسی طباطبایی، ۳۴ به بعد). از سوی دیگر با ظهور شیخ مفید (د ۴۱۳ ق/۱۰۲۲ م) و در پی او سید مرتضی (د ۴۳۶ ق/۱۰۴۴ م) و شیخ طوسی (د ۴۶۰ ق/۱۰۶۸ م) و تألیف نخستین آثار در اصول فقه امامیه، حرکتی نوین در فقه امامی رخ داد که تا قرنها گرایش فقها به استنباط را بر حدیث گرایی برتری داد. به هر روی تقابل این دو گرایش در جـای جـای آثار عالمان یاد شـده، به چشم می‌خورد. در اوائل المقالات شـیخ مفیـد از فقیهان اهل اسـتنباط با تعبیر مطلق «فقها» و از حدیث گرایان با تعبیرهای «اهل النقل»، «اصـحاب الآثار» و تعبیرهای مشابه بارها یاد شده است (نک: ص ۱۹، ۲۳، جم). در رسـاله‌ای از سـید مرتضـی، تعبیر فقیهـان «اصـحاب حـدیث» در مقابل فقیهانی به کار رفته است که روش اصولی داشته، و مورد حمایت مؤلف بوده‌اند (ص ۱۸).

کـاربرد اصـطلاح اخبـاری برای پیروان متـون روایـات و اخبـار، نخسـتین بـار در نیمه نخست سـده ۶ ق/۱۲ م در ملـل و نحل شهرستانی به چشم می‌آید (۱/۱۴۷) و به دنبال آن در کتاب نقض عبـدالجلیل قزوینی رازی، عالم امامی سده ۶ ق دو اصطلاح اخباری و اصولی در برابر یکـدیگر قرار گرفته‌اند (ص ۲۵۶، ۳۰۰-۳۰۱). مکتب فقیهان اهل حـدیث که در اواخر سده ۴ و نیمه نخست سده ۵ ق بـا کوشـش فقیهـان اصول گرا ضـعیف گردیـد، وجود محـدود خود را در مجامع فقهی امامیه حفظ نمود، تا آنکه در اوایل سده ۱۱ ق/۱۷ م بار دیگر به وسـیله محمد امین استرآبادی (د ۱۰۳۳ یا ۱۰۳۶ ق /۱۶۲۴ یا ۱۶۲۷ م) در قالبی نو مطرح شـد (نک: مدرسـی طباطبایی، ۵۷) که لبه تیز حملات خـود را متوجه پیروان گرایش غـالب در فقه امـامی، یعنی جنـاح اصول گرایان ساخت. بایـد به این نکته نیز اشاره کرد که برخی معتقدند ابن ابی جمهور احسایی (زنده در ۹۰۴ ق/۱۴۹۹ م) از جمله کسـانی بود که راه را بر اخباریـان هموار گردانیـد. او در رسـاله‌ای با عنوان العمل باخبار اصـحابنا، به اقامه ادله‌ای در این زمینه پرداخته بوده است (نک: حر عاملی، امل...، ۲/۲۵۳؛ خوانساری، ۷/۳۳).

با عنایت به پیشـینه تاریخی اخباریگری، در واقع رواج و اطلاق عنوان اخباری بر گروهی خاص و با معنی و اصـطلاح مشـخص امروزی آن از سـده ۱۱ ق و بـا ظهـور پیشـوای حرکت نـوین اخبـاری، یعنی محمـد امین استرآبـادی که برخی او را بـا صـفت «اخباری صـلب» وصف کرده‌اند (بحرانی، ۱۱۷)، آغاز شده است. درباره وی به عنوان مؤسـس مکتب اخباری در میان شـیعیان متأخر گفته‌انـد: او نخستین کسـی بوده است که بـاب طعن بر مجتهـدان را گشود و امامیه را به دو بخش اخباریان و مجتهـدان (اصولیان) منقسم گردانید (کشمیری، ۴۱؛ تنکابنی ۳۲۱؛ بحرانی، همانجا).

استرآبادی نخست در سلک مجتهـدان بود و از صاحب مـدارک و صاحب معالم اجازه أخذ کرد و مدتی خود از طریقه ایشان تبعیت می‌کرد، اما دیری نگـذشت که از روش اسـتادانش روی برتافت و بر ضد گروه مجتهدان برخاست (نک: استرآبادی، ۲؛

نیز خوانساری، ۱/۱۲۰). برخی چنان می‌پندارند که کلیه گامهایی که او برداشت، نتیجه تأثیر افکار استادش میرزا محمد استرآبادی بر وی بوده است (همانجا؛ نیز نک: استرآبادی، ۱۱، جم).

محمد امین تعالیم خود را در کتابی با عنوان الفوائد المدنیة تدوین کرده که در میان آثار او، اثری شاخص است و از مهم‌ترین منابع در باب نظرات او و به طور کلی اخباریان محسوب می‌گردد.

علاوه بر محمد امین استرآبادی، از پیروان تندرو و متعصب مکتب اخباری در سده ۱۱ ق باید از عبدالله بن صالح بن جمعه سماهیجی بحرانی صاحب منیة الممارسین، نام برد که به کثرت طعن بر مجتهدان شهره بود (خوانساری، ۴/۲۴۷؛تنکابنی، ۳۱۰). شیخ یوسف بحرانی او را از اخباریان شمرده، و افزوده است که وی به اهل اجتهاد بسیار ناسزا می‌گفت، در حالی که پدرش ملا صالح اهل اجتهاد بود (ص ۹۸).

از دیگر رهبران تندرو اخباریان، ابو احمد جمال الدین محمد بن عبدالنبی، محدث نیشابوری استرآبادی (مق ۱۲۳۲ ق/۱۸۱۷ م)، معروف به میرزا محمد اخباری بود که از مجتهدان نامدار اصولی مانند میرزا ابوالقاسم قمی، شیخ جعفر نجفی کاشف الغطاء، میرسید علی طباطبایی، سید محمد باقر حجت الاسلام اصفهانی و محمد ابراهیم کلباسی به زشتی یاد می‌کرد و با آنان دشمنی آشکار داشت (خوانساری، ۷/۱۲۷ به بعد؛ نفیسی، ۲۵۰).

میرزا محمد هرگز از ابراز مخالفت آشکار با علمای اصول، چه در گفتار و چه در نوشتار، خودداری نمی‌کرد و همین امر سبب شد تا حکم قتل او توسط علما و مجتهدان بنام آن زمان از جمله سید محمد مجاهد، پسر میر سید علی طباطبایی و شیخ موسی، پسر شیخ جعفر کاشف الغطاء و سید عبدالله شبر و نیز شیخ اسد الله کاظمینی امضاء گردد (نک: ه د، اخباری).

در میان کسانی که شیوه محمد امین استرآبادی را پسندیدند و به اخباریگری گرایش پیدا کردند، فقیهان بزرگی را می‌توان یافت که در عین اعتقاد داشتن به مکتب اخباری، دارای اعتدال و میانه‌روی بودند و از شدت لحن و ستیزه جویی اخباریان تندرو پرهیز می‌کردند که از آن جمله شیخ یوسف بحرانی (د ۱۱۸۶ ق/۱۷۷۲ م) شایسته ذکر است. او که به سبب تألیف کتاب الحدائق الناضره به «صاحب حدائق» شهرت دارد، به اتفاق منابع گر چه ظاهرا اخباری بود، اما تعصب و تندروی نداشت و شیوه فقهی او روشی میانه بین اخباریان و اصولیان بود (کشمیری، ۲۷۹؛ تنکابنی، ۲۷۱؛ مدرس، ۳/۳۶۰). بحرانی خود مدعی بود که در شیوه فقهی بر مسلک محمد تقی مجلسی است که حد وسط میان اخباریگری و اصولیگری است (نک: کشمیری، ۲۸۳). در این میان وحید بهبهانی از مخالفت با شیخ یوسف بحرانی پرهیز نداشت و مردم را از خواندن نماز جماعت با او نهی می‌کرد؛ در حالی که صاحب حدائق حکم کرد که نماز خواندن به امامت وحید بهبهانی صحیح است. چون شیخ یوسف را خبر دادند که وحید درباره وی چنین می‌گوید، اظهار داشت که «تکلیف شرعی وی همان است که او می‌گوید و تکلیف شرعی من نیز این است که بیان داشتم و هر یک از ما بر آنچه خداوند بر آن مکلفمان ساخته است، عمل می‌کنیم» (نک: مامقانی، ۲/۸۵).

از علمای اصولی نجف اشرف و سایر شهرهای عراق در زمان شیخ یوسف بحرانی، به سبب نفوذ اخباریان، کمتر نامی برده می‌شد. از دیگر سو اخباریان هم به قدری تندروی کرده بودند که پیشوای آنان شیخ یوسف بحرانی هر جا که مناسب می‌دید، آنان را از ادامه این روش ناپسند که موجب بروز شکاف میان شیعیان و نزاع میان علمای اصولی و اخباری می‌شد، برحذر می‌داشت.

از دیگر اخباریان میانه‌رو، سید نعمت الله جزایری شوشتری (د ۱۱۱۲ ق/۱۷۰۰ م) است که گفته شده، با اینکه اخباری بوده، در تأیید و نصرت مجتهدان و هواداران ایشان و ارج نهادن به اقوال آنان اهتمام تمام داشته است (مدرس، ۳/۱۱۳).

گفتنی است که برخی، ملاـ محسن فیض کاشانی (د۱۰۹۱ ق/۱۶۸۰ م) را نیز در عداد اخباریان نام برده‌اند (مثلا: خوانساری، ۶/۸۵). فیض کاشانی خود گوید: مقلد قرآن و حدیثم و نسبت به غیر از قرآن و حدیث بیگانه‌ام (ص ۱۹۶). شاید بتوان این سخنان فیض را نمایانگر تمایل او به اخباریگری دانست. او همچنین معتقد بوده است که عقول مردم عادی ناقص و غیر قابل اعتماد و فاقد حجیت است (فیض کاشانی، ۱۶۹۱۷۰).

محمد تقی مجلسی (د ۱۰۷۰ ق/۱۶۶۰ م) نیز از پیروان میانه‌رو و متعادل مکتب اخباری بوده، و چنانکه گفته شده، آموزشهای محمد امین استرآبادی را صریحا تأیید می‌کرده است (EI۲،S،۵۷).

از دیگر اخباریان میانه‌رو اینان را می‌توان ذکر کرد: ملا خلیل بن غازی قزوینی (د ۱۰۸۹ ق/۱۶۷۸ م) که از معاصران شیخ حر عاملی، محمد باقر مجلسی و ملاـ محسن فیض کاشانی و از شاگردان شیخ بهایی و میرداماد بود و با اجتهاد کاملا مخالفت می‌ورزید و آن را انکار می‌کرد (خوانساری، ۳/۲۷۰؛ تنکابنی، ۲۶۳)؛ محمد طاهر قمی (د ۱۰۹۸ ق/۱۶۸۷ م) (مدرس، ۴/۴۸۹)؛ شیخ حر عاملی (د ۱۱۰۴ ق/۱۶۹۳ م) که در خاتمه کتاب معروفش وسائل الشیعه به اخباری بودن خود اشاره کرده، و ادله‌ای در این زمینه اقامه نموده است (۲۰/۱۰۵۱۱۲).

مبارزه اصولیان و اخباریان که از سده ۱۱ ق آغاز گردید و با تندرویهای اخباریان ادامه یافت، در نهایت از سوی مجتهدان و در رأس ایشان آقای وحید بهبهانی (د ۱۲۰۵ ق/۱۷۹۱ م) به مبارزه‌ای جدی و منسجم بر ضد اخباریگری تبدیل شد (صالحی، ۱/۲۵؛ مدرسی طباطبایی ۶۰). در زمان وحید بهبهانی، شهرهای عراق به ویژه کربلا و نجف، پایگاه اخباریان بود و ریاست ایشان را در آن زمان شیخ یوسف بحرانی بر عهده داشت. در همان حال طرفداران اصول و اجتهاد شدیدا در انزوا قرار گرفته بودند، تا اینکه وحید به کربلا مهاجرت کرد (خوانساری، ۲/۹۴، ۹۵) و به مبارزه‌ای جدی و شدید بر ضد اخباریگری پرداخت. او در کنار بحثها و استدلالهای علمی خود در رد اخباریگری و اثبات طریقه اجتهاد و ضرورت به کارگیری اصول در استنباط احکام شرعی، از برخوردهای عملی نیز در راه مبارزه با اخباریگری رویگردان نبود، و چنانکه گفته شد، نمازگزاردن به امامت شیخ یوسف بحرانی پیشوای اخباریان را تحریم کرد (نک: مامقانی، همانجا).

در پی اقدامات وحید بهبهانی و دیگر فقیهان اصولی برجسته آن زمان، اصولیان از انزوا به در آمدند و در برابر اخباریان به قدرت رسیدند، از جمله کتب وحید که در رد اخباریان و دفاع از مجتهدان به رشته تحریر در آمده، رساله الاجتهاد و الاخبار است. وحید بهبهانی را به سبب مبارزه نظری و عملی شدید و طولانیش با اخباریان، مروج مذهب و رکن طایفه شیعه و پایه استوار شریعت در سده ۱۳ ق و نیز مجدد مذهب و مروج طریقه اجتهاد دانسته‌اند (نک: خوانساری، ۲/۹۴).

پس از وحید بهبهانی، شیخ مرتضی انصاری (د ۱۲۸۱ ق /۱۸۶۴ م) را باید بنیان گذار علم اصول فقه دانست. از او نقل شده که گفته است اگر امین استرآبادی زنده بود، این اصول را می‌پذیرفت (اعتماد السلطنه، ۱۳۷؛ مدرس، ۱/۱۹۱۱۹۲؛ مدرسی طباطبایی، ۶۱).

از دیگر مبارزان بر ضد اخباریان، شیخ جعفر نجفی کاشف الغطاء (د ۱۲۲۷ یا ۱۲۲۸ ق/۱۸۱۲ یا ۱۸۱۳ م) است که از مخالفان میرزا محمد اخباری بود و در همین راستا رساله‌ای با عنوان کشف الغطاء عن معائب میرزا محمد عدو العلماء تألیف کرد. او این رساله را برای فتحعلی شاه قاجار فرستاد تا از حمایت میرزا محمد دست بردارد (خوانساری، ۲/۲۰۲، نیز ه د، اخباری).

رواج اخباریگری در سده‌های ۱۱ تا ۱۳ ق بیشتر در شهرهای مذهبی ایران و عراق و نیز در بحرین و هندوستان بوده است (حائری، ۸۶)، از جمله شهرهایی که در ایران پایگاه مهمی برای پیروان این مکتب به شمار می‌رفت، قزوین بود، زیرا در عصر رواج اخباریگری بیشتر بخش غربی این شهر، جایگاه اخباریان بود که از شاگردان و مریدان ملا خلیل قزوینی (د ۱۰۸۹ ق) به

شمار می‌آمدند (صالحی، ۱/۲۶)، اما پس از مبارزات اصولیان با اخباریان و ضعف روز افزون اخباریگری، دامنه نفوذ این مکتب نیز بسیار محدود گردید. امروزه تنها جایی که آثار اخباریگری به شکل آشکار در آنجا دیده می‌شود، برخی از مناطق خوزستان (به ویژه خرمشهر و آبادان) است.

سید نعمت الله جزایری در منبع الحیاة و ملا رضی قزوینی در لسان الخواص اختلافات عمده میان اخباریان و اصولیان را ذکر کرده‌اند. همچنین عبدالله بن صالح سماهیجی بحرانی در منیة الممارسین ۴۰ فرق میان اخباریان و اصولیان را بر شمرده است. شیخ جعفر کاشف الغطاء نیز در الحق المبین فرقهای میان اخباریان و اصولیان را مورد بررسی قرار داده، و نیز میرزا محمد اخباری در کتاب الطهر الفاصل به ۵۹ فرق اشاره کرده است. سید محمد دزفولی در فاروق الحق اختلافات را به ۸۶ رسانیده است و حر عاملی نیز در فائده ۹۲ از الفوائد الطوسیه، به ذکر اختلافات این دو گروه پرداخته است.

اینک به برخی از عمده‌ترین این اختلافات اشاره می‌شود: اخباریان اجتهاد را حرام می‌دانند، اما اصولیان آن را واجب کفایی و حتی برخی از آنان واجب عینی می‌دانند، چنانکه ملا محمد امین استرابادی در کتاب الفوائد المدنیه منکر اجتهاد شده، و گفته است که روش علمای پیشین اجتهادی نبوده است (ص ۴۰)؛ اخباریان ادله را به کتاب و سنت منحصر می‌دانند و بر خلاف اصولیان، اجماع و عقل را حجت نمی‌شمارند؛ اخباریان تحصیل احکام از طریق «ظن» را منع کرده، بر خلاف مجتهدان جز «علم» را حجت نمی‌دانند؛ احادیث نزد اخباریان بر دو نوع صحیح و ضعیف است، اما در آثار مجتهدان اخبار بر ۴ نوع صحیح، موثق، حسن و ضعیف تقسیم می‌شود؛اصولیان مردم را به دو گروه مجتهد و مقلد تقسیم می‌کنند، اما اخباریان همه مردم را مقلد معصوم می‌شمارند و تقلید از غیر معصوم را مجاز نمی‌دانند؛ اصولیان ظاهر قرآن را حجت می‌دانند و آن را بر ظاهر خبر ترجیح می‌دهند، اما اخباریان تمسک به ظاهر کتاب را تنها در صورت وجود تفسیری از معصوم مجاز می‌شمارند؛ اخباریان کلیه اخبار کتب اربعه را صحیح و قطعی الصدور می‌دانند، اما اصولیان همه این احادیث را صحیح نمی‌دانند؛ اخباریان حسن و قبح عقلی را می‌پذیرند، اما بر خلاف اصولیان، احکام مستقل عقلی را حجت شرعی نمی‌شمارند؛ اصولیان هم در شبهه حکمیه تحریمیه و هم در شبهه حکمیه وجوبیه اصالت البرائه را جاری می‌دانند، اما اخباریان تنها در مورد دوم با آنان موافقند؛ اخباریان بر خلاف اصولیان در هنگام تعارض اخبار، ترجیح را با تمسک به برائت اصلیه جایز نمی‌شمارند، چنانکه استرابادی در فوائد المدنیه می‌گوید: من معتقدم که تمسک به برائت اصلیه به طور کلی، تا پیش از اکمال دین صحیح بود، لیکن پس از آنکه دین به سر حد کمال رسید، برای برائت مزبور محلی باقی نماند، زیرا اخبار متواتر از ائمه در هر واقعه‌ای که مردم نیازمند بدان هستند، رسیده و تا روز قیامت حقایق موضوعات ثابت گردیده و نیز برای هر گونه اختلافی که دو نفر با هم دارند، حکمی تعیین شده است (ص ۱۰۶)؛ اخباریان گونه‌هایی از قیاس چون قیاس اولویت، قیاس منصوص العله و نیز تنقیح مناط را که اصولیان آنها را معتبر می‌شمارند، در شمار قیاسهای نهی شده در احادیث شمرده‌اند و آن را باطل می‌انگارند (دزفولی، ۳ به بعد؛ خوانساری، ۱/۱۲۷۱۳۰؛ نیز نک: امین، ۳/۲۲۳).

درباره ارتباط مسلک شیخیان با اخباریان نظرات گوناگونی وجود دارد. گرچه بزرگان شیخیه خود منکر هر گونه ارتباط با اخباریان هستند، اما مخالفان ایشان قائل به نوعی ارتباط ریشه‌ای میان شیخیه و اخباریه‌اند و معتقدند که پیدایی مسلک شیخیه متأثر از اندیشه اخباریگری بوده است (رازی، ۱/۱۶۸). همچنین برخی معتقدند که شیخیان نه کاملا پیرو اصولیان بوده‌اند و نه کاملا پیرو اخباریان، بلکه مسلک آنان راهی میان اصولی و اخباری بوده است (نک: ه د، شیخیه).

این نکته قابل ذکر است که در حوالی نیمه دوم سده ۲۰ م تحقیقات درباره اخباریان بسیار فزونی یافت، اخباریان و در کنار آن اصولیه مورد توجه پژوهشگران اروپایی قرار گرفتند. در ۱۹۵۸ م اسکارچا در مقاله‌ای با عنوان «درباره مباحثات میان

اخباریان و اصولیان امامیه ایران» (۲) به تفصیل آراء و نظرات آنان را نقد و بررسی کرد و به بیان برخی اختلافات میان ایشان پرداخت. پس از وی مادلونگ در ۱۹۸۰ م طی مقاله‌ای در ذیل «دائرة المعارف اسلام» ضمن تحقیق، به شناساندن این فرقه پرداخت (نک: « EI۲،S »). کولبرگ نیز در ۱۹۸۵ م مقاله‌ای با عنوان «اخباریان» تألیف کرد (ایرانیکا).

مآخذ

استرآبادی، محمد امین، الفوائد المدنیة، چ سنگی؛ امین، محسن، اعیان الشیعة، به کوشش محسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ اعتماد السلطنة، محمد حسن، المآثر و الآثار، چ سنگی، کتابخانه سنائی؛ بحرانی، یوسف، لؤلؤة البحرین، به کوشش محمد صادق بحرالعلوم، قم، مؤسسه آل البیت؛ تنکابنی، محمد، قصص العلماء، تهران، ۱۳۶۹ ق؛ حائری، عبدالهادی، تشیع و مشروطیت ایران، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ حر عاملی، محمد، امل الآمل، به کوشش احمد حسینی، نجف، ۱۳۸۵ ق؛ همو، وسائل الشیعة، بیروت، ۱۳۸۹ ق؛ خوانساری، محمد باقر، روضات الجنات، قم، ۱۳۹۱ ق؛ دزفولی، فرج الله، «فاروق الحق»، در حاشیه حق المبین؛ رازی، محمد، آثار الحجة، قم، ۱۳۳۲ ق؛ سید مرتضی، علی، «رسالة فی الرد علی اصحاب العدد»، رسائل الشریف المرتضی، قم، ۱۴۰۵ ق، ج ۲؛ شهرستانی، محمد، الملل و النحل، به کوشش محمد بن فتح الله بدرانی، قاهره، ۱۳۵۷ ق/۱۹۳۶ م؛ صالحی، عبدالحسین، مقدمه بر غنیمة المعاد فی شرح الارشاد (موسوعة) برغانی، تهران، مطبعة احمدی؛ فیض کاشانی، محسن، ده رساله، به کوشش رسول جعفریان، اصفهان، ۱۳۷۱ ش؛ قزوینی رازی، عبدالجلیل، نقض، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۳۱ ق؛ کشمیری، محمد علی، نجوم السماء، چاپخانه جعفری، ۱۳۰۳ ق؛مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال، نجف، ۱۳۵۰ ق؛ مدرس، محمد علی، ریحانة الادب، تبریز، ۱۳۴۶ ق؛مدرسی طباطبائی، حسین، مقدمه‌ای بر فقه شیعه، ترجمه محمد آصف فکرت، مشهد، ۱۳۶۸ ش؛ مفید، محمد، اوائل المقالات، قم، ۱۴۱۳ ق؛نفیسی، سعید، تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران در دوره معاصر، تهران، ۱۳۳۵ ش؛نیز: « EI۲،S؛Iranica »

پی‌نوشتها

۱. « Tsitsianov.»

۲. Scarcia،G/۲۵۰۲۱۱،. <<... Intornoalle controversietra Ahbarioe Usuli>>،XXXIII،ROS »

کتاب: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۷، ص ۱۵۷

احسان قیصری

سایر فرق

زیدیه

زیدیه

از علمای معروف زیدی حسن بن صالح (درگذشته در ۱۶۱ ه.) و حسن بن زید بن محمد ملقب به امام الداعی الی الحق که از سال ۲۵۰ تا ۲۷۰ در طبرستان سلطنت می‌کرد، و قاسم بن ابراهیم علوی و نوه او الهادی یحیی می‌باشند.

از قدیمی‌ترین کتابهای ایشان در «فقه» کتب «مجموع الحدیث» و «مجموع الفقه» است که آن دو را «مجموع الکبیر» گویند و آنها محتوی بر اخبار و فتواهایی است که از زید بن علی بن الحسین رسیده است، این کتاب، به روایت ابوخالد عمر بن خالد واسطی است که در ربع دوم قرن دوم هجری وفات یافت. ابو خالد از اصحاب زید بن علی بود.

چند سال پیش مجمع علمی میلانو این کتاب فقه را منتشر کرد و اگر نسبت این کتاب به واسطی صحیح باشد آن نخستین کتاب فقه اسلامی است که به دست ما رسیده است.

مذهب «زیدیه» با بقیه شیعه مشترک است جز این که در نماز «حی علی خیر العمل» نگویند و مسح علی الخفین و نماز را به امامت هر صالح و فاجری جایز دانند، و اکل ذبایح اهل کتاب را روا شمرند، و قایل به «زواج» متعه نیستند.

محمد بن اسحاق الندیم در کتاب «الفهرست» می‌نویسد: اکثر محدثین، مانند سفیان بن عینیه و سفیان ثوری و صالح بن حی و پسرش بر مذهب زیدی بودند.

زیدیه، به «مهدویت» اعتقادی ندارند و در انتظار امام غایبی نیستند. درباره مرتکب گناه کبیره گویند که: وی در آخرت در دوزخ جاودان نخواهد ماند ولی به اندازه گناهی که کرده است عذاب خواهد دید.

ایشان برای ائمه خود قایل به معجزات و کراماتی نیستند.

امر به معروف و نهی از منکر را واجب می‌دانند و به «تقیه» کردن قایل نیستند. زیدیه مانند ابو حنیفه قایل به «قیاس» شدند و عمل به «استصحاب» را درست دانند. ایشان «حسن و قبح رامانند معتزله «عقلی» دانند. بدون «اجتهاد» فتوی را برای مفتی جایز ندانند. بر خلاف کیسانیه و امامیه بدا و رجعت را جایز نشمارند. صفات خداوند را چیزی جز ذات نشمارند.

اساس آراء شرعی را بر اجماع علمای امت اسلام دانند و چنان در این امر اصرار ورزیده‌اند که بعضی گمان کرده‌اند زیدیه اجماع را بر کتاب و سنت مقدم دانسته‌اند.

کتاب: فرهنگ فرق اسلامی، ص ۲۱۷

نویسنده: دکتر محمد جواد مشکور

روش و منهج فقهی فرقه زیدیه

مقدمه

درباره پیدایش این فرقه و مؤسس و بنیانگذار آن و عقاید، تحولات و سیر تاریخی آن در قسمت فرقه‌های کلامی توضیحات لازم داده شده است. و در اینجا به جنبه فقهی این فرقه اشاره می‌شود.

منبع اطلاعات ما از فقه «زید بن علی، مؤسس فرقه زیدیه»، کتاب «المجموع الکبیر» منسوب به زید است که توسط «ابو خالد واسطی» شاگرد و ملازم او جمع‌آوری و تدوین شده است.

روش زید، دوری از غلو و هماهنگی با فقه مدینه مخصوصا فقه آل البیت است.

با نگاهی به کتاب «المجموع» می‌توان گفت که این کتاب مشتمل بر سه مطلب است

الف) احادیثی از رسول اکرم (ص) که از طریق امام علی (ع) نقل کرده است.
ب) روایاتی که از خود امام علی (ع) آورده است.
ج) اجتهادات و استنباطات خود زید که در بسیاری از موارد موافق با فقهاء اهل سنت است.
در نزد فرقه زیدیه آثار زید به عنوان اصولی هستند که فروعات را باید از آنها استنباط نمود.

منابع و مصادر فقهی در نزد فرقه زیدیه

با یک جمع بندی می‌توان گفت که منابع و مصادر فقهی در نزد این فرقه ده تاست البته این منابع از نظر قوت استدلال نزد زیدیه یکسان نیستند بلکه دارای مراتب هستند و اینک این ده منبع را با توجه به مرتبه و درجه اهمیت آنها توضیح می‌دهیم
۱ عقل قطعی: در نظر این فرقه «عقل قطعی» اولین منبع شناخت از حیث رتبه است چون اگر بخواهیم به قرآن و سنت، تمسک و احتجاج نمائیم.
اول باید خداوند سبحان را بشناسیم و نیز باید اثبات کنیم که قرآن از جانب خداوند بر پیامبر (ص) نازل شده است، و اثبات این دو مطلب بر عهده «عقل قطعی» است پس رتبه او از همه منابع شناخت مقدمتر است البته این، غیر از «عقل غیر قطعی» است که در شناخت فروعات فقهی بکار می‌رود؛ همانطوریکه بیان خواهیم کرد.
۲اجماع قطعی: دومین منبع از حیث رتبه، اجماع قطعی است؛ منظور از اجماع قطعی همان ضروریات اسلام است؛ یعنی، امری که همه صحابه از رسول اکرم (ص) نقل کرده‌اند و همه تابعین، و تابعین تابعین تا الآن، بر آن اتفاق دارند؛ مثل اینکه نماز واجب در شبانه‌روز پنج تاست، یا نماز ظهر چهار رکعت است.
۳مرتبه سوم کتاب و سنت متواتر و قطعی است. در نزد اینها قرآن با سنت قطعی در یک رتبه هستند لذا یکی می‌تواند مخصص یا ناسخ دیگری باشد.

دو نکته

الف) کتاب و سنت گاهی نص و صریح هستند و گاهی ظاهر، نص هم یا نص جلی است یعنی به ضرورت وضع، معنای دیگری را تحمل نمی‌کند یا نص خفی که با نظر و فکر تحمل معنای دیگری ندارد؛ ظاهر یعنی لفظی که یک معنای راجحی از او به ذهن تبادر می‌کند گرچه احتمال معنای مرجوح هم می‌دهد. در نظر اینها «نص و ظاهر» در یک رتبه هستند چون در صورتی دست از ظاهر برمی‌داریم که نصی اقوی بر خلاف داشته باشیم و الا از حیث حجیت هر دو حجت هستند.
۴مرتبه چهارم «اخبار آحاد»:
شرائط احتجاج به خبر واحد۱راوی عادل وثقه باشد؛ و در صورتیکه از آل البیت باشد بر دیگران مقدم است.
۲مورد خبر عام البلوی نباشد، چون در موارد عام البلوی، خبر بین مردم مستفیض خواهد بود.
۵مرتبه چهارم: مفاهیم می‌باشند، و مفهوم موافق مقدم بر مفهوم مخالف است.
۶مرتبه ششم اجماع غیر قطعی:

مراتب اجماع

الف) اجماع قطعی که همان ضروری دین است و قبلا گذشت.

ب) اجماع صحابه بعد از انقراض آنها.

ج) اجماع صحابه قبل از انقراض آنها.

د) اجماع صحابه بعد از اختلاف در آن

و) اتفاق تابعین بعد از اختلاف صحابه

ز) اجماع سکوتی یعنی اتفاق مجتهدین یک عصر مگر یکی دو نفر

۷ قول صحابی: مراد از صحابی فقط امام علی (ع) و سیده فاطمه (س) و حسن (ع) و حسین (ع) می‌باشند، که قول اینها فقط حجت است.

۸ قیاس: می‌گویند هر چند قیاس مفید ظن است ولی شارع امر به اخذ آن در مواردی مثل معرفت قبله و وقت... نموده است و لذا حجت است، استحسان و مصالح مرسله را هم نوعی قیاس می‌دانند؛ و در این جهت با مالکیه توافق تام دارند.

۹ استصحاب: استصحاب را دلیل مستقل نمی‌دانند به چهار قسم تقسیم نمودند: ۱استصحاب برائت اصلیه ۲استصحاب ملک و استمرار ملکیت ۳استصحاب وضوء در مورد کسیکه یقین بوضوء داشته و در آن شک نموده است ۴استصحاب حال یا وصف مثل استصحاب حیات برای کسیکه مفقود شده است تا اثبات ارث برای او بشود.

۱۰ عقل غیر قطعی: در صورتی که هیچ یک از ادله نباشد نوبت به عقل غیر قطعی می‌رسد. توضیح عقل غیر قطعی در مواردی که هیچ دلیلی نداشته باشیم دیگران می‌گویند اصل اشیاء اباحه یا خطر است و بعضی نیز استصحاب اباحه اصلیه می‌کنند ولی در نظر زیدیه اینجا عقل است که چون حسن و قبح اشیاء و افعال را درک می‌کند از راه نفع یا ضرر داشتن اشیاء در این موارد حکم به اباحه یا منع می‌کند.

برگرفته از کتاب مناهج الاجتهاد فی الاسلام از ص ۷۲۸ تا ص ۷۳۶

تالیف: دکتر محمد سلام مذکور

اباضیه

اصول و مبانی فقهی

اباضیان تقلید را در اصول عقاید جایز نمی‌دانند، اما در فروع و مسائل فقهی فقط در مواردی آن را جایز می‌دانند که دلیلی از کتاب، سنت، اجماع امت یا عقل در دست نباشد (جیطالی، ۱/۲۵۷؛ قس: معمر، ۲ (۲) /۲۲۹). در توجیه این نظر می‌گویند که حقیقت تقلید، پذیرفتن سخن کسی است بی‌طلب دلیل و برهان؛ و در جایی که دلیلی از کتاب، سنت، اجماع امت یا عقل موجود باشد، تقلید بی‌معنی است (جیطالی، ۱/۲۵۸).

اباضیه بر خلاف بیش‌تر فرق اسلامی باب اجتهاد را بسته نمی‌دانند (نک: معمر، ۱/۷۱۷۲). و استنباط احکام را بر مبنای کتاب، سنت، اجماع امت و عقل جایز می‌شمارند (جیطالی، همانجا) و معتقدند که مجتهد باید عالم در لغت، اصول دین، اصول فقه و مصادر ادله (کتاب، سنت و اجماع) باشد. اما در باب تجزی اجتهاد، میان علمای اباضی اختلاف نظر وجود دارد (معمر، ۱/۷۲۷۳).

علمای اباضی به امکان وقوع اجماع میان اهل حل و عقد قائلند (موسوعة، ۳/۵۷). شیخ ابو محمد عبد الله بن حمید سالمی در

تعریف اجماع می‌گوید: «اجماع در عرف علمای اصول و فقها و عموم مسلمانان عبارت است از اتفاق علمای امت بر حکمی در یک دوره، و گفته‌اند: اتفاق امت محمد (ص) است در یک دوره بر امری؛ و بعضی این شرط را افزوده‌اند که خلاف مستمری قبل از آن وجود نداشته باشد» (همان، ۳/۵۳، به نقل از طلعة الشمس سالمی). سالمی در باب حجیت اجماع می‌گوید: نتیجه خلاف در تعریف اجماع این است که هرکس هر تعریفی از اجماع را بپذیرد، بر مبنای همان تعریف، اجماع بر او حجت خواهد بود. بنابراین، آن کسی که تنها اجماع مجتهدین را معتبر شمارد، اجماع آنان بر او حجت خواهد بود، خواه دیگران موافق باشند، خواه نباشند؛ و هر کس اجماع مجتهدان مؤمن، نه مجتهدان فاسق و بدعتگذار، را معتبر بداند، اجماع مجتهدان مؤمن بر او حجت خواهد بود، گر چه اهل اهواء با آنان مخالف باشند ... به هر حال حجیت اجماع در هر یک از اقوال، ظنی است، نه قطعی (همان، ۳/۶۴۶۵). سالمی تنها در یک حالت فرضی، حجیت اجماع را با جمع شروط بسیار که امکان تحقق آنها نادر است، قطعی می‌داند (همانجا).

از میان فرق خوارج فقط اباضیه، فقهی مدون دارند، چنانکه تنها مذاهب فقهی موجود در عالم اسلامی، مذاهب اهل سنت، شیعه و اباضیه است (همان، ۳۲، ۳۴۳۵).

بعضی احکام فقهی

مذهب اباضی در بسیاری از احکام فقهی همچون نماز (اوقات و شمار رکعات)، حج (ارکان و مناسک)، زکات (نصاب و مصارف) و روزه (بیش‌تر شروط صحت و مبطلات) با مذاهب چهارگانه اهل سنت چندان تفاوتی ندارد (بارونی، ۷۸). به این جهت تفصیل در شرعیات و احکام فقهی آن ضرورتی ندارد، تنها به ذکر برخی از احکام فقهی آنان بسنده می‌شود:

جیطالی در قناطر الخیرات که در واقع قناطر الاسلام است، هفت قنطره را به واجبات عینی شرع اختصاص داده است: علم، ایمان، نماز، روزه، زکات، حج و توبه؛ و پس از آنها به بیان فرایض بسیار مهم، امر به معروف، و نهی از منکر و جهاد می‌پردازد. علم و ایمان از مباحث کلامی است و نماز، روزه، زکات، حج، توبه، امر به معروف، نهی از منکر و جهاد از ارکان اسلام به شمار می‌روند.

نخستین رکن، نماز است و به اعتقاد آنان چنان اهمیتی دارد که تبرکش موجب کفر است (جیطالی، ۱/۳۵۲۳۵۳). بر اباضیان واجب است که در نماز صبح و دو رکعت اول از نمازهای مغرب و عشاء، فاتحهٔ الکتاب و یک سوره یا سه آیه از قرآن را جهر بخوانند و در نماز ظهر و عصر و رکعت سوم مغرب و دو رکعت آخر عشاء که باید به سر (اخفات) خوانده شود، می‌توانند فقط به فاتحهٔ الکتاب اکتفا کنند (همان، ۱/۳۷۵، ۳۸۱؛ موسوعهٔ، ۱/۹۹). قنوت، بالا بردن دستها و حرکت سبابه را در نماز منع می‌کنند. «بسم الله الرحمن الرحیم» را آیه‌ای از آیات هر سوره و ذکر آن را در نماز واجب می‌دانند (بارونی، ۷۷)، و اگر در نمازی تعمدا ساقط شود، نماز را اعاده می‌کنند (موسوعهٔ، همانجا). اباضیه به قصر نماز مسافرهر قدر سفر طول بکشدقائلند؛ به شرط آنکه مسافر قصد اقامت (حداقل چهار روز) در آنجا نکند و آن را وطن خود نگیرد (بارونی، ۷۶). نماز جمعه را همواره واجب می‌دانند، حتی اگر امام جائر باشد (طعیمه، ۶۷).

به گفته بغدادی اباضیه قطع ید را در مورد سرقت کوچک یا بزرگ واجب می‌دانند (الفرق، ۸۸). قاضی با وجود دو شاهد می‌تواند در دعاوی مالی حکم بدهد (بارونی، ۷۷۷۸). در فقه اباضی، شهادت زنان در آنچه بر آن حد جاری می‌شود، پذیرفته نیست، اما شهادتشان در امور مختص زنان پذیرفته می‌شود. بعضی از فقهای اباضی شهادت یک زن را مانند شهادت یک مرد

می‌پذیرند (موسوعۀ، ۲/۱۵۷).
در مذهب اباضی، نکاح زانی با زانیه ممنوع است (بارونی، ۷۶؛ معمر، ۱/۱۱۲۱۱۳). در نکاح، ولیگرچه پدر باشدنمی‌تواند زن (دوشیزه یا بیوه) را به پذیرفتن عقد مجبور سازد و باید با او مشورت کند. تزویج دوشیزه نابالغ توسط ولی جایز است، لیکن با رسیدن به سن بلوغ می‌تواند تزویج ولی را رد کند (بارونی، ۷۷). آنان اختلاف ملل را از موانع ارث می‌دانند: مسلمان از مشرك و کافر و مرتد ارث نمی‌برد و نمی‌تواند برای مرتد ارث بگذارد (موسوعۀ، ۴/۹۹).
نزد اباضیه امر به معروف، نهی از منکر و جهاد از اهمیت خاص برخوردار است. جیطالی آنها را «قطب اعظم دین» می‌خواند (۲/۱۲۹). آنان در اهمیت فریضه امر به معروف و نهی از منکر و فضل ادای کلمه حق نزد امام جائر، تا آنجا پیش رفته‌اند که حتی با امکان خطر کشته شدن نیز به استحباب آن رأی داده‌اند، اما به شرطی که در این کار تأثیری باشد (همو، ۲/۱۶۵). در جهاد، بر هر فرد واجب است که به صف کفار هجوم برد و با علم به کشته شدن بجنگد (همانجا). اما اگر پدر و مادر به علت کبر سن یا بیماری یا فقر به پسر محتاج باشند، بماندنش نزد پدر و مادر افضل از جهاد است، به شرط آنکه به شرکت او در جنگ نیاز نباشد. اگر پدر حربی و باغی باشد، به نظر اباضیه، بهتر است که پسر جنگ با پدر و یا کشتن او را به دیگری واگذار کند، ولی اگر او را کشت مجازاتی ندارد (موسوعۀ، ۱/۱۴۶، ۲۲۳).
کتاب: دائرۀ المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲، ص ۳۲۶
نویسنده: مسعود جلالی مقدم

کرامیه

کرامیه

«کرامیه» از فرق سنت و جماعت‌بودند و از ابو عبد الله محمد بن کرام بن عراف بن خزامۀ بن براء (در گذشته در ۲۵۵ ه) پیروی می‌کردند.
او مردی سیستانی و پدرش رزبان بود و چون رزبان را به پارسی کرام گویند: از این جهت‌به «ابن کرام» معروف شد.
وی پنج‌سال در مکه مجاور بود و پس از آن به نیشابور رفت و طاهر بن عبد الله او را به زندان افکند و پس از رهایی به شام رفت و دیگر باره به نیشابور بازگشت، محمد بن طاهر بندش کرد و در سال ۲۵۱ رهایی یافت و به بیت المقدس رفت و بدانجا در گذشت.
ابو الفتح بستی درباره او چنین گفته است:
ان الذین بجهلهم لم یقتدوا بمحمد بن کرام غیر کرام الرای رای ابی حنیفۀ وحده والدین، دین محمد بن کرام (۱)
محمد بن کرام از «مجسمه» بود و می‌گفت: خداوند را جسم و اعضاست و می‌نشیند و حرکت می‌کند.
ابن کرام بعضی از آیات قرآن را که در توصیف خداوند به معنی ظاهری آن گرفت و در صفات خداوند غلو می‌کرد.
وی حرکت را بر خلاف «معتزله» به رد فعل تمثیل می‌نمود، سلطان محمود غزنوی فاتح هند از پیروان او بود، چنان که مقدسی می‌نویسد: تا روزگار وی یعنی سال ۳۷۵ هنوز خانقاهها و مجالس «کرامیه» در بیت المقدس بر پا بوده است.
ابن کرام ظاهرا هم صوفی بود و هم متکلم، وی در نوشته‌هایش در اصطلاحات فنی تصوف و کلام تجدید نظر کرد او از

یث‌حکمت الهی میان مکتب سنت گرای که بکلی مخالف کلام خرد گرای بود و «معتزله» که کاملا از برداشت‌خرد گرایانه حمایت می‌کردند، قرار گفت و نفوذ او بیش از همه در مذاهب «ماتریدی مشاهده می‌شود. عقاید «کرامیه» را عبد القاهر بغدادی به نحو مستوفی در کتاب «الفرق بین الفرق» آورده که ملخص آن این است: ابن کرام پیروانش را به جسمانی دانستن پروردگار خویش می‌خواند و می‌پنداشت که او جسم است و از زیر و از آنسوی به عرش بر می‌خورد حد و نهایت دارد و این مانند گفتار «ثنویه» که گفتند پروردگارشان نوری است از آن سو که بتاریکی پیوندد متناهی می‌باشد اگرچه از پنج‌سوی دیگر بی‌کران و متناهی است.

ابن کرام در برخی از کتابهای خویش پروردگارش را مانند نصاری جوهر دانست و در خطبه کتاب خود که معروف به کتاب «عذاب القبر» است گوید: خدای تعالی ذاتی یکتا و گوهری یگانه است و نیز گوید: خدای تعالی مماس یعنی چسبیده بر تخت‌خویش است و عرش جایگاه وی می‌باشد، زیرا در قرآن آمده:

«الرحمن علی العرش استوی» طه/۵.

ابن کرام و پیروانش پنداشتند که پروردگارشان جایگاه حوادث است و گفتارها و اراده و دریافتهای او از شنیدنیها و برخورد او با صفحه بالا از جهان عرضهایی هستند که در او «حادث» گشتند و او جایگاه این حوادث است.

خطاب «کن» یعنی باش را بر چیزی، آفرینش آفریدگان و پدید آمدن پدید آمدگان و نابود کردن چیزی که پس از پدید آمدن نابود می‌شود نامیده‌اند.

آنان پنداشتند که در جهان جسمی و عرضی نیاید، مگر پس از پدید آمدن عرضهای بسیار در ذات پروردگارشان که یکی از آنها اراده حدوث آن حادث است و از جمله کلمه «کن» باش بدانگونه که بر پدید آمدن آن داناست و این گفته بخودی خود حرفهای بسیارست و هر حرفی عرضی است که در او پدید آمده باشد از آن جمله است اراده ناپدید کردنش که گوید:

هرگاه خدا اراده ناپدیدی چیزی کند ناپدید باش یا نابود شو، این گفتار بخودی خود حرف است و هر حرف آن عرضی است که در او پدید آمده است.

آنان پنداشتند حوادثی که در ذات خدای تعالی پدید آید چند برابر حوادث جسمها و عرضهای جهان است.

برخی از «کرامیه» پنداشتند که خداوند به نیست کردن هیچ جسمی در هیچ حال توانا نیست. کرامیه در میان دو کلمه متکلم و قایل و کلام و قول فرق می‌گذارند بدینگونه که گویند: خدای تعالی همواره متکلم و قایل بوده است‌سپس در میان این دو نام در معنی فرقها نهاده و می‌گفتند: او همواره متکلم به کلامی که توانایی اوست‌بر قول و پیوسته قایل است‌به قایلیتی نه به سبب قول و قایلیت توانایی اوست‌بر قول و قول او حروفی است که در او «حادث» شده است و سخنش «قدیم» است، پس قول خداوند در نزد ایشان «حادث» و کلام او «قدیم» می‌باشد.

ابن کرام در کتابش «عذاب القبر» بابی آورده که ترجمه شگفتی دارد و گوید: باب در کیفیت‌خدای عز و جل.

در برخی از کتابهایش جایگاه پروردگارش را به «حیثوثیت» تعبیر کرده است. از آن جمله گفته‌اند: نخستین چیزی که خدای تعالی آفریده ناگزیر باید جسمی زنده باشد که تواند عبرت گیرد و اگر او نخست جمادات را می‌آفرید حکیم نمی‌بود.

آنان گفتند: نابود کردن کودکی که اگر تا زمان بلوغ بماند به او گرود و نیز نابود ساختن کافری که اگر تا مدتی زندگی کند به او گرود، از حکمت‌خدای تعالی روا نیست. درباره «عصمت» پیغمبران گفته: هر گناهی که عدل و داد را بر دارد و حد را واجب کند ایشان از آن بر کنارند و درباره ایمان گوید: ایمان در آغاز اقرار تنهاست و اگر مکرر کند ایمان نیست مگر از مرتد که پس از ارتدادش خود بدان اقرار کند.

او در علم فقه نیز دخالت کرده و در باره نماز مسافر گوید: او را گفتن دو تکبیر کافی استبی‌رکوع و بی‌سجود و بی‌قیام و قعود و بی‌تشهد و سلام و گوید: غسل میت و نماز بر او دو سنت غیر واجبند و کار واجب کفن و دفن اوست و گفت: نماز و روزه حج‌بی‌نیت درست است.

منابع

الفرق بین الفرق، ص ۱۳۰ - ۱۳۷.

التبصیر فی الدین، ص ۶۵.

تلبیس ابلیس، ص ۸۴.

مقالات الاسلامیین، ص ۵۰۵.

پی‌نوشتها

از این شعر استفاده می‌شود که مذهب کرامیه در قرن چهارم که بستی می‌زیسته (وفات بستی در ۴۰۰ هجری بوده است) در سجستان که محمد بن کرام از آن دیار بوده رواج داشته و بستی که نیز از آن ولایتبوده است گرایش بدین مذهب داشته است.

کتاب: فرهنگ فرق اسلامی، ص ۳۶۳

نویسنده: دکتر محمد جواد مشکور

پژوهشی در باره کرامیان

پژوهشی در باره کرامیان

تحقیق در باره بعضی از فرق اسلامی که امروزه در قالب یک گروه از آنها اثری باقی نمانده است، از مباحث قابل توجه و تامل است.

در مطالعات فرقه شناسی اسلامی عمدتا چهار ویژگی را باید مدنظر قرار داد:

الف) حیات فرهنگی اجتماعی هر فرقه؛

ب) میزان تاثیر یک فرقه در تکوین فرقه‌های دیگر؛

ج) تفسیر هر فرقه از اسلام؛

د) عوامل ضعف و اضمحلال یک فرقه.

متاسفانه پژوهشگران فرق و مذاهب هنگام شناساندن بعضی از فرق، به شواهد و دلایل اندک و گاه ناکافی تمسک جسته‌اند؛ این دلایل نیز با غرض‌ورزی و تحریف حقیقت همراه است و نکته مهمتر این که گاه از فرقه‌هایی سخن به میان رانده‌اند که در

زمـان خودشان نیز اثر قابل توجهی نداشـته‌انـد؛ برای مثال، در مورد فرقه کیسانیه اظهارنظرهای متفاوتی وجود دارد؛ عـده‌ای از فرقه‌شـناسان آنها را از فرقه‌های عمده قرن اول و دوم هجری می‌دانند؛ در حالی که گروهی دیگر این فرقه را خیالی و ساخته و پرداخته دست‌سیاست‌بازان و فرقه‌نویسان قرون بعدی معرفی کرده‌اند (۱). حال با توجه به این دو نظریه، چگونه می‌توان درباره وجود یـا عـدم فرقه کیسـانیه یـا فرق دیگری از این قبیل اظهار نظر نمود؟ در نتیجه، پژوهش در فرقه‌شناسـی نیازمنـد بررسـیهای مختلف است و برای اثبات وجود یک فرقه، نیاز به مدارک و شواهد کافی است.

با وجود مسائل فوق، نمی‌توان به طور کلی از کتابهای فرقه‌شناسـی صـرف‌نظر نمود؛ اما در استفاده از آنها و استناد به آنها باید دقت فراوانی ملحوظ داشت. با این وجود، فرقه کرامیه از گروه‌هایی است که وجود آن از نظر تاریخی مورد تردیـد نیست و از این نظر منابع متعددی به حیات و نقش آن در عرصه فرهنگ و ادب اسـلامی اشاره کرده‌اند. البته در بررسـی کرامیه نیز باید به این نکته توجه داشت که غالب منابع ملل و نحل را نویسـندگان شافعی پدیـد آورده‌اند. اهمیت مساله در این است که کرامیان با شافعیان (اهل‌حـدیث) نزاعهای خونینی داشـته‌اند (۲) و حـدیثی نیز جهت این نزاع جعـل نمـوده‌انـد که در آن از ابن ادریس (شافعی) به عنوان ابلیس و از ابوحنیفه به عنوان «سـراج امت» یاد شده است. (۳) بنابراین به نوشته‌های شافعیان در مورد کرامیه باید با احتیاط نظر کرد. (۴)

از نکات مهم در بررسـی حیات اجتماعی - فرهنگی کرامیه، تاثیر آنها در گسترش اسلام در نواحی شرق ایران اسلامی به ویژه مردم نواحی روسـتایی خراسـان، هرات، غور و نواحی آن و آسـیای میـانه است. یکی از دلایـل گسترش اسـلام در این منـاطق، اعتقـاد کرامیه به مفهوم خاصـی از ایمان بود؛ کرامیان، مومن را فقط شخصـی می‌دانسـتند که به شـهادتین اقرار کنـد و عمل به احکام شـریعت را از ایمان نمی‌دانسـتند و آن را از فرائض می‌شمردند؛ (۵) هر چنـد آنان معتقـد نبودند که این مفهوم از ایمان موجب رسـتگاری در آخرت می‌گردد، اما قائل بودند که در این دنیا به چنین اشخاصـی اطلاق لفظ مؤمن صادق است؛ (۶) به همین دلیل نیز در برخی منابع فرقه‌شناسی از آنان به عنوان یکی از گروه‌های مرجئه یاد شده است. (۷)

عبـد القاهر بغدادی در مورد مساله ایمان نزد کرامیه با اشاره به نکته‌ای که مورد تاییـد متون کرامی نیز هست، نوشـته است که کرامیان، تباه کیشان (مرتـدان) کرامی را در آتش دوزخ جاودان می‌داننـد. (×۱) در منتخب رونق المجـالس که یک متن ادبی کرامی اسـت، حکایتهـای متعـددی دربـاره ارتـداد افراد کرامی آورده شـده است. به نظر می‌رسـد که این حکم کرامیه دربـاره ایمان، راهی برای مقابله با وضعیت ناپایدار برخی از افراد نو مسلمان در این نواحی بوده است. (×۲)

از لحاظ فرهنگی نیز نباید از نقش کرامیان در پیدایش و تحول نهادهای اجتماعی مسـلمین و تاسـیس خانه‌گاه (مدرسه) توسط آنها غافل بود. ساخت مـدارس از چنـد نظر مهم است؛ ابتـدا این که به وسـیله جدا شدن مدرسه از مسـجد و تشـکیل یک نهاد مستقل، تحول مهمی در نهادهای اجتماعی مسلمین به وجود آمد.

همچنین در این برهه همواره حاکمـان بـا تاسیس و وقف مـدارس دینی و اعطـای موقوفـات جهت آنهـا کوشـیده‌انـد تا ارتباط نزدیکی با فقها داشـته و مقبولیت‌خاصـی در میان مردم به دست آورنـد که اوج این مساله را در ساخت مدارس نظامیه می‌توان مشاهده کرد. (۸)

تـاثیر دیگر کرامیه تلاش آنها برای ایجاد و گسترش سـلوک عرفانی و جـدایی از جریان تصوف در خراسان است. آنها در این زمینه حتی ادبیات گفتاری خاصـی برای خود داشـتند؛ به طور نمونه، در ادبیات گفتاری، کرامیه همـدیگر را با عنوان دوست‌یا دوست دوستان مورد خطاب قرار می‌دادند، (۹) و در مورد خود کرامیه نیز تعبیر خاص ولی و اولیا به کار برده شده است. (۱۰)

در این مقاله ضمن بررسی مطالب یاد شده، دو نسخه خطی نویافته در مورد کرامیه را معرفی خواهیم کرد.

مشـهورترین و رایـج‌ترین تلفـظ نـام این فرقه بر اساس ضـبط منتقـدان کرامی، «کرامیه» است؛ (۱۱) در حـالی که تلفظ صـحیح «کرامیه» یا «کرامیه» است. فصیحی از قول نووی، (۱۲) ضبط این کلمه را به صورت کرامیه آورده است. (۱۳) همچنین ذهبی (م. ۷۴۸ ه.) از قول محمـد بن هیصم (۱۴) (م. ۴۰۹ ه.) متکلم مشـهور کرامیه، دو وجه برای نام این فرقه ذکر می‌کند: کرامیه و کرامیه، که صورت نخست را تلفظ رایـج میان مشایـخ کرامی می‌دانـد و صورت دوم با توجه به گویش سجستانی (کرام جمع کریـم) است. (۱۵) اشعاری نیز از ابو الفتـح بستـی (۳۳۰ ۴۰۰ ه.) شـاعر دربـار محمـود غزنـوی وجود دارد که در اوج قـدرت سیاسی کرامیه سروده شده (۱۶) و در آنها قرائت این کلمه به دو صورت آمده است. (۱۷) (۳×)

کرام بـن عراف، در یکی از روسـتاهای زرنـگ، (۱۸) به نـام ختـک (از نـاحیه باب الطعام) (۱۹) زنـدگی می‌کرده است. کرام هنگامی که با همسـر خود به مکه رفته بود، صاحب فرزنـدی شـد که او را محمد نام نهاد. «پدر او را در خرقه پیچید و در کعبه طواف داد و پیش زهـاد و معتکفـان مسـجد الحرام برد و ایشـان او را دعای خیر کردنـد». (۲۰) پدر او به سجسـتان بازگشت و محمـدبن کرام در همان جا به تحصـیل علم مشـغول گردیـد و پس از مدتی به هرات و نیشابور و دیگر مناطق برای کسب علم سفر کرد. در سمرقند همراه با ابومحمد عبد الله بن محمدبن سلیمان سجزی (جانشین و دوست ابن کرام) تفسیر ابن‌کلبی را نزد علی بن اسحاق حنظلی سمرقندی (م. ۲۳۷ ه.) فرا گرفت. (۲۱) در نیشابور اکثر اوقات خود را به مصاحبت‌با احمدبن حرب (م. ۲۳۴ ه.) گذرانیـد و در مساله را از او فرا گرفت و بعـد از آن به مکه رفت و پنج‌سال در آن جا بود. (۲۳) سمعانی (۵۰۶ – ۵۶۲ ه.) شرح کاملی از احوال اساتید ابن کرام را آورده است.

در بلـخ نزد ابراهیـم بـن یوسـف ماکیـانی بلخی، در مرو نزد علی بن حجر مروزی، در هرات نزد عبـدالله بن مالـک بن سـلیمان هروی و در نیشابور نزد احمـد بن حرب، تلمـذ نمود. سـمعانی متـذکر گردیده است که ابن کرام اکثر روایات خود را از طریق احمد بن عبد الله جویباری و محمد بن تمیم فاریابی نقل کرده است. (۲۴)

بعـد از بـازگشت از مکـه بـه نیشـابور رفت، و در این هنگـام عمش درگـذشت و او به سیسـتان رفت و آنچه را که به وی ارث رسـیده بود، فروخت و پول آن را میـان فقرا تقسـیم کرد. (۲۵) فعالیتهـای او باعث گردیـد تا بعضـی از فقیهان چون ابن خزیمه (۲۲۳ – ۳۱۱ ه.) به مخالفت‌با او برخاستند و به تحریک اینان، ابراهیم‌بن حصین، عامل طاهری در سیستان، او را از آن جا راند. پس از آن ابـن کرام به منـاطق غـور، شـورمین و غرچسـتان رفت و به تبلیـغ اسـلام پرداخت (۲۶) و حاصـل این فعالیتها، اسـلام آوردن گروهی کثیر بود.

در هرات او به ساخت‌خانه‌گاه (مـدرسه) دست‌یازید. (۲۷) اقدامات او در آن جا نیز مخالفت فقیه شافعی ابوسـعید دارمی (۲۰۰ ۲۸۰ ه.) را برانگیخـت و ابـن کرام را از هرات بیرون رانـد. (۲۸) بعـد از آن او با پیروانش به نیشابور بازگشت. تعـداد بی‌شـمار مریـدان او و همچنین مطرح شـدن شـایعه‌ای که حکومت طاهریان را فردی از سجسـتان بر خواهـد انـداخت، موجب گردیـد تا مدتی را در زندان بگذراند؛ هر چند زهد و ورع وی باعث آزادیش گردید. (۲۹)

بعـد از رهـایی از زنـدان همراه با پیروان خود، به بیت‌المقـدس رفت و در نواحی جبل عامل خانه‌گاه‌هایی بنا کرد و در آنجا به تعلیم و تربیت پیروان خود پرداخت (۳۰) و پس از مدتی به نیشابور بازگشت و باز هم به زندان افتاد و مدتی طولانی در زندان به سر برد و در سال ۲۵۱ ه. تنها با این شـرط که دیگر به خراسان بازنگردد، از زندان رهایی یافت و به بیت المقدس بازگشت. (۳۱) به موازات فعالیتهـای وی در منـاطق غرچسـتان، شورمین و بلاـد غور، احتمالا او به تلاشـهایی در بلـخ، سـمرقند، فرغانه و

آسیای میانه نیز پرداخته است. (۳۲) نکته قابل توجه این است که مناطق ذکر شده، به فاصله کوتاهی تحت‌سیطره ماتریدیان درآمد. نزاع آشکار کرامیه و ماتریدیه در قرون بعد حالت تندی به خود گرفت؛ چرا که ابومنصور ماتریدی (م. ۳۳۳ ه.) بنیانگذار ماتریدیه، تنها به نوشتن ردیه بر معتزله مشغول بود و در موارد معدودی به کرامیه اشاره کرده است. (۳۳) از طرف دیگر، حتی یکی از اعقاب متکلم مشهور ماتریدی، ابومعین نسفی (۴۱۸ – ۵۰۸ ه.)، یعنی ابومطیع مکحول بن فضل نسفی (م. ۳۱۸ ه.) نزد ابن کرام، کلام فرا گرفته بود. (۳۴) بعد از اقامت در بیت المقدس، در آن جا نیز به سبب عقایدش مورد آزار قرار گرفت و به ناحیه بد آب و هوای «زغر» تبعید شد و کتابهایش را سوزاندند. ابن کرام در ماه صفر سال ۲۵۵ ه. در آن جا درگذشت و پیروانش جسد وی را به بیت المقدس آوردند و در مقبره انبیا به خاک سپردند. (۳۵) از شاگردان ابن کرام می‌توان به مامون بن احمد سلمی هروی، ابو محمد صفار و ابو محمد عبد الله بن محمد بن سلیمان سجزی اشاره کرد. (۳۶) همچنین ابو اسحاق ابراهیم بن محمد بن سفیان، ابراهیم بن حجاج نیشابوری، عبد الله بن محمد قیراطی نیشابوری، (۳۷) احمد بن محمد بن یحیی بن معاویه دهان سلمی، (۳۸) محمدبن اسماعیل بن اسحاق بن جمع، (۳۹) ابو الحسین عبد الله بن مامون هروی، (۴۰) عمار بن عبد المجید، سلیمان بن خمیرویه (زین الفتی، ۳۳۸ a) و ابی بکر ارباکنی (پیشین، ۲۷۰ a) از وی حدیث نقل کرده‌اند.

برخی از آرای خاص کرامیه

در میان کتابهایی که هر کدام به دلایلی به ذکر کرامیان پرداخته‌اند، گفت‌وگوها و مناظراتی از ابن کرام با بزرگان عصرش می‌توان یافت. از خلال برخی مطالب نقل شده می‌توان به پاره‌ای از آرای خاص ابن کرام دست‌یافت. زهدی که ابن کرام آن را ترویج می‌کرد، از سوی هم عصرانش به عنوان زهد کاذب مورد انتقاد بوده است. (۴۱) بنابراین، برای ما مهم است که بدانیم وجه تمایز این زهدگرایی چه بوده است. ابن کرام توکل را به نحوه خاصی تفسیر می‌کرده است، به‌گونه‌ای که به انکار کسب (یعنی عدم تلاش برای به‌دست آوردن رزق و روزی) منتهی می‌شده است. (۴۲) هر چند به نظر می‌رسد که او مخالف مطلق هر گونه تلاش و جهد برای به‌دست آوردن معاش (کسب) نبوده باشد. در اثری تفسیری که حاوی آرا و نظرگاهها و اقوالی از ابن کرام می‌باشد، از قول وی در این باره این گونه آمده است: «و سئل ابو عبد الله: ان کانت الارزاق مقسومهٔ فالکد و العناء و التعب لما ذا؟ فقال: انها ایضا مقسومهٔ». (۴۳) هرچند این مساله در دوره‌ای که ابن کرام آن را طرح می‌کرده، مساله بدیعی نبود. ابن ریوندی (ابن راوندی)، شقیق بلخی و احمد حلوانی نیز از انکار کسب دفاع می‌کردند و حتی استاد ابن کرام، احمدبن حرب نیز به این امر بی‌تمایل نبوده است. (۴۴) در اثر فارسی کرامی، منتخب رونق المجالس، در باب توکل حکایتی نقل شده است که می‌تواند مفهوم خاص این تفسیر را نشان دهد. گرچه مفهوم توکل تنها نزد کرامیان دارای چنین مفهومی نبوده است، (۴۵) اما آنان در ارائه تعریف خاص از توکل ممتاز بوده‌اند. ذکر متن این حکایت می‌تواند، مطلب را روشن‌تر کند:

«وقتی به سمرقند مردی در خانه‌گاه شد. آن اولیا را دید به جمع نشسته و تعلیم و تعبد می‌کردند. آن مرد، خادم را پرسید که شما از کجا خورید؟ گفت: ترا با این حدیث چه کار است؟ گفت: مرا باید که بدانم. گفت: از آنجا که خدای عزوجل روزی کرده باشد. آن مرد الحاح کرد، گفت: ناچار بگوی تا این همه از کجا خورند؟ خادم را خشم آمد، گفت: از دندان تو. آن مرد گفت: اگر شما از این جا خواهید کردن (خوردن) بسیاری گرسنگی به شما خواهد رسیدن. این بگفت و از آنجا بازگشت. در ساعت دندان آن مرد به درد خاست. هیچ حیلتی نداشت. از مردمان سمرقند پرسید که چون شما را دندان درد

کند، چه کند؟ گفتند: چون ما را چنین حالی پیش آید، لختی نان خریم و بدین خانه‌گاه بریم، تا اینان دعا کنند، به باشیم. آن مرد بی‌طاقت‌شد. گوسفندی خرید و سفر (ه‌ی) نان بر پشت‌حمالی نهاد. بر آنجایگه برد، خادم نستد، بسیاری الحاح کرد تا به جایی رسید که گفت: یا خادم! بستان و به ایشان ده تا بخورند، که از این دندان من می‌خورند ...». (۴۶)

این عقیده (تحریم کسب و کار و ناسازگار دیدن آن با تقوا) مورد نقد قرار گرفته بود. ابو حارث محاسبی (م. ۲۴۳ ه.)، محمد شیبانی و ابوطالب مکی در قوه‌القلوب این موضوع را رد کرده بودند و از کسب و تلاش برای به‌دست آوردن رزق مادامی که در جهت رضای خدا و از طریق حلال باشد دفاع کرده بودند (۴۷).

نکته مهم دیگر، تلقی خاص کرامیان از عقل است. گرچه آنان حسن و قبح را قبل از حکم الهی (وحی) می‌پذیرفتند، اما به هیچ وجه نظریه اصلح و قاعده لطف معتزله را قبول نداشتند. (×۴) همچنین کرامیان با تعقل فلسفی مخالفت‌شدیدی داشتند. (×۵) قطعاتی از کتاب السر ابن کرام موجود است و این عقیده یعنی اصلح نبودن نظام آفرینش را به خوبی نشان می‌دهد. (۴۸)

نکته قابل تامل دیگر که حاکی از نوعی عقل‌گرایی خاص کرامیان است، اعتقاد آنان به تکافو ادله (برابری براهین) است. این مطلب را البته به شکل تحریف شده، از یک عبارت مؤلف تبصرهٔ العوام نیز می‌توان دریافت. (۴۹) حاکم جشمی، محسن بن کرامه (م. ۴۹۴ ه.) به نقل از استاد خود ابوالحسن علی بن ابی طیب (م. ۴۵۷ ه.) نقل کرده است که محمد بن هیصم، متکلم مشهور کرامی، به برابری براهین اعتقاد داشته است. (۵۰) بحث از برابری براهین در حقیقت نتیجه شکاکیت در معرفت‌شناسی یا عدم امکان شناخت است. البته این بحث نتیجه عملی نیز داشت. (۵۱) جواب مثبت‌به این پرسش که آیا هر کدام از پیروان ادیان مختلف می‌توانند به دین خود پایبند بمانند و رستگار گردند، نتیجه منطقی قبول تکافو ادله است. این بحث در عراق، مرکز فعالیت معتزله، مطرح شده بود؛ اما در آنجا در نتیجه غلبه عقل‌گرایی به زودی مساله‌ای خاتمه یافته، تلقی گردید. (۵۲)

با این وجود، کرامیان در دعوت دیگران به اسلام بسیار کوشا بوده‌اند. نکته جالب این است که بحث تکافو ادله در مناطق خاصی مطرح بود و متکلمان به رد یا قبول آن مشغول بودند. (۵۳) این مناطق بخشهایی بود که گروههای مذهبی گوناگون در آن زندگی می‌کردند. حتی اسلام در این مناطق در لباس عقل‌گرایی ظاهر نشد.

از دیگر عقاید ضد معتزلی کرامیه، اعتقاد به عدم خلود دائم در جهنم است. (۵۴) آنها معتقد بودند که خدا می‌تواند کفار را از آتش جهنم نجات بخشد. نکته جالب دیگر که حاکم جشمی در تعریض به کرامیان، بدان اشاره کرد، علاقه آنان به خواندن آثار ابن ریوندی است. (۵۵) احتمالا- آثار این متفکر ضد معتزلی برای کرامیان جالب توجه بوده است. همچنین کرامیان بر خلاف معتزله، به کرامات اولیا، از جمله به طی الارض معتقد بوده‌اند. (۵۶) مساله دیگر شایسته بررسی، عقیده کرامیان در باب توحید است، که مورد انتقاد بوده و آنان متهم شده‌اند که در باب توحید، عقیده‌ای تشبیهی دارند. این اتهام حتی در زمان خود آنان نیز مطرح بوده است. در نزاعی که میان ابوبکر محمدبن اسحاق بن محمشاد (م. ۴۲۱ ه.) و ابوعلاء صاعد بن بن محمد (م. ۴۲۱ ه.) رخ داده بود، ابو بکر محمدبن اسحاق، ابو علاء را به بدعت اعتزال متهم کرده بود. در مقابل ابوعلاء نیز او را به داشتن عقیده تشبیه متهم کرده بود. (۵۷)

اما به راستی کرامیه در این باره چه می‌اندیشیده‌اند. قبل از بیان هر مطلبی باید این نکته را اشاره کرد که هیچ یک از فرق اسلامی قائل به تشبیه نیست و داشتن چنین اعتقادی را نفی می‌کند، گرچه برخی در ارائه تفسیر این مطلب به دام تشبیه می‌افتند. (۵۸) ابو معین نسفی (م. ۵۰۸ ه.) متکلم ماتریدی، در این باره می‌گوید: کرامیه وقتی سخن از جسم بودن حق می‌گویند ... نظرشان این است که وی قائم بالذات است. مفهوم «جسم لا- کالاجسام» که کرامیان به کار می‌برند، در این معنی بوده است. خود ابن کرام در کتاب مفقود شده‌اش، عذاب القبر، این مفهوم را به کار برده بود. هرچند بعدها پیروانش در

به کارگیری این الفاظ تجدیدنظرهایی کردند. (۵۹) محمد بن هیصم در اثر مفقود شده‌اش، المقالات، که تنها منقولاتی از آن باقی مانده است، (۶۰) درباره این مساله سخن گفته و اعتقاد تشبیهی را رد کرده است. گرچه آن‌گونه که اظهار نظر کرده، مشخص می‌گردد که آنان در این مساله نص‌گرا (ظاهرگرا) بوده‌اند، اما اینکه این نص‌گرایی آنان به تشبیه منجر می‌گردد، ابن هیصم آن را رد کرده است. (۶۱) در مورد عصمت انبیا آنها نظرهایی متفاوت با معتزله و اشاعره داشته‌اند؛ حاکم جشمی اشاره کرده که کرامیان انجام گناه (کبایر) و دروغ گفتن را از سوی پیامبران جایز می‌دانند. (۶۲) عبد القاهر بغدادی (م. ۴۲۹ ه.) نیز در این باره نقل می‌کند که گروهی از کرامیه گفته‌اند: هر گناهی که موجب ساقط شدن عدالت‌یا اجرا شدن حد گردد، انبیا از آن بری هستند اما در غیر آن، ممکن است مرتکب خطا گردند. گروهی دیگر از آنها گفته‌اند: پیامبر در امر ابلاغ وحی نیز خطا نمی‌کند، اما گروهی از آنان با پذیرش افسانه غرانیق، به طور ضمنی خطا در ابلاغ وحی را پذیرفته‌اند. (۶۳) در تایید این مطلب، عاصمی در زین‌الفتی، افسانه غرانیق (۶۴) را صحیح دانسته و به عنوان تاییدی بر ترتیب خاصی از نزول سوره‌ها بدان استناد می‌کند (برگ ۱۹ b).

کرامیان و شیعیان

یکی دیگر از موضوعاتی که می‌توانیم در طول حیات کرامیه بررسی کنیم، نزاعهای آنان با شیعیان است. آغاز این نزاعها با نقد آرای ابن کرام توسط فضل بن شاذان نیشابوری (م. ۲۶۰ ه.) بوده است. (۶۵) مقدسی، جغرافی‌نگار مشهور که در سال ۳۷۵ ه. به تالیف اثر خود مشغول بوده، از نزاع میان کرامیان و شیعیان که خود شاهد آن بوده، خبر داده است. (۶۶) محمد بن اسحاق بن محمشاد (م. ۴۲۱ ه.) یکی از افراد مشهور کرامی در زمان قدرت خود، مسجد نو ساخته شیعیان را در نیشابور خراب کرد. (۶۷) اما فراسوی این نمود خارجی، در مسایل دیگری نیز آنان با یکدیگر در ستیز بوده‌اند. عبید الله بن عبد الله بن احمد، مشهور به حسکانی، در مقدمه کتاب خود شواهدالتنزیل به برخی از جنبه‌های دیگر این نزاعها اشاره کرده است و آن، اختلاف بر سر شان نزول آیاتی از قرآن در حق اهل‌بیت است. او می‌نویسد: «در مجلسی که در آن بزرگان و تعداد کثیری از مردم و نقیب علوی شهر و فردی از کرامیان حضور داشت، فرد کرامی در نزاع با نقیب، نزول سوره هل اتی در منزلت اهل‌بیت‌یا هر آیه دیگر در شان آنان را منکر شد و نزاع به این محدوده ختم نشد و به اتهامی بر ضد کرامیان در مورد اهل‌بیت‌بدل شد. (۶۹) این مساله باعث گردید تا یکی از رجال کرامیه به نام ابو محمد، احمد بن محمد بن علی عاصمی به تالیف کتابی در این مورد بپردازد تا به تعبیر خودش این اتهام را از کرامیان دفع کند. (۷۰) هرچند به نظر می‌رسد که این اتهام تا حدی نیز صحت داشته است. کرامیان منبر تدریس ابن البیع حاکم نیشابوری (م. ۴۰۵ ه.) را به خاطر عدم نقل حدیثی در فضیلت معاویه شکسته و مانع خروج او از خانه‌اش شده بودند. (۷۱) همچنین حسکانی و حاکم جشمی که در این مناطق ساکن بودند، آثاری در رد نواصب نگاشته بودند. (۷۲) خود عاصمی نیز در کتابش زین‌الفتی فی شرح سوره هل اتی، به نحو تلویحی این اتهام را می‌پذیرد، اما علت آن را جهل کرامیان نسبت‌به فضایل علی (ع) و قیاس نادرست آنان در این مورد بیان می‌کند. (۷۳) درباره این فرد کرامی تنها در یک منبع اشاره‌ای به سال تولد و برخی از آثارش در ادبیات و علم بلاغت و ... شده است. (×۶) او در سال ۳۷۸ ه. و احتمالا در نیشابور متولد شده است. در مورد اساتید و مشایخش جز در دو اثر نو یافته از او، در منابع دیگر اطلاعی در دست نیست. بر اساس همین منابع، او نحو و ادبیات را نزد استاد ابوبکر احمد بن علی بن منصور نحوی فرا گرفت. (۷۴) آن گونه که خود به کرات در زین الفتی اشاره کرده، جدش ابو عبد الله احمد بن محمد بن مهاجر بن ولید است.

(۴ a) در جای دیگر به ابراهیم بن احمد بن مهاجر اشاره کرده و او را عموی مادرش معرفی می‌کند. (۲۰۲ b) به این ترتیب

می‌توان گفت که پدر او ابو رجاء احمد بن محمدبن علی عاصمی (b ۳) داماد احمد بن مهاجربن ولید بوده است. به موازات استنادهای مکرر او به جدش از ابوبکر محمدبن احمد جلاب (a ۴)، استاد ابوبکر محمدبن اسحق بن محمشاد، شیخ ابوالقاسم ۹)، عبدالله بن احمدبن نصر (b ۹) [شاید وی همان عبدالله بن احمدبن نصربن شهاب بری م. ۴۲۵ ه. باشد ر.ک: منتخب من السیاق، رقم ۸۹۳] احمدبن محمدبن اسحاق بن جمع (a ۱۰)، ابو عبد الله محمد بن هیصم (b ۱۷)، ابو عبد الله حسین بن محمد بستی ازغندی (a ۷۱)، ابراهیم بن محمد بن ایوب طرماحی (b ۱۲۹)، شیخ ابوبکر احمد بن محمد بن حفص (b ۱۹۸)، حسن بن محمد بن احمد زیادی (a ۲۰۱)، شیخ محمدبن قاسم فارسی (a ۹۳) [در مورد وی ر.ک: منتخب من السیاق، رقم ۴۳] ابو القاسم عبد الله بن محمشاد بن اسحاق (a ۱۵)، احمد بن محمد بن سهل زاوهی ادیب (a ۶۲)، ابوبکر احمد بن محمد سابق دوغی (a ۷۳)، ابونصر بن ابی سعد (a ۲۲۷)، محمد بن یحیی (b ۲۴۴)، ابوبکر محمد بن علی کرمانی (a ۲۶۴)، ابوحنیفه عبدالملک بن علی قزوینی (b ۲۷۰)، عبدالله بن محمد بسری (a ۲۷۲)، ابوالحسن علی بن محمد بن عبد الله فارسی مغربی (b ۲۶۷، a ۳۳۱) [در مورد او ر.ک: منتخب من السیاق، رقم ۱۲۷۰]، ابونعیم عبدالملک بن حسن اسفراینی (a ۳۱۵) [در مورد او ر.ک: همان، رقم ۱۰۷۴] و ابومحمد یونس بن محمد رازی (b ۳۴۳) حدیث نقل کرده است. در کتاب خود (زین الفتی) به برخی از آثار دیگرش اشاره کرده است. یکی از این آثار کتاب «المبانی لنظم المعانی» است. نسخه‌ای خطی از این کتاب در کتابخانه برلین موجود است و بر مبنای آن بخشی نیز به چاپ رسیده است. (۷۵) وی در مقدمه کتاب خود المبانی، اشاره به سال تالیف کتاب خود دارد (۴۲۵ ه.). در زین الفتی او اشاره می‌کند که اثرش را بعد از المبانی نوشته است و در چند جا خواننده را به آنجا ارجاع می‌دهد. نظری به این دو اثر او به خوبی مشرب حدیث‌گرایی‌اش را نشان می‌دهد.

در زین......eX......و المبانی او با نقل احادیثی، بر معتزله و زیدیه (در کنار رافضیان) خرده می‌گیرد. (۷۶) در المبانی او نظر شیعه را در تفسیر قرآن و فهم آن، رد می‌کند و به اعتقاد وجود امام غائب می‌تازد. (۷۷) اظهار نظرهای او درباره خلفای اموی به جز معاویه که از او نامی نبرده است، بسیار تند است و از آنان به «فساق بنی امیه» یاد می‌کند. او یزید را ح فاسق می‌خواند و بعد از اشاره به خواندن اشعار ابن زبعری توسط یزید بعد از شهادت امام حسین (ع)، از قول محمدبن هیصم نقل می‌کند که گفته: اگر این نکته، یعنی خواندن اشعار ابن زبعری توسط یزید بعد از حادثه کربلا، درست‌باشد، شکی در کفر یزید نمی‌توان داشت (زین الفتی b ۶۳).

نکته جالب دیگر که او عنوان کرده، نقل خطبه‌ای به نام خطبه ملاحم است که آن را به علی (ع) نسبت داده است و در آن تاییدی ضمنی بر لشکرکشی‌های محمود به هند و دیلم وجود دارد. خود او عنوان می‌کند که معنی این روایت را درک نکرده بود تا آنکه محمود به ری حمله کرد. (زین الفتی b ۱۳۹). در جای دیگر در بیان مشابهت علی (ع) به پیامبر با روایتهای گوناگونی سعی در تثبیت ایمان نیاوردن ابوطالب دارد (ص ۳۱۵ a ۳۲۱). وی در بحث از بغی و خوارج به طلحه و زبیر و عایشه اشاره کرده و بیان نموده که آنها توبه کرده‌اند (a ۲۲۳) و بعد از آن به حدیث عشره مبشره اشاره کرده و متن آن را بیان داشته و احادیث دیگری نیز در تایید زبیر و طلحه آورده است (ص ۲۲۳ - ۲۲۴). قریشی بودن ائمه و امام را با آوردن چند حدیث‌یادآور می‌گردد (b ۲۳۴).

در متن دیگری از کرامیه، یعنی تفسیرالفصول، در بیان شرایط امام از دیدگاه کرامیه در ذیل آیه «یوم ندعوا کل اناس بامامهم» (۷×) این گونه آمده است:

«فقیل یحتاج الامام الی عشر خصال یستحق بها الامامهٔ؛ اولها العلم بامور الدین من علم التوحید و الفقه ... و الثانیهٔ الصبر ... و الثالثهٔ الوفاء بحقوق الله ... و الرابعهٔ لین الجانب ... و الخامسهٔ التواضع ... و السادسهٔ النصیحهٔ ... و السابعهٔ احتمال الاذی ... و

الثامنة ان یکون فصیح اللسان حسن البیان ... و التاسعة السخاء و البذل ... و العاشرة الزهد ... و اجتمعت هذه الاشیاء کلها فی نبینا علیه السلام و فی الخلفاء الراشدین و فی اکثر ائمة الدین خاصة فی الامام ابی عبد الله (محمد بن کرام) رحمه الله» (×۸).
همان‌گونه که شهرستانی (م. ۵۴۸ ه.) نگاشته است، آنها امامت را به اجماع امت می‌دانسته‌اند، نه به نص و تعیین شدن شخص خاص از سوی پیامبر. (×۹) عاصمی رؤیت‌خدا در آخرت را تایید می‌کند. (×۱۰) به موازات کرامیه، ماتریدیه نیز سخت‌به این مساله اعتقاد داشته‌اند. (۷۸)

کرامیان و نقش آنها در تحول نهادهای آموزشی مسلمانان

از تاثیرات مهم دیگر کرامیه می‌توانیم به تاسیس خانه‌گاه اشاره کنیم. این امر را خود محمدبن کرا م آغاز کرده و در هرات یکی از مراکز مهم کرامیه در قرون بعد خانه‌گاهی تاسیس نموده بود. (۷۹) مراکز آموزشی مسلمین در ابتدا درون مساجد بود که در آنها افراد به صورت حلقه‌هایی گرد هم جمع می‌شدند. اما به تدریج محلهای خاصی جدای از مسجد برای امر آموزش در نظر گرفته شد. به نظر می‌رسد که کرامیان در این امر پیشتاز بوده‌اند.
مترجم عربی رونق المجالس در ترجمه کلمه خانه‌گاه، واژه مدرسه را برگزیده است. این زمان قرن چهارم و پنجم، هم زمان با شکل گیری مدارس نظامیه درست‌برهه‌ای است که مفهوم مدرسه به معنی کاملا- متمایز، برای یک نهاد آموزشی به کار می‌رفته است. (۸۰) در این خانه‌گاه علاوه بر تعبد و زهدورزی، به تعلیم نیز می‌پرداختند. شیوه آنان دفترخوانی بوده است. (۸۱) ابن کرام در سال ۲۵۱ ه. نیشابور را برای همیشه ترک کرد. مدت اقامت ابن کرام در نیشابور، چهارده سال بوده است. (۸۲) گرچه به نظر می‌رسد که این مدت زمان پیوسته نبوده است. با در نظر گرفتن این نکته او خانه‌گاه خود را قبل از سالهای ۲۳۶ - ۲۳۷ یا حتی پیشتر از این تاریخ در هرات بنیاد نهاده بود. خانه‌گاه‌سازی به سرعت‌به صورت یک امر رایج در بین کرامیان در آمد و بعد از فوت ابن کرام، پیروان همراهش، خانه‌گاهی بر سر مزار او بنا کردند. (۸۳) جانشین او ابومحمد سجزی نیز خانه‌گاههایی برای کرامیان سمرقند، بنا کرده بود. در مباحث قبل نیز به خانه‌گاههای موجود در جبل العامل در زمان حیات ابو عبد الله محمدبن کرام اشاره شد.
اکنون این سوال را باید طرح کرد که از چه زمانی «خانه‌گاه» بر مراکز تجمع صوفیان اطلاق شده است و اگر این نهاد منحصرا در اختیار کرامیه بوده، چه نامی بر تجمع گاه صوفیان اطلاق می‌گردیده است؟ این نکته مسلم است که در خراسان بر مراکز صوفیه، نام خانه‌گاه نمی‌نهادند، بلکه از تعابیر «دویره» یا «رباط» به جای آن استفاده می‌کردند. مقدسی در اثر خود واژه خانقاه را تنها برای تجمع کرامیه ذکر کرده و آنجا که از صوفیان نام می‌برد، از تعبیر دویره یا رباط استفاده کرده است. (۸۴) به نظر می‌رسد که تعبیر خانه‌گاه در مورد اقامتگاه صوفیان تنها از قرن چهارم به بعد متداول گردیده است. (۸۵) بر همین اساس، نظر داده شده است که از اثری در باب تراجم، یعنی السیاق که در قرن چهارم نوشته شده بود، زمانی دو تلخیص صورت گرفت که، در قرون پنجم و ششم، تعبیرهای دویره به خانه‌گاه تبدیل شده است. (۸۶)

تاثیرات اجتماعی - فرهنگی کرامیه

تاثیرات کرامیه از دو جهت قابل بررسی است: نخست تلاش آنها در خصوص ایجاد تحول در نهادهای آموزشی که بدان اشاره شد، سپس تلاش این گروه برای گسترش اسلام در مناطق روستایی خراسان، غور و غرجستان و .... زمانی که ابن کرام فعالیت‌خود را آغاز کرد، توانست در مناطق ذکر شده، طرفدارانی بیابد. منطقه غور تا قرن چهارم به دارالکفر مشهور بود. (۸۷)

و تنها در نتیجه تلاشهای کرامیان، اسلام کرامی در آنجا گسترش یافت. (۸۸) فخر الدین رازی در این مورد نوشته است: ابن کرام و اصحابش از سجستان بیرون رانده شدند و به غرجستان رفتند، در آنجا اعتقادات خود را بر مردم عرضه کردند و آنها نیز پذیرفتند و تا این زمان نیز در آن ناحیه مردمان کرامی هستند. (۸۹) در این مناطق هنوز اسلام به طور کامل نفوذ پیدا نکرده بود. در منابع کرامی نیز اشاراتی بر این نکته وجود دارد. به طور مثال ابن کرام زمانی که احتمالا در هرات بود، افرادی را در آنجا مسلمان کرده بود. (×۱۱) نقطه اوج آنها در به اسلام آوردن امیر ناصر الدین پدر محمود غزنوی بود. یمینی در این باره نوشته است: «و امیر ناصر الدین چون تعفف و تقشف و ترهب و تزهد اصحاب او دید به (اسحاق بن) محمشاد پیوست». (×۱۲) این مطلب را منابع دیگر نیز تایید کرده‌اند. (×۱۳) ذهبی نقلی از تاریخ نسف آورده است که نشان می‌دهد، ناصرالدین حتی تا چه حد نسبت‌به کرامیان تعصب می‌ورزیده است. (×۱۴) علاوه بر موفقیت ابو یعقوب اسحاق بن محمشاد در به اسلام درآوردن سبکتکین، او افراد زیاد دیگری را نیز به اسلام درآورده بود. (×۱۵) ابن اثیر نیز در ذیل حوادث سال ۵۹۵ ه. کرامی بودن غوریان را تایید می‌کند. در این سال غیاث الدین امیر غوری، دل از کرامیان برید و شافعی گشت. (×۱۶) در مورد ادله حیات کرامیه در غور، باسورث بر اساس نقل زمنچی که غوریان را بدمذهب خوانده است، نتیجه می‌گیرد که احتمالا هنوز کرامیان تا آن زمان (قرن هشتم) به حیات خود در غور ادامه داده‌اند. (۹۰)

چرا کرامیه از بین رفت؟

اکنون باید به پرسش مهم یعنی دلیل یا دلایل اضمحلال کرامیه پاسخ داد. قبل از هر چیز باید نکته‌ای را خاطرنشان کرد. گرچه امروزه فرق اسلامی، به تمامی آن گونه که اصحاب ملل و نحل یاد کرده‌اند وجود خارجی ندارند، اما بسیاری از اعتقادات فرق از میان رفته را می‌توان در دیگر گروهها یافت. بنابراین، نمی‌توان ادعا کرد که اثر یک فرقه با مضمحل شدنش پایان یافته است.

کرامیه به چند دلیل نتوانست‌به حیات مستقل خود ادامه دهد: نخست آنکه، کرامیان در حفظ قدرت سیاسی خود ناموفق بودند. دیگر آنکه از نظر جغرافیایی کرامیه در مناطقی می‌زیستند که بعد از قرن ششم دائما مورد حمله قرار گرفته بود. این حملات احتمالاـ عامل مهمی در اضمحلال آنها بود. عامل سوم، تعصبهای دیگر فرق در مورد کرامیه بود که روند اضمحلال آنها را تسریع نمود. با این حال حتی امروزه نیز برخی مناطق کرامی پیشین گذشته، در سیطره تفکری نزدیک به کرامیه قرار دارد.

پی‌نوشتها

۱. بغدادی، الفرق بین الفرق؛ ص ۲۲۸، تصحیح محیی الدین عبد الحمید

۲. رونق المجالس؛ ص ۴۴ - ۳۷

۳. حیات ابو عبد الله؛ محمد بن کرام (۱۶۸ - ۲۵۵ ه.ق)

۴. الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۶۸

۵. ابن اثیر، الکامل، ج ۱۲، ص ۱۵۱ - ۱۵۲

۶. قفطی، ابناه الرواه علی انباه النحاة، تصحیح ابو الفضل ابراهیم، ۱۹۵۰، ج ۱، ص ۱۳۳

۷. سوره اسراء، آیه ۷۱

۸. ارج‌نامه ایرج، ج ۲، ص ۹۸

۹. الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۶۸

۱۰. زین الفتی، ۵۸ a، ۴۳ a

۱۱. منتخب رونق المجالس، ص ۵۶

۱۲. ترجمه تاریخ یمینی، ص ۳۹۲

۱۳. تاریخ سیستان، ص ۳۳۹

۱۴. ذهبی، تاریخ الاسلام، (۳۸۱ - ۴۰۰)، ص ۱۶۸

۱۵. همان، ص ۶۰ و ۶۱

۱۶. الکامل، ج ۱۲، ص ۱۵۲

۱. ر.ک: عبد الواحد انصاری، مذاهب ابتدعتها السیاسهٔ فی الاسلام، بیروت، ۱۳۹۳ ه.؛ وداد قاضی، الکیسانیهٔ فی التاریخ و الادب، بیروت، ۱۹۷۴م.

۲. برای نمونه، جهت آگاهی از دو مورد از خصومتهای بین کرامیه و شافعیان که منجر به قتل افراد کثیری از هر دو طرف شد، ر. ک: تاریخ بیهق، ص ۹ ۲۶۸؛ الکامل، ج ۱۰، ص ۲۵۱؛ نیز درباره قتل یک فقیه شافعی به دست کرامیه ر.ک: طبقات الشافعیهٔ الکبری، ج۸، ص ۸۶. کرامیان همچنین متهم به مسموم کردن فقیه شافعی ابن فورک نیز شده‌اند. ر.ک: دائرهٔ المعارف بزرگ اسلامی، مدخل ابن فورک.

۳. حاکم نیشابوری، تاریخ نیشابور، ترجمه محمد بن حسین نیشابوری، تصحیح شفیعی کدکنی، نشر آگاه، چاپ اول، ۱۳۷۵، ص۱۲۴. همچنین ر.ک: ابن حجر، لسان المیزان، تحقیق محمد بن عبد الرحمن المرعشیلی، چاپ اول، ۱۴۱۶ ه. ج ۶، ص ۱۳۹، شماره ۷۴۷۱؛ این حدیث را مامون بن احمد سلمی، شاگرد ابن کرام نقل کرده است. ر.ک: لسان المیزان، ج ۵، ص ۵۸۶، شماره ۶۸۶۷. هرچند این نزاعها تنها منحصر به کرامیه و شافعیان نبود و تنفر و ستیز آشکار میان حنفیان و شافعیان هم وجود داشت و این حدیث‌سازیها نیز در ادامه آن نزاعها بود. این نکته شایان ذکر است که کرامیه از نظر فقهی، حنفی محسوب می‌شدند. (خوشبختانه یک دوره کامل از آرای فقهی کرامیه، در یک اثر فقهی باقی مانده است. ر.ک: ابو الحسن علی بن حسین سغدی، النتف فی الفتاوی، م. ۴۶۱ ه. تحقیق: صلاح الدین الناهی، بغداد (۱۹۷۵ - ۱۹۷۷). در این کتاب از کرامیان تنها به عنوان اصحاب ابو عبد الله یاد شده است، گرچه مصحح در شناخت این ابو عبد الله ناتوان بوده است. یکی از موارد مهم نزاع، رفع یدین در نماز بود. مامون بن احمد سلمی نقل کرده بود که: «من رفع یدیه فی الصلوهٔ فلا صلاهٔ له، و من قرا خلف الامام، ملیء فوه نارا». ابن حبان، المجروحین، ج ۳، ص۴۵. این احادیث که سلمی نقل کرده است، ناظر به نزاعهای سهمگین میان حنفیان و شافعیان است. مادلونگ در این مورد می‌نویسد: تهدیدی بزرگ برای وحدت جامعه اهل سنت، نظریه‌ای بود در باب احکام عملی که برخی از علمای حنفی شرقی تعلیم می‌دادند. مکحول بن فضل نسفی (م. ۳۱۸ ه. / ۹۳۰ م.) گزارش داده است که بر اساس فتوایی از ابو حنیفه بالا بردن دستها در رکوع و بلند کردن سر در نماز، نماز را باطل می‌کند. (ر.ک: ویلفرد مادلونگ، مقاله «ترکها و اشاعه ماتریدیه»، در کتاب: مکتبها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه، ترجمه جواد قاسمی، آستان قدس رضوی، چاپ اول، ۱۳۷۵، ص ۴۴ و ۴۶).

۴. شهرستانی در الملل و النحل، ج ۱، ص ۴۲ اشاره کرده است که: «وصب البلاء علی اصحاب الحدیث و الشیعهٔ من جهتهم» (یعنی کرامیان). این نکته را باید اشاره کرد که عبارت اهل حدیث در خراسان اشاره به شافعیان نیز دارد. در مورد استعمال این لفظ بر ائمه شافعی ر.ک: المنتخب من السیاق، ترجمه حاکم نیشابوری، ص ۵، از وی به عنوان امام اهل حدیث در عصرش یاد

شده است. همچنین، ص ۸، ترجمه ۳ و ص ۸۱، ترجمه ۱۵۴ و شواهد دیگر در همان کتاب.

۵. انس التائبین، ص ۳۲۰؛ التمهید لقواعد التوحید، ص ۱۲۹، ابن حبان از قول مامون بن احمد سلمی این حدیث را نقل کرده است: «الایمان قول و العمل شرائعه» (المجروحین، ج ۳، ص ۴۵)؛ شیخ احمد جام یکی از کسانی است که در برخی از عقاید خود از کرامیه تاثیر پذیرفته است. برای توضیح بیشتر ر.ک: روابط شیخ احمد جام با کرامیان عصر خویش، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تربیت معلم تهران، شماره ۶، ۷، ۸، سال ۷۳ - ۷۴. شیخ احمد جام در اثر دیگرش در تعریف ایمان دقیقا همین شاخصهای کرامی را برای تعریف ایمان استفاده کرده است. (روضة المذنبین و جنة المشتاقین، ص ۲۷).

۶. شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۶۸.

۷. ابو الحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، تصحیح ریتر، ۱۹۸۰، ص ۱۴۱، ترجمه سواد الاعظم، ص ۱۸۷.

۸. see: Richard Bulliet: The Political - Religious History of Nishapur، ed: D.S. Richards .Islamic civilization: ۹۵۰ - ۱۱۵۰ (oxford ۸.۱۹۷۳) pp. ۷۱ - ۹۳

و ر.ک: باسورث، تاریخ غزنویان، ترجمه حسن انوشه، امیر کبیر، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۷۷ ۱۷۶.

۹. شفیعی کدکنی، «نخستین تجربه‌های شعر عرفانی در زبان پارسی»، درخت معرفت (جشن نامه دکتر زرین‌کوب)، به کوشش علی اصغر محمدخانی، انتشارات سخن، ۱۳۷۶، ص ۴۴۵؛ تبصرة العوام، ص ۶۷ - ۶۸: این مساله یعنی خطاب قرار دادن دیگران به تعبیر دوست، ریشه در تعالیم محمد بن کرام، موسس فقه کرامیه دارد؛ زیرا او معتقد بوده است که شخص اگر دوست‌خدا نباشد پس دوست‌شیطان خواهد بود. پس در هر حال می‌توان او را دوست‌خطاب کرد؛ «فحکی انه کان یقول لجمیع من خاطبه «یا دوست!» فقال (ان) لم یکن حبیب الله فحبیب الشیطان»، ارج‌نامه ایرج، ج ۲، ص ۹۰.

۱۰. درخت معرفت، ص ۴۴۶ به بعد.

۱۱. الاکمال، ج ۷، ص ۱۶۴؛ سمعانی، الانساب، ج ۵، ص ۴۳؛ نیز ر.ک: توضیح مشروح فان اس، در مقاله «متونی درباره کرامیه»، ترجمه احمد شفیعی‌ها، نشریه معارف، دوره نهم، فروردین تیر، ۱۳۷۱، ص ۳۵ ۳۸.

۱۲. در مورد او ر.ک: طبقات الشافعیة الکبری، ج ۸، ص ۳۹۵.

۱۳. مجمل فصیحی، ج ۱، ص ۲۳۴ و ۳۳۴.

۱۴. در مورد او و خانواده‌اش ر.ک: فان اس، پیشین، ص ۷۴ ۸۳. همچنین ر.ک: سمعانی، التحبیر فی المعجم الکبیر، تصحیح منیره ناجی سالم، بغداد، ۱۳۹۵، ج ۱، ص۵۷۲، سلسله نسب او را تا دو نسل شناسانده است. (هیصم بن طاهر بن مردانشاه).

۱۵. میزان الاعتدال، ج ۴، ص ۲۱ و ۲۲. در تاریخ سیستان به صورت گرامی ذکر شده است که احتمالا با توجه به این قول باید کرامی خوانده شود. تاریخ سیستان، ص ۳۳۹، مقایسه کنید با: القند فی ذکر علماء سمرقند، ص ۱۸۶.

۱۶. اوج قدرت سیاسی کرامیه در به دست گیری منصب ریاست‌شهر نیشابور در قرن چهارم است. در مورد اهمیت منصب ریاست و توضیحات بیشتر در این باره ر.ک: مجله معارف، دوره پنجم، شماره ۳، آذر اسفند ۶۷، ص ۱۳۱ به بعد، مقاله: «ظهور کرامیه در خراسان»، نوشته ادموند بوزورث، ترجمه اسماعیل سعادت؛ گرچه نتیجه‌گیری نهایی باسورث درباره ابوبکر محمدبن اسحاق قابل قبول نیست. ر.ک: منتخب من السیاق، رقم ۱۳.

۱۷. ر.ک: جرباذقانی، ترجمه تاریخ‌یمینی، ص۳۹۴، طبقات الشافعیة الکبری، ج ۲، ص ۳۰۵.

۱۸. بخشی در سیستان.

۱۹. «و باب الطعام ناحیه واسعه ذات قری جلیله، نحو سوسکن و ملکان ...» (احسن التقاسیم، ص ۳۰۶).

۲۰. مجمل، ج ۱، ص ۳۳۴.
۲۱. القند فی ذکر علماء سمرقند، ص ۱۸۶؛ ذهبی، تاریخ الاسلام، (۲۶۰ – ۲۵۱)، ص ۳۱۰، کلمه «الیسیر» تصحیف «التفسیر» است. احتمالاً نقلهای ابن کلبی از طریق ابن عباس که فیروزآبادی در تنویر المقباس جمع نموده، از یک تفسیر کرامی، گردآوری شده است. در دو سند ذکر شده در صفحات ۲ و ۳، رجال کرامی وجود دارد. سنداول: «اخبرنا عبد الله الثقه بن مامون المروی (عبد الله بن مامون الهروی الثقۀ) قال: اخبرنا ابی (مامون بن احمد سلمی هروی) قال: اخبرنا ابو عبد الله (محمد بن کرام) قال: اخبرنا ابو عبید الله محمود رازی قال: اخبرنا عمار بن عبد المجید الهروی قال: اخبرنا علی بن اسحاق سمرقندی عن محمد بن مروان (السدی الصغیر) عن الکلبی عن ابی صالح عن ابن عباس». سند دوم: «عبد الله بن مبارک (دینوری، صاحب تفسیر الواضح، ر.ک: طبقات المفسرین، ج ۱، ص ۲۴۴) قال حدثنا علی بن اسحاق سمرقندی عن محمد بن مروان عن الکلبی عن ابی صالح عن ابن عباس». مقایسه کنید با: فان اس، پیشین، ص ۶۳، در مورد تفسیر الواضح، ر.ک: پیشین، ص ۶۶، پی‌نوشت‌های ص۲۱۲ و ۲۱۳. نکته جالب توجه این است که این طریق شیعی روایت از ابن کلبی می‌باشد. عبدالله بن مبارک دینوری غیر از عبدالله بن مبارک مروزی (م. ۱۸۱ ه.) است. احتمالاً عبد الله بن مبارک مذکور در تاریخ نیشابور که در مقبره حیره مدفون شده است، همان عبد الله بن مبارک دینوری باشد. تاریخ نیشابور، ص ۲۲۷ و مقایسه کنید با ص ۳۰۰؛ در مورد سدی صغیر نیز ر.ک: تهذیب الکمال، ج ۲۶، ص ۳۹۲.
۲۲. «تقشف» که در لغت‌به معنی سخت گذرانیدن و جامه خشن پوشیدن آمده به اعلی مراتب زهد اطلاق شود.
۲۳. ابن جوزی، المنتظم، ج ۱۲، ص ۹۸.
۲۴. سمعانی، الانساب، ج ۵، ص ۴۴؛ ابن عساکر، تاریخ دمشق، ج ۵۵، ص ۱۲۷، و
encyclopaedia of Islam new edition ۱۹۸۶ Vol: ۴ p. ۹۹۷.
۲۵. شفیعی کدکنی، مقاله «چهره دیگر محمد بن کرام سجستانی»، ارج نامه ایرج، به کوشش محسن باقرزاده، نشر طوس، ج ۲، ص ۹۰.
۲۶. الفرق بین الفرق، ص ۲۲۷؛ التبصیر فی الدین، ص ۱۱۱.
۲۷. فان اس، پیشین، ص ۵۰، که از متن کرامی رونق المجالس نقل کرده است. تلخیصی فارسی از این اثر به چاپ رسیده است تحت عنوان منتخب رونق المجالس، به کوشش رجایی بخارایی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۴، بر خلاف آنچه که مصحح در مقدمه اشاره کرده، این اثر از آن ابوحفص عمر بن حسن سمرقندی (م. ۳۷۳ ه. یا ۳۷۵ ه.) نیست، بلکه از یک فقیه کرامی به همین نام است که بعد از سال ۴۴۰ ه. کتاب خود را نگاشته است؛ چرا که در یک جا از ابو سعید ابو الخیر به وجه ماضی یاد شده و حاکی از این است که کتاب بعد از وفات ابو الخیر تالیف شده است. منتخب رونق المجالس، ص ۵۸، جهت توضیحات بیشتر در مورد این کتاب ر.ک: فان اس، پیشین، ص ۴۹ ۵۸.
۲۸. طبقات الشافعیۀ الکبری؛ ج ۲، ص ۳۰۴، البته با توجه به تاریخ تولد وی و سن او در آن تاریخ، صحت این ادعا مورد تردید است.
۲۹. به این شایعه دو منبع اشاره کرده‌اند: مجمل، ج۱، ص ۳۳۴؛ حاکم جشمی، شرح عیون المسائل، منقول در مقاله فان اس، پیشین، ص ۴۵.
۳۰. مختصر رونق المجالس، ص ۲۲. این کتاب تلخیصی از ترجمه عربی رونق المجالس است. ر.ک: فان اس، پیشین، ص ۵۸.
۳۱. تنها می‌دانیم که در بار دوم، مدت زندانی شدن او طولانی بوده است. اما تعیین تاریخ دقیق زندانی شدن او ممکن نیست.

ر.ک: فان اس، پیشین، ص ۹۱ و ۹۲، پی‌نوشت ۵۵ ۵۶.

۳۲. مقدسی در مورد پراکندگی جغرافیایی خانه‌گاههای کرامیه اطلاعات ذی‌قیمتی ارائه کرده است. او می‌نویسد: «وللکرامیه جبله بهراه و غرج النشار و لهم خوانق بفرغانه و الختل و جوزجان و بمروالروذ خانقه و اخری بسمرقند». (احسن التقاسیم، ص ۳۲۳)، ابو محمد سجزی نیز به نوشته نسفی خانه‌گاه‌هایی را در سمرقند برای کرامیه بنا کرد: القند فی ذکر علماء سمرقند، ص ۱۸۶. در مورد خانه‌گاه‌های کرامیه در سمرقند ر.ک: منتخب رونق المجالس، ص ۳۹، ۵۵، ۷۶، مختصر رونق المجالس، ص ۲۳، ۲۸، در مورد نقش کرامیه در آسیای میانه ر.ک:

Vadet Jean - Clavde Le Karramisme de la haute - asic au carrefour de trois sectes .rirals Revuede Etudes Islamques Vol: XLVIII، Fascicule۱ (۱۹۸۰) ۲۳ - ۵۰.

۳۳. ابو منصور ماتریدی، کتاب التوحید، تصحیح فتح الله خلیف، بیروت، ذیل کرامیه. در مورد زندگی و آثار ماتریدی ر.ک: م. م. شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۶۸ به بعد. یکی از متکلمان ماتریدی به نام ابو الحسن بزدوی (م. ۴۸۲ ه.) در کتاب خود گزارش داده است که در ماوراء النهر یک فرقه از کرامیه یعنی هیصمیه در زمان او عقاید خود را از خوف مرگ علنا رد کردند. ابوالیسیر بزدوی اصول الدین، بزدوی، تصحیح H.Linss ص ۷۶، به نقل از مقاله: «ترکها و اشاعه ماتریدیه»، پیشین، ص ۴۲، پی نوشت ۱. چون دسترسی به اصل کتاب ممکن نشد، برای من مشخص نشد که آیا این فتوای ماتریدیه در مورد کرامیه بود یا آنان تحت فشار گروهی دیگر چنین کرده‌اند.

۳۴. قیس آل قیس، الایرانیون و الادب العربی، رجال فقه الحنفیهٔ، تهران، ۱۳۷۰، ج ۵، ص ۴۶.

۳۵. تاریخ دمشق، ج ۵۵، ص ۱۳۰، به نقل از حاکم نیشابوری.

۳۶. در مورد مامون بن احمد سلمی: ر.ک: المنتظم، ج ۱۲، ص ۹۸، در مورد ابومحمد صفار (رونق القلوب ۳۵ b به نقل از فان اس، پیشین، ص ۵۰) مختصر رونق المجالس، ص ۲۲، در مورد ابو محمد سجزی، ر.ک: کتاب القند، ص ۱۸۶.

۳۷. لسان المیزان، ج ۶، ص ۴۸۰، الانساب، ج ۵، ص ۴۴، تاریخ دمشق، ج ۵۵، ص ۱۲۸.

۳۸. در زین الفتی (۵ a و ۲۶۸ a) در سلسله اسناد، ابن کرام قرار دارد. در نقل نخست، صورت سند و خود حدیث که هر دو در متن چاپ شده، حذف شده است از جنبه‌هایی مهم استبنابراین در اینجا آن را به طور کامل می‌آوریم:

«اخبرنی شیخی الامام ابو رجاء محمد بن علی بن احمد العاصمی رحمه الله قال حدثنا الشیخ الصالح الثقهٔ ابو محمد عبد الرحمن بن محمد بن محبور التمیمی الدهان رحمه الله (در مورد او ر.ک: تاریخ الاسلام (۳۵۱ - ۳۸۰)، ص ۳۶۱؛ در مورد پسر او ر.ک: منتخب من السیاق، رقم ۲۰) قال حدثنا احمد بن محمد بن یحیی بن معاویه الدهان السلمی رحمه الله عن الامام ابی عبد الله محمد بن کرام یحیی [کذا] السجزی القرشی رحمه الله قال حدثنا عثمان بن عفان السجزی عن یزید بن هارون الواسطی عن عتبهٔ بن ضمرهٔ عن ابیه ضمرهٔ عن عمر بن خطاب عن النبی صلی الله علیه قال: بالمشرق مدینهٔ یقال لها سجستان ذات سنامین الدخول فیها سخطهٔ و الخروج منها رحمه و ما عفا الله اکثر و الذی بعثنی بالکرامهٔ ان شهداءها لتراهم شهداء بدر و احد. قال هکذا و جمع من السبابهٔ و الوسطی و یکون (۵ a) شهید منهم شفاعهٔ مثل ربیعهٔ و مضر قال عمر: بابی انت و امی یا رسول الله لو جمعتبین الوسطی و الابهام فقال: لان الوسطی و السبابه اقرب من الابهام و الوسطی. فقال (عمر) یا رسول الله و لم یشهدوا لا بدرا و لا حدیبیهٔ. فقال: و لم یشهدوا بدرا و لا حدیبیهٔ، انه سیخرج منها اقوام یسمون الخوارج یدعون الناس الی البراءهٔ من علی و عثمان. اذ ما لقیتموهم فاقتلوهم فانهم شر قتلی تحت ظل السماء و خیر القتلی من قتلوه» (۵ b)؛ این تنها جایی است که در آن از ابن کرام به لقب قریشی یاد شده است. در مورد هجرت او از نیشابور به بیت المقدس نیز حدیثی ساخته‌اند که در آن،

هجرت او را همپای هجرت پیامبر از مکه به مدینه تلقی کرده‌اند. (ر.ک: ابن جوزی، الموضوعات، ج ۱، ص ۳۵۶؛ اللآلی المصنوعهٔ، ج ۱، ص ۴۵۸؛ تنزیه الشریعه، ج ۲، ص ۳۰).

۳۹. پسر او نوه محمد بن هیصم بوده است. ر.ک: منتخب من السیاق، رقم ۳۱۰، ص ۱۸۲.

۴۰. زین الفتی، b ۳۰۶، a ۲۵۱، a ۱۹۰، a ۱۴۲

۴۱. سلم بن حسن باروسی، شیخ ملامتیان نیشابور، در گفت و گوی خود با ابن کرام به این نکته اشاره کرده است. الانساب، ج ۱، ص ۲۵۵ و ۲۵۶، به نقل از تاریخ الصوفیه، سلمی، همچنین ر.ک: اشعار سید ابو محمد یحیی در نقد زهدگرایی اسحاق بن محمشاد کرامی (م. ۳۸۳ ه.): لباب الانساب، ج ۲، ص ۵۰۰. کسانی چون یحیی بن معاذ او را ستوده‌اند. ابن معاذ درباره ابن کرام گفته است: «الفقر بساط الزهد و ابن کرام علی بساط الزاهدین». تاریخ الاسلام (۲۵۱ - ۲۶۰)، ص ۳۱۲. یکی از محققان درباره صحت این گفت‌وگو بین سلم بن حسن و ابن کرام تردید نموده است. ر.ک: نصرالله پورجوادی «منبعی کهن درباره ملامتیان نیشابور»، مجله معارف، دوره پانزدهم، ش ۱ - ۲، فروردین آبان ۱۳۷۷، ص ۲۲ ۲۵.

۴۲. منتخب رونق المجالس، ص ۶ ۵۵، مختصر رونق المجالس، ص ۲۲، ترجمه سواد الاعظم، ص ۱۸۹ و مقایسه کنید با:

Wilferd Madelung Religous Trendsin Early Islamic Iran p: ۴۳.

CL.CAHEN

نیز در مقاله خود درباره مفهوم اقتصادی کسب، مدعی شده است‌شبهاتی پیرامون مشروعیت کسب در میان مسلمانان مطرح بوده است. ر.ک:

Encyclopaedia of Islam second impression ۱۹۹۰ Vol: ۴، P: ۶۹۰ - ۶۹۲.

همچنین ر.ک: ابن المرتضی، القلائد فی تصحیح العقائد، تحقیق: البیر نصری نادر، دار المشرق، بیروت: ۱۹۸۵، ص ۹۹.

۴۳. ارج‌نامه ایرج، ج ۲، ص ۱۰۰، مقاله دکتر کدکنی بر مبنای تفسیری نو یافته از کرامیه به نام الفصول است. توضیحات کافی را ایشان در همان‌جا آورده‌اند. گرچه به نظر می‌رسد تحریم المکاسب کرامیه و این اتهام به آنها اختلافی در بحث کلامی جواز کسب بوده باشد.

۴۴. The Politics of Hersy in Medieval Khurasn: The Karramiyyain Nishapur Margart Malamod Iranian Studies، Vol: ۲۷ ۱ - ۴ ۱۹۹۴ P: ۴۴.

همچنین ر.ک: مقالات الاسلامیین، ص ۴۶۸، البدء و التاریخ، ج ۴، ص ۱۴۳، اصول لنحل، ص ۵۰، مقایسه کنید با:

IBN AR - REWANDI OR The MAKING of AN IMAGE AL - abhath Vol: ۲۷، ۱۹۷۸ - ۷۹، p: ۲۳.

همچنین در مورد انکار کسب ر.ک: مهدی محقق، فیلسوف ری، نشر نی، چاپ سوم، ۱۳۶۸، ص ۸۰، ابن ریوندی نیز در کتاب خود فضیحه المعتزله برخی از معتزله را به داشتن چنین نظری متهم کرده است. ر.ک: الانتصار، ص ۱۶۰.

۴۵. دائرهٔ المعارف بزرگ اسلامی، ذیل احیاء علوم الدین، ج ۷، ص ۱۴۷ - ۱۴۸، دکتر کدکنی در توضیحی شفاهی گفتند که غزالی از کرامیه تاثیراتی پذیرفته است. در مساله توکل دقیقا این اثر روی غزالی مشخص است.

۴۶. منتخب رونق المجالس، ص ۵۵، همچنین ر.ک: فان‌اس، پیشین، ص ۷۲ و ۷۳، در این مورد عبارتی از مکحول بن فضل نقل شده است.

۴۷. Malamod op.cit pp: ۴۴ - ۴۵.

۴۸. تبصرهٔ العوام، ص ۶۵، ۶۶، ۶۷؛ این انتقادات به صراحت از معتزله است و بی‌شک بخشهای ذکر شده، قدیمی‌ترین اثر

موجود از نزاع میان معتزله و دیگر گروه‌ها در خراسان است. این نزاعها را بعدها ماتریدی دنبال کرد. ر.ک: پی‌نوشت ۳۳.

۴۹. ابن کرام اعمال غیر مسلمانان را بر طبق عقایدشان درست می‌دانسته است. ر.ک: تبصره العوام، ص ۶۸، سطر ۱۸ و گوید لواط کودکان و بزرگان کفار و مشرکان و مجوسی و یهود و نصاری عبادت باشد.

۵۰. فان اس، پیشین، ص ۴۸.

۵۱. see: secpticism in Islamic Religous Thought Al - Abhath ۳۱/۱۹۶۸.

(به این مقاله دسترسی حاصل نشد).

۵۲. گفته شده است که ابو حفص حداد کتابی به نام الجاروف فی تکافو الادله نگاشته است. (ابن ندیم، الفهرست، ص ۲۱۶). ابو حیان توحیدی نیز قول یکی از متکلمان بغدادی را درباره تکافؤ ادله آورده است. او این گونه استدلال کرده است که اگر خداوند، عادل، کریم، جواد، علیم، رئوف و رحیم است، پس می‌بایستی تمام خلقتش را به بهشت‌ببرد؛ چرا که آنان با وجود اختلافهایی که دارند، در طلب رضای او می‌کوشند و از خشم او با دوری از گناه، به قدر علم و عقلشان می‌گریزند و برخی نیز پیروی از امر او را رها کردند، چون فریب خورده‌اند و باطل در لباس حق بر آنان جلوه نموده است و مثل آنها در این مورد مثل فردی است که هدیه‌ای را به نزد پادشاهی می‌برد. در راه گروهی حیله‌گر و مکار خود را به جای پادشاه جا زده و او هدیه را به آنها می‌دهد. حال اگر آن پادشاه کریم باشد، چون بر حال وی آگاه گردد، عذر او را خواهد پذیرفت و وی را مورد توجه قرار خواهد داد و بر کرامت‌خود بر آن فرد خواهد افزود، و این اولی‌تر از غضب و خرده‌گیری بر اوست. (الامتاع و الموانسه، ج ۳، ص ۱۹۲ و ۱۹۳). همچنین در مورد تکافو ادله ر.ک: جوئل.ل.کرمر، احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ترجمه محمد سعید حنایی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵، ص ۴۹۷.

۵۳. در میان نویسندگان ملل و نحل تنها ابن حزم به طور مفصل به این موضوع پرداخته است، ر.ک: الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، دار الجیل، بیروت: ۱۴۰۵، ج ۵، ص ۲۵۳ - ۲۷۰.

۵۴. فان اس. پیشین، ص ۴۷.

۵۵. رساله ابلیس الی اخوانه المناحیس، محسن بن کرامه، تحقیق حسین مدرسی، دار المنتخب العربی، چاپ اول، ۱۴۱۵ ه. ق. ص ۱۵۳. ابن ریوندی بعدها در آثار خود به نحوی از استدلالهایی استفاده کرد که محمد بن کرام در کتاب السر خود آورده است. با توجه به تاریخ تولد و وفات ابن کرام (۱۶۸ - ۲۵۵ ه.) به نظر می‌رسد ابن ریوندی از ابن کرام الهام گرفته باشد، خصوصا زمانی که بر ضد معتزله شورید. هرچند ماهیت این تاثیر و همفکریها هنوز چندان مشخص نیست، اما این قابل توجه است که ابو معین نسفی (م. ۵۰۸ ه.) آنجا که از کرامیه و آرای آنان سخن می‌گوید، ابن ریوندی را همراه با آنان یاد می‌کند. تبصرة الادله، ج ۱، ص ۸۰ و ۳۰۶، همچنین ر.ک: Van ess Op.cit P: ۸.

۵۶. المطالب العالیه، ج ۸، ص ۷۵، بخشهایی از کتاب در فضائل ابن کرام را آورده است. همچنین ر.ک: شیخ احمد جام، انس التائبین، تصحیح علی فاضل، انتشارات بنیاد فرهنگ، ۱۳۵۰، ص ۸۴، مقدمه مصحح.

۵۷. علت متهم شدن ابو علاء صاعد بن محمد به اعتزال آن بود که دو تن از اساتید او یعنی قاضی ابو الهیثم عتبه بن خیثمه و ابو نصر محمدبن محمد سهل از رهبران معتزله نیشابور بوده‌اند. ر.ک:

The Patricians of Nishapur Richard W.Bulliet Cambidge ۱۹۷۲، P: ۲۰۱.

اما همان‌گونه که مادلونگ اشاره کرده، به‌نظر نمی‌رسد با ضدیتی که ابوعلاء با علم کلام داشته، معتزلی بوده باشد. ر. ک: مادلونگ، پیشین، ص ۳۶، همچنین ر. ک: دائره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲، ص ۴۰، «مدخل آل صاعد».

۵۸. سخن شهاب الدین سهروردی (م. ۶۳۲ ه.) در این باره خواندنی است: «انه قال: الکرامیة بالنسبة الی الحنابلة مشبهة و الحنابلة بالنسبة الی الاشعریة مشبهة و الاشعریة بالنسبة الی المعتزلة مشبهة و المعتزلة بالنسبة الی الفلاسفة مشبهة و الفلاسفة بالنسبة الی من عنده العلم الذی هو میراث الانبیاء علیهم السلام: مشبهة (سهروردی، رشف النصائح الایمانیة و کشف الفضائح الیونانیة، تصحیح نجیب مایل هروی، چاپ و نشر بنیاد، ۱۳۶۵، ص ۳۹۰ ۳۹۱).

۵۹. ابو الثناء محمود بن زید اللامشی، التمهید لقواعد التوحید، تحقیق عبد المجید ترکی، دار الغرب اسلامی، چاپ اول، ۱۹۹۵، ص ۵۷، و رد آن در ص ۵۹ و ۶۰. و تبصرة الادلة ج ۱، ص ۱۲۰.

۶۰. بغدادی، الفرق بین الفرق، تصحیح محیی الدین عبد الحمید، ص ۲۲۸، الانساب، ج ۵، ص ۴۳ و ۴۴.

۶۱. در مورد این بخشها ر.ک: ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۳، ص ۲۳۰ و ۲۳۳، ج ۶، ص ۳۷۱ و ۳۷۲.

۶۲. الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۶۶ و ۱۶۷؛ صفدی، الوافی بالوفیات، ج ۵، ص ۱۷۱، مقدسی نیز عبارت جالبی دارد. او در مورد کرامیه نوشته است: «فان قال قائل ا لم تقل انه لیس ببیار مبتدع ثم قلت ان بها کرامیة، فقیل کرامیة اهل زهد و تعبد ومرجعهم الی ابی حنیفة و کل من رجع الی ابی حنیفة او الی مالك او الی الشافعی او الی ائمة الحدیث الذین لم یغلوا فیه و لم یفرطوا فی حب معاویة و لم یشبهوا الله و یصفوه بصفات المخلوقین، فلیس بمبتدع»، احسن التقاسیم، ص ۳۶۵، همچنین مقایسه کنید با: رکن الدین محمود بن محمد ملاحمی الخوارزمی، المعتمد فی اصول الدین، تحقیق مکدرمت و مادیلوغ، الهدی، لندن، ۱۹۹۱، ص ۲۹۷.

۶۳. رساله ابلیس، ص ۱۵۲.

۶۴. الفرق بین الفرق، ص ۲۳۳.

۶۵. در مورد افسانه غرانیق ر.ک: سید مرتضی عسگری، نقش ائمه در احیاء دین، انتشارات بعثت، ۱۳۷۰، ج ۱ - ۴، ص ۳۶۵ به بعد.

۶۶. شیخ طوسی، فهرست، ص ۱۵۴.

۶۷. احسن التقاسیم، ص ۳۳۳، آنان همچنین با زیدیه و اسماعیلیه نیز درگیریهایی داشته‌اند. مقدسی از درگیری کرامیه با حسینیان جرجان نیز خبر داده است. (ر.ک: پیشین، ص ۳۷۱)، در مورد درگیری کرامیه با اسماعیلیه نیز شواهدی موجود است، مانند نقش آنان در اعدام تاهرتی، داعی اسماعیلی، (ر.ک: ترجمه تاریخ یمینی، ص ۳۷۰ به بعد)، فتوای محمد بن هیصم برای نبرد با اسماعیلیه، (ر.ک: النقض، ص ۳۳۱)، اسماعیلیه نیز متقابلاـ انتقام می‌گرفتند محمشاد مقدم کرامیه در سال ۴۹۶ ه. به دست یکی از فداییان اسماعیلی به قتل رسید. ر.ک: ابو القاسم کاشانی، زبدة التواریخ، بخش فاطمیان و نزاریان، ص ۱۷۱، در مورد نام محمشاد ر.ک: تاریخ نیشابور، ص ۹۸، این محمشاد مسلما محمشاد بن احمد بن محمد بن اسحاق محمشاد نیست. در مورد وی ر.ک: منتخب من السیاق، رقم ۱۵۶۶ و سمعانی، التحبیر، ج ۲، ص ۳۲۹.

۶۸. منتخب من السیاق، رقم ۱۳.

۶۹. شواهد التنزیل، ج ۱، ص ۲، (این نکته را حجة الاسلام کاظم محمودی یادآور شدند).

۷۰. این اتهام در مورد کسانی دیگر نیز ذکر شده است. جالب توجه عبارتی است که ابن حجر در شرح حال ابن قتیبه آورده است. ر. ك: لسان المیزان، ج ۴، ص ۱۵۹.

۷۱. زین الفتی (۴ a، ۳ b) نسخه‌ای عکسی از این کتاب در مجمع احیای فرهنگ اسلامی (قم) موجود است. تلخیصی از این کتاب با عنوان العسل المصفی فی تهذیب زین الفتی به کوشش استاد محمد باقر محمودی به چاپ رسیده است. در اینجا جا

دارد از لطف ایشان برای در اختیار نهادن نسخه به این‌جانب تشکر نمایم. در مورد این کتاب و سایر نسخ موجود از آن ر.ک: اهل البیت فی المکتبه العربیه، ص ۲۰۷ و ۲۰۸.

۷۲. سبکی: طبقات الشافعیة الکبری، ج ۴، ص ۱۶۳، المنتظم، ج ۱۵، ص ۱۱۰، سیر اعلام النبلاء، ج ۱۷، ص ۱۷۵، الوافی بالوفیات، ج ۳، ص ۳۲۱، تاریخ الاسلام، (۴۰۱ - ۴۲۰)، ص ۱۳۲، ابن الوزیر، فلک الدوار، ص ۱۱۰.

۷۳. اهل البیت فی المکتبة العربیة، ص ۱۰۳ و ذیل حسکانی در فهرست اعلام.

۳، ۴ a): «و اشد ما حدانی علیه ... ظن بعض الجهلة الاغتام و الغفلة الذین هم فی بلادة الاغنام بنا معاشر آل الکرام و جماعة اهل السنة و الجماعة الاحکام انا نستخیر الوقیعة فی المرتضی رضوان الله علیه». در جایی دیگر علت چنین گمانی را این گونه عنوان کرده است: «و انما وقعوا الی هذا الظن الفاسد من جهلهم و قلة علمهم و سخافة عقلهم و عدم التمییز بین الردی الرذل (b ۴) و السنی الجزل و ذلک انهم راوا الخوارج یتولی الصدیق ببغض المرتضی و السبطین و راوا الروافض یتولی المرتضی ببغض الشیخین الصهرین فقاسوا من یتولی الصدیق رضوان الله علیه بالخوارج الذین هم کلاب النار و لم یعلموا ان حب الصدیق لا یصح الا بحب المرتضی و لا حب المرتضی یصح مع بغض الصدیق» (۵ a)، همچنین برای یک خطبه زهد گونه از ابو یعقوب اسحاق بن محمشاد با اشاره به اهل بیت ر.ک: الانساب، ج ۵، ص ۴۴ و ۴۵.

۷۵. «اخبرنی الاستاذ ابو بکر احمد بن علی بن منصور النحوی رحمه الله الذی ما مقلت عینای مثله علما و ادبا و نحوا و صرفا و ظرافة و روایة سنة ثمان و تسعین و ثلثمائة، قال: ...» (زین الفتی، ۲۶۲ b).

۷۶. در مورد بخش چاپ شده ر.ک: مقدمتان فی علوم القرآن، تصحیح آرثر جفری، مصر، ۱۹۵۴. البته مصحح در شناخت نویسنده المبانی ناموفق بوده است، چرا که نسخه فاقد نام نویسنده است. برای بار نخست دکتر شفیعی کدکنی به این نکته اشاره کردند. به لطف ایشان نسخه‌ای نیز از کتاب المبانی در کتابخانه احیای تراث اسلامی در قم موجود است. این بخش چاپ شده، خصوصا از لحاظ معرفی کردن عقاید کرامیه درباره قرآن دارای اهمیت فراوانی است.

۷۷. از معتزله به قدریه یاد شده است: «هم اکثر شیء جدلا و یزعمون ان المشیئة و الاستطاعة الیهم دون الله ... هم اقوام یزعمون ان کل شیء بقضاء من الله و قدر الا المعاصی فان الله لم یقضها و لم یقدرها علی العباد ...» (زین الفتی، ۱۳۱ a). در مورد خرده‌گیری بر شیعه در زین الفتی (۵ a) آمده است: «فان الخوارج و الروافض قد بائا باثمهما و تعرضا لسخط ربهما و رجعا بغضب من الله و ماواهم جهنم و بئس المصیر ان لم یتوبوا». در ‹ ۵ b» حدیثی بر وجوب قتل شیعه می‌آورد و علامت‌شیعیان را این گونه معرفی می‌کند: «لا یرون جمعة و لا جماعة و یشتمون ابابکر و عمر». سعی عاصمی در رد کردن جانشینی علی (ع) بعد از پیامبر، زین الفتی (۲۱۹ a، ۲۱۸ b). نقل اشعاری از ابو عبد الله مامون بن احمد سلمی در هجو رافضیان (۱۸۸ a). در جایی دیگر با نقل حدیثی به دروغ از قول پیامبر نقل می‌کند که ایشان فرموده‌اند: «اللهم لا تجعل الخلافة فی ولد علی» (۱۷۴ b).

۷۸. مقدمتان فی علوم القرآن، ص ۱۸۴.

۷۹. التمهید لقواعد التوحید، ص ۸۰ و ۸۱، ابو معین نسفی، تبصرة الادله، تحقیق کلود سلامه، دمشق، ۱۹۹۳، ج ۱، ص ۳۸۷ به بعد. در مورد رؤیت‌باری همچنین ر.ک: نصر الله پورجوادی، رؤیت ماه در آسمان، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵.

۸۰. منتخب رونق المجالس، ص ۵۶.

۸۱. در مورد این کتاب و ترجمه آن ر.ک: فان اس، پیشین، ص ۵۸.

۸۲. احسن التقاسیم، ص ۱۸۲، منتخب رونق المجالس، ص ۵۵.

۸۳. ابن جوزی، المنتظم، ج ۱۲، ص ۹۸.

۸۴. طبقات الشافعیهٔ الکبری، ج ۲، ص ۳۰۴، همچنین مقایسه کنید با البدء و التاریخ، ج ۵، ص ۱۳۹.

۸۵. احسن التقاسیم، ص ۱۷۷، ۱۸۲، ۲۳۸، ۳۲۳، ۳۶۷، ۳۷۷، در مورد تعابیر جدا برای صوفیان، همان، ص ۴۴، ۱۱۸، ۴۱۵، و ۴۳۰. مقایسه کنید با:

Encylopaedia of Islam Vol: ۵ P. ۱۰۲۵.

۸۶. مقریزی، الخطط، ج ۴، ص ۲۷۱.

۸۷. اسرار التوحید، تصحیح شفیعی کدکنی، ج ۱، ص ۱۳۱.

۸۸. اشکال العالم، ص ۱۶۹، ابن حوقل، صورهٔ الارض، ج ۲، ص ۴۴۴.

۸۹. The early Islamik history of Ghur C.E. Bosworth central Asiatik Journal Vo۱: ۶ ۱۹۶۱ P: ۱۲۹ – ۱۲۸.

۹۰. اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین، ص ۸۸.

منبع: مجله هفت آسمان، شماره ۲.

محمد کاظم رحمتی

صوفیه

کلیات

تصوف و عرفان

تصوف و عرفان(۱)

ایراد تعریف دقیق جامع و مانعی از تصوف را اهل تحقیق از قدیم امری دشوار شناخته‌اند (عبادی، ۲۹) و هنوز هم، گه گاه تصوف را امری تعریف ناپذیر (نیکلسن، «عارفان... (۲)»، ۲۵)، و بحث در حقیقت آن را تقریبا غیر ممکن (شیمل، مقدمه، ۱۷) می‌یابند. در کتب قدمای اهل تصوف هم، از جمله در کشف المحجوب و شرح تعرف، اقوال بسیار از زبان مشایخ آنها در وصف تصوف نقل شده که شمار آنها به قولی بر هزار بالغ است (نک: سهروردی، عمر، ۵۷) و هیچ یک متضمن تعریف آن نیست و غالبا حداکثر کاشف از احوال یا خواطر شخصی گویندگان آنهاست (نک: غنی، ۲/۱۹۷۲۰۵). تعدد و تنوع این اقوالکه در بعضی موارد موهم وجود تضاد در آنها هم هستنه فقط ممکن است حاکی از شعور گویندگان به صعویت ارائه تعریف جامع واحد از آنیا مبتنی بر اعتقاد به آنکه تصوف امری واحد نیست و انواع متعدد داردباشد، شاید ناشی از این معنی نیز هست که گویندگان آن اقوال بعضی، رسوم تصوف را، بعضی، آداب تصوف را، و بعضی، حقیقت تصوف را در نظر داشته‌اند و هر کدام از یک جنبه در باب آن سخن گفته‌اند (نک: ابو منصور، ۴۶۴۷). با اینهمه، از جمع مجموعه این اقوال می‌توان شماری اوصاف و رسوم تصوف را به دست آورد که تا حدی آن را از آنچه با آن قابل التباس است، باز شناخت.

در باب اشتقاق نام صوفیه هم اختلاف اقوال هست؛ تصور اشتقاق آن از سوفیا یا سوفوس یونانی که به خاطر بیرونی آمده است

(ص ۱۶)، با موازین نقل و اشتقاق موافق نیست (نولدکه، ۴۵ به بعد) و اقوال دیگر هم مبنی بر اشتقاق آن از صفوت و صفا و صفه که غالبا منقول از خود صوفیه است (نک: همایی، ۶۳۸۲)، مبنایی بر اشتقاق لفظ نیست. وجه اشتقاق مقبول، همان نسبت به لفظ صوف است که وجهی برای شعار پشمینه پوشی قوم بیان می‌کند و از قدمای صوفیه ابوالقاسم قشیری (الرسالة...، ۱۲۶) و ابو نصر سراج صاحب اللمع (ص ۲۱) و شهاب الدین عمر سهرودی صاحب عوارف المعارف (ص ۵۹) و بعضی دیگر از قدما آن را تأیید کرده‌اند و امروز آن را بر سایر وجوه پیشنهادی برای اشتقاق مناسب‌تر می‌شمارند. تصوف به معنی پوشیدن صوف در واقع نوعی اعلام گرایش به زهد و اعراض از متاع دنیا بوده است و ظاهرا دلیلهایی که این اشتقاق را مرجح می‌سازد، محلی برای قبول وجوه دیگر باقی نمی‌گذارد. اینکه لبس صوف را بعضی امامان (ع) و قدمای زهاد با کراهت تلقی می‌کرده‌اند (ابن ابی الحدید، ۱۸/۲۶۲۲۶۳)، و نیز اینکه در بعضی موارد این امر به عنوان تشبه به رهبانان نصاری دستاویز اعتراض متشرعه بر صوفیه واقع بوده است، در جای خود مؤید این اشتقاق تواند بود.

عرفان و رابطه آن با تصوف

درباره عرفان هم که در تداول امروز غالبا مرادف تصوف به کار می‌رود و در قدیم غالبا آن را تحت عنوان معرفت، مرتبه‌ای از مراتب نهایات سلوک (قس: عبد الرزاق، شرح منازل...، ۲۴۶) تلقی می‌کرده‌اند، همچنان اقوال مشایخ بسیار مختلف است (مثلا۔ نک: مستملی، ۲/۱۳۷۱۴۵). تعریف جامع عرفان البته دشوار است؛ آنچه در لسان صوفیه در کاربرد آن غلبه دارد، استعمال عرفان در مقابل علم بحثی است. همچنین تباین با بحث و برهان که اشتمال آن را بر مفهوم کشف و وجدان الزام می‌کند، غالبا در آنچه در آن باب گفته‌اند، شایع است. در تعریف آن هم غالبا به تصریح یا به طور ضمنی خاطر نشان شده است که مراد از آن، احاطه بر عین شیء است. نه بر صورت شیء که علم در تعریف متداول عبارت از آن است (عبد الرزاق، همانجا؛ قس: مستملی، ۲/۱۴۲). اشکالی که در احاطه بر شیء در تمام آنچه موضوع این معرفت می‌تواند بود، برای انسان هست، به اینجا منجر شده است که به وحدت عارف و معروف قائل شده‌اند (قس: شبستری، مجموعه...، ۱۸۳). در اینجا جای مقایسه‌ای نیز با قول جنید، «هو العارف و المعروف» (مستملی، ۲/۳۶)، وجود دارد، هر چند در شرح این قول هم گویند که جنید آن را به معنی گفت، نه به حقیقت؛ از آنکه خدای را عارف گفتن روا باشد و عالم گفتن روا نباشد (همو، ۲/۱۳۸؛ قس: تهانوی، ۲/۹۹۵). این سؤال هم به همین سبب بر اذهان گذشته است که اگر عارف و معروف ذات پاک است، پس «چه سودا بر سر یک مشت خاک است» (شبستری، گلشن...، ۸۳۸۴). از قول حلاج نیز نقل کرده‌اند که گفت: «معروف ورای اوهام است، عارف با عرفان خود کیست؟» (روزبهان، ۴۳۴). با این حال، محققان گفته‌اند که هر کس عرفان را برای عرفان برگزیند، به چیز فانی دل بسته است؛ فقط آن کس که عرفان را برای معروف برگزیند، به لجه وصول، مجال خوض می‌یابد (ابن سینا، ۳/۳۷۵؛ نیز نک: فخر الدین، ۳۲/۴۴۴۵، که این قول را بدون ذکر نام ابن سینا با تحسین یاد کرده است).

از اقوالی که در تفاوت بین عالم و عارف تقریر کرده‌اند، بر می‌آید که عرفان نه فقط در مقابل زهد اهل رسوم، بلکه در مقابل علم اهل رسوم هم قرار دارد. از این رو، بر خلاف علم اهل رسوم که مبنی بر طریقه برهان است و مقدمات آن از حس که یک امر متعلق به متاع دنیا و امر جسمانی حاصل می‌شود، علم اهل عرفان بر طریقه کشف و وجدان واقع است.

بر خلاف علم اهل رسوم که به تمرین و ممارست عقلی احتیاج دارد، علم اهل عرفان به تزکیه و تصفیه و تخلیه قلب نیازمند است (نک: مولوی، مثنوی، دفتر ۱، بیت ۳۴۶۷ به بعد)، اما این حال از طریق بحث و برهان که علوم اهل رسم بدان متمسک

می‌شود، به حاصل آن که تجرد روح از متعلقات، و حتی انسلاخ از بدن و آنچه حکما نضو جلباب و خلع بدن خوانده‌اند (زرین کوب، سرنی، ۷۸۰۷۸۲)، دست نمی‌توان یافت؛ در واقع کمال مطلوب اهل عرفان تشبه به حق است در تجرد از ماده، و از همین جاست که حکمای اشراقی و اتباع «شیخ یونانی» (فلوطین، پلوتینوس) هم در حکمت خویش به تصوف در مفهوم مرادف یا لازم عرفان نزدیک بوده‌اند و حتی بعضی از مشایخ صوفیه را که در عین حال به عنوان عارف هم موصوف بوده‌اندمثل بایزید و حلاج و سهل تستریدر حکمت اشراقی، حکمای واقعی خوانده‌اند (سهروردی، یحیی، ۵۰۳). به هر حال، بین تصوف و عرفان در نزد اهل تحقیق رابطه عموم و خصوص واقع است و تصوف اعم است، هر چند در تداول عام کسانی را هم که به حال صوفی و عارف تشبه می‌کنند، به نام آنها می‌خوانند، اما نزد محققان بین آنها فرق است، این متشبهان را در مقابل صوفی و عارف غالبا متصوف (یا مستصوف) و متعرف می‌خوانند (عزالدین، ۸۰۸۱؛ قس: جامی، نفحات...، ۱۲۱۷).

تصوف و عرفان هر چند در تداول الفاظ متلازم یا متقارب به نظر می‌رسند، حقیقت آنها متمایز است. می‌توان گفت آنها را باید دو گونه یا دو جنبه متمایز از یک نوع حیات دینی تلقی کرد که هر دو متضمن اعراض از متاع دنیاست، اما تصوف روی در عمل دارد و شامل مجاهده با نفس برای استمرار در این اعراض است، در صورتی که عرفان روی در علم دارد و شامل اعتماد بر معطیات کشف و ذوق است. از آنچه حاصل برهان است، اعراض دارد و قدمای مشایخ (مثل بایزید و حلاج) و بعضی از متأخران آنها (مثل مولانا و ابن عربی) جامع هر دو معنی بوده‌اند؛ هم به عنوان صوفی مطرح شده‌اند و هم به عنوان عارف.

تحول مفهوم عرفان در ادبیات صوفیه و استمرار عادت بر حفظ رابطه و علاقه آن با تصوف رسمی موجب توسعهایی در استعمال این لفظ شد که از جهت بررسی سیر مفهوم تصوف در تاریخ قابل ملاحظه است؛ خاصه که در این تحول، مفاهیم مربوط به عرفان محض بر احوال صوفیه بار شد و بعضی اقوال در باب عرفاناما تحت عنوان معرفت که نزد صوفیه تداول بیشتر داشتبه صوفیه و محققان اهل تصوف منسوب گشت. این اقوال شامل پاره‌ای اوصاف در باب عرفان بود که البته از تلقی خاص گویندگان از این معانی حکایت می‌کرد؛ تعریف عرفان نبود، اما مفهوم عرفان و تصوف هر دو را تدریجا معروض تحول می‌ساخت.

از جمله آنکه بعضی محققان قوم تصوف را از مقوله اخلاق، و عرفان (معرفت) را از مقوله علوم تلقی کردند (قشیری، ترجمه...، ۴۷۲)؛ بعضی دیگر به عرفان علمی و عرفان کشفی قائل شدند و عرفان را مجرد عدم شهود ماسوی خواندند (خوارزمی، شرح...، ۱/۳۰۲) و در همین راستا بعضی عرفان را شامل علم بحثی و علم کشفی هر دو تلقی کردند (لاهیجی، ۷). برخی عرفان در معنی اخصمعرفت خدای تعالیرا صورت تفصیلی آنچه در علم به صورت اجمالی حاصل می‌شود، شمردند (عز الدین، ۸۰) و بعضی آن را اخیر ادراکین و علم مسبوق به جهل شمردند (تهانوی، ۲/۹۹۵). حصول عرفان را غالبا مؤدی به قدرت بر تصرف بر اشیاء شمرده‌اند (جامی، نقد...، ۲۰۸) و بعضی گفته‌اند که عارف به همت خود قادر به خلق موجود هم هست (عبدالرزاق، شرح فصوص...، ۱۴۰، در باب همت و تأثیر آن، نک: ۲۳۳۲۳۴) و با این حال، خاطر نشان کرده‌اند که عارف واقعی را همان معرفت وی، از تصرف در عالم مانع می‌آید (قیصری، ۲۹۴).

از آنچه اکثر محققان در تفاوت تصوف و عرفان گفته‌اند، بر می‌آید که بر وفق اصطلاح قوم، تصوف، اخراج ماسوی از حساب عمل، و عرفان، اخراج ماسوی از حساب علم محسوب است و از همین تعریف اخیر است که قول وحدت عارف و معروف را اجتناب ناپذیر یافته‌اند.

اتصال و التزام تصوف رسمی با عرفان به معنی اخص، صوفیه را ملتزم به اقوالی کرده است که جنبه نوافلاطونی و اشراقی دارد،

یـا لوازم آن تعـالیم را به دنبال می‌آورد؛ از آن جمله است تجربه خلع بـدن که حکما آن را نضو جلباب (ابن سـینا، ۳/۳۶۳)، و انسـلاخ از نواسیت (قطب الدین، ۵۵۷) خوانـده‌انـد و آن عبارت است از رهایی از جسم در مدتی محدود که به بعضـی صوفیه مثـل سـعد الـدین حموی، شـیخ حسن بلغاری و حتی به مولانا جلال الـدین (زرین‌کوب، سرنی، ۷۸۰) و به شـیخ اوحـد الدین کرمانی هم منسوب است (ابن عربی، ۲/۲۶۱).

همچنین آنچه ابن عربی در بـاب «ارض حقیقت» که از بازمانـده گـل آدم ساخته شـده است، می‌گویـد و ورود به آن ارض را مشروط به انسلاخ از جسم می‌داند (۲/۲۵۷ به بعد)، تمثیلی از همان تجربه نزد کاملان صوفیه است. این تجربه در «ائولوجیا» ی مأخوذ از فلوطین و منسوب به ارسطو هم هست (ص ۳۵) و در حکمة الاشراق و شروح آن هم آن را از شروط نیل به کمال در تجرد و تأله شمرده‌اند (نک: قطب الدین، ۵۶) و بعضی آن را تعبیری از مقام «لی مع الله» حضرت نبوی خوانده‌اند (شهر زوری، ۵۹۵). قول به موت قبـل از موت (سـنایی، ۲۷) هم در واقع مقـدمه یـا صورتی از آن است (نک: زرین‌کوب، سـرنی، ۹۷۹۹۸۰، ۹۸۴). نیل به هر دو امر نزد صوفیه، مبنی بر انسلاخ از جسمانیت و تعلقات آن است (قس: جندی، ۴۱) و آن را تروحن یا تروح (قونوی، ۱۹۸) خوانده‌اند و در تقریر مکتب ابن عربی، ادریس نبی (نک: قیصری، ۱۵۲) نمونه اتم مراتب آن محسوب است.

به علاوه، غرابتی که در اقوال و احوال منقول از عارفـان و از تصـرفات آنهـا در اعیـان کائنـات است (نک: نیکلسن، «عارفان»، ۱۴۷۱۲۹)، ضـرورت اعتقاد به طور ماوراء عقل را بر آنها الزام کرده است که غزالی در المنقـذ (ص ۴۱۴۲) و عین القضات در زبـدة الحقائق (ص ۲۶۳۳) از آن یـاد کرده‌انـد و قول ابن سـینا هم که صـدور نظیر این خوارق را از جـانب عارفـان قابـل انکار نمی‌داند و آنها را در بقعه امکان می‌گذارد (۳/۴۱۸)، تأییدی ضمنی بر این معناست. طور ماوراء عقل چنانکه عین القضات هم تصـریح دارد (همان، ۳۱)، «طور نبوت» است که بـدون عبور از «طور ولایـت» بـدان نمی‌توان رسـید؛ بـا اینهمه، قبول آن بـدان گونه که صوفیه دعوی کرده‌اند، از اشکال خالی نیست (قس: زرین کوب، دنباله...، ۲۴۹۲۵۲). به هر حال، اینگونه مقولات به علاوه آنچه صوفیه در بـاب تجلیـات افعـالی و صـفاتی گفته‌انـد، و همچنین اقوال آنهـا در باب حضـرات خمس و مسأله فیض اقدس و فیض مقدس که از لوازم بحث وحدت وجود است، نمونه مباحث نظریی است که در عرفان بحثی مطرح است و شرح هر یک احتیاج به بحثی جداگانه دارد.

ذکر این نکته هم لازم است که قسـمتی از ادبیـات تعلیمی صوفیه متـأخر اختصـاص به اینگونه مباحث دارد و در بعضـی موارد کسانی مانند صدر الدین شیرازی (کسر...، ۲۱۳۰) که صوفیه یا مـدعیان تصوف را با نظر تأیید ننگریسـته‌اند، از عارفان با لحن تأییـد یـاد کرده‌انـد، این نکته هم در خـور یـادآوری است که صوفیه هم در مورد اسـناد خرقه و هم در مورد مقامـات عرفـانی خویش، امام علی (ع) را مرشد و پیشوای خود می‌خوانند، آن حضـرت را آدم اولیا خوانده‌اند (نسفی، «زبدة...»، ۲۸۱) و بعضی مشایـخ ایشـان گوینـد هر کس از اولیـا طریقه خود را به وی نرسانـد، قابـل پیروی نیست (نـک: همانجـا، به نقل از علاءالـدوله سمنانی). هر چند روایات مروی از امامان شیعه (ع) مؤید این انتساب به نظر نمی‌رسد، ظاهرا اقوالی چون جواب به سؤال ذعلب یمانی (نهـج البلاغة، خطبه۱۷۹) و خبر کمیـل در جواب امام به سؤال «ما الحقیقـة» که در مآخـذ عدیـده آمـده است (لاهیجی، ۲۹۱)، نزد صوفیه مسـتند این دعوی است و ابن ابی الحدیـد هم ظـاهرا بـا توجه به این اقوال است که می‌گویـد تمام آنچه اهل ملت اسـلام در باب عرفان گفته‌انـد، مأخوذ از آن حضـرت است و او خود در عرفان به اقصـی الغایات و ابعـد النهایات رسـیده بـوده است (۱۱/۷۲۷۳). دربـاره رابطه تشیع بـا عرفـان اقوال حیـدر آملی در جـامع الاسـرار قابـل توجه است (نـک: کربن، «در اسلام...» (۳)، « III /۱۴۹ » به بعد).

جـالب است که مقارن عهـد مغول و بعـد از آن برخی مشایـخ صوفیه، هم در اسـناد خرقه و هم در اقوال تعلیمی، نسبت ارشاد

خود را به امام علی بن ابیطالب (ع) می‌رسانـده‌اند (معصوم علیشاه، ۱/۲۶۳)؛ از آن جمله‌اند: سلسله کبرویه همدانیه، نوربخشیه، ذهبیه و نعمةُ اللهیه. صوفیه خود را از طریق امامان (ع) پیرو طریقه آن حضـرت می‌خوانده‌اند؛ نیز بعضی مشایخ مولویه، بکتاشیه و خلوتیه طریقه خود را به امام علی (ع) نسبت می‌داده‌انـد. سلسـله‌ای به نام شمسـیه، منسوب به شـمس تبریز خود را غلام علی می‌خوانـده‌انـد و به اولاد او تولی نشـان می‌داده‌انـد (در مورد سلسـله‌های اخیر، نک: گولپینارلی، ۲۳۶، ۲۴۴، ۲۵۴۲۵۶، ۲۵۹، ۲۶۱۲۶۴، ۲۸۰). بعضـی از این مشایـخ امام علی (ع) را آدم اولیایی خوانده‌اند و تمام اولیای صوفیه را مسـتفید از روحانیت آن حضـرت می‌شـمرده‌اند؛ علاء الدوله سـمنانی مدعی بود: هر یک از اولیا و مشایخ که نسـبت طریقه خود را به وی نرساند، قابل پیروی نیست (نـک: نسـفی، همانجـا)؛ و حسـین خوارزمی خاطر نشان می‌کرد که آن حضـرت را در حقایق و معارف سـخنانی است که هیچ کس پیش از وی نگفته است و پس از وی نیز کسی مثل آن نیاورده است (جواهر...، ۱/۳۲).

البته روایات مروی از امامان (ع) مؤید ارتباط حضـرت علی (ع) با طریقه نیست، لیکن به نظر می‌رسد که شهرت انتساب بایزید بسـطامی به امام صادق (ع)، شقیق بلخی به امام کاظم (ع)، معروف کرخی به امام رضا (ع) و تصور تشیع حسن بصری و وجود سلسـله‌هـایی از صوفیه که خود را به آن حضـرت یـا به کمیل بن زیاد نخعی از صـحابه معروف امام (ع) منسوب می‌داشـته‌انـد، همچنین انتساب فتیان محترفه به سـلمان فارسـی از ارکان اربعه یاران امام (ع)، به علاوه لطایف عرفانی که در آن ایام از امامان شیعه (ع) در افواه رایـج بوده، و موجب نزدیـک شـدن تـدریجی تصوف به تشیع یـاد شـده است (نک: موله، «کبرویه...» (۴)، ۱۴۲۶۱؛ قس: کربن، همانجا). از اسـباب عمـده اهتمام این مشایـخ در اسـناد طریقه خویش به آن حضـرت باشد، افزون بر این، شهرت اقوالی چون آنچه امام (ع) در جواب سؤال ذعلب یمانی (نهـج البلاغـهٔ، خطبه ۱۷۹) به بیـان آورده است و همچنین نقل مکرر خبر کمیـل بن زیاد در جوابی که امام (ع) در باب سؤال معروف «ما الحقیقـهٔ»، داده (که هر چنـد در نهـج البلاغه نیست، در اکثر مآخـذ صوفیه این عصـر آمـده است، مثلاـ نک: جنـدی، ۱۵۷؛ آملی، ۱۷۰؛ قیصری، ۲۲؛ خوارزمی، همـان، ۱/۳۴۴۱؛ لاهیجی، ۲۹۱ به بعد؛ نیز قس: زرین کوب «ادبیات...»، ۱۰۹ به بعد)، به احتمال قوی ممکن است از جمله انگیزه‌هایی باشد که قوم را به سعی در انتساب خویش به ارشاد آن حضرت واداشته باشد.

اما بر خلاف دعوی صوفیه که بعضـی از قدمای مشایخ خود را مسـتفید از معارف امامان شـیعه (ع) خوانده‌اند و حتی بعضی از اکابر علمای شـیعه را به تصوف منسوب داشته‌اند (معصوم علیشاه، ۱/۱۱۴۱۱۸)، محققان علمای شیعه هر گونه ارتباط آنها را با امامان شیعه (ع) و هر گونه ارتباط اکابر شیعه را با طریقه صوفیه به شدت انکار کرده‌اند (قمی، ۲/۵۶۶۴). با اینهمه، رابطه تشیع و تصوف هر چه باشد (نک: شـیبی، سراسـر کتاب)، تأثیر تشیع در تصوف قابل انکار نیست و در این باب شواهد و قراین بسیار در دست است (نـک: موله، «عرفـان...». (۵) ۵۰۴۶). نشـانه‌هـایی از نفوذ تعالیم باطنی و آراء اخوان الصـفا هم در اولین شـکل گیریهای تصوف و عرفان اسلامی قابل ردیابی است.

باری، عرفان کمال سـلوک اهل تصوف در مقوله معرفت، و حاصل تصوف تدقیق در جنبه نظری تصوف است و تحول آن هم در ضمن تاریخ تصوف مطرح می‌شود و ترادف دو لفظ در عنوان این مقال نیز از همین باب است.

نگرشی بر تاریخ تصوف و عرفان:

تاریخ تصوف و عرفان در مسـیر تحول خویش چندین مرحله را پشت سـر گذاشـته است. در آغاز کار، عمده سعی و تلاش در تصوف و عرفـان بر آن بود که در جریـان مـذاهب اسـلامی برای خود جـایی باز کنـد و در واقع برای تثبیت حق حیات خویش

می‌کوشید. مرحله دیگر دوره‌ای بود که با سعی در تلفیق بین طریقت خویش با شریعت کوشید تا خود را از سوء ظن و اتهام کسانی که آن را یک جریان مخالف شرع وانمود می‌کردند، رها سازد و حتی بعضی فقها مثل ابوثور، ابوحنیفه، شافعی و احمد بن حنبل را از سابقان طریقه خویش بنمایاند. سرانجام، آخرین مرحله سیر آن ایجاد سلسله‌ها، بنای خانقاههای بزرگ و ایجاد آثار تعلیمی و تمثیلی بدیع و عالی بود که در نهایت، به سبب تکرار و تقلید مستمر و غلبه متشبهان و مترسمان، اعتبار خود را تدریجا از دست داد؛ اما میراثی قابل ملاحظه در حیات جامعه اسلامی و در فرهنگ اسلامی باقی گذاشت که دوران انتشار تصوف را یک دوران شکوفایی در معارف اسلامی نشان می‌داد و هنوز این میراث به همین نظر نگریسته می‌شود. البته جزئیات سیر تحول آن در تاریخ، حتی به نحو ایجاز و اجمال هم در این طرح گنجایی ندارد، با اینهمه، طرح بعضی جریانهای عمده این خط سیر در طرح یک تصویر به هم پیوسته از مجموع این جریان خالی از ضرورت نیست.

ریشه‌های تصوف

تصوف در بین مسلمانان از زهد آغاز شد که شامل پرهیز از زاید بر «ما لابد» حیات بود و اعراض از متاع دنیا تعبیری از آن بود. در عهد صحابه، نشانی از گرایش به اینگونه اعراض از متاع دنیا دیده می‌شد و بلافاصله در دنبال نشر فتوح اسلامی و کسب غنایم، کثرت فوق العاده اموالی که از آن فتوح عاید مسلمانان شد، عده‌ای از صحابه و تابعین را به اعتراض بر تنعم و تجمل ناشی از آن واداشت. تصور آنکه احوال زهاد نصاری، صدیقان مانوی یا مرتاضان هند در نشر و توسعه آن مؤثر بود (نک: ماسینیون، «رساله...» (۶)، ۸۰۴۵)، جز بر حدس و احتمال مبنی نیست و با وجود غلبه احساس قریب العهد دینی عهد رسول اکرم (ص) در قلوب تابعین و صحابه، و مخصوصا با وجود آیات مشتمل بر تخویف از عذاب و تشویق به نعیم اخروی که در قرآن کریم بود، تقلید عمدی از آنچه به خارج از حوزه اسلامی مربوط می‌شد، از جانب زهاد مسلمین ممکن نبود و موارد شباهت چیزی بیش از مجرد تشابه و توارد به نظر نمی‌آید (زرین کوب، ارزش...، ۲۸۲۹).

اصرار بعضی از محققان غربی در اسناد یک منشأ غیر اسلامی برای تصوف، مبنی بر این پندار آنهاست که خود اسلام حوزه مساعدی برای پرورش تصوف نبوده است؛ بر خلاف این پندار، قراین بسیار زهد اسلامی را مبتنی بر پیروی از سنت و سیرت نبوی نشان می‌دهد، سیره نزدیک به تقشف رسول اکرم (ص) و برخی صحابه، و همچنین اشارات متعدد در کتاب و حدیث مبنی بر تحقیر متاع دنیا و انذار از حساب اخروی، و توجه و توصیه‌ای که در حق اهل صفه‌فقرای صحابه در مدینه صورت گرفته است، نیز آمادگی مسلمین را برای گرایش به اعراض از متاع دنیا لازمه حیات دینی آنها نشان می‌دهد. بعضی اشارات قرآنی در باب آنکه مؤمنان به عالم غیب ایمان دارند (بقره/۲/۳)، در باب آنکه خدا از رگ گردن به انسان نزدیک‌تر است (ق/۵۰/۱۶)، در باب آنکه روز حشر رویها به خدای خویش می‌نگرند (قیامت/۷۵/۲۲)، در باب آنکه امانت[الهی]بر همه کائنات عرضه شد و از آن میان انسان آن را پذیرفت (احزاب/۳۳/۷۲)، در باب (قومی) که خداوند در حق ایشان محبت دارد و ایشان هم به وی محبت می‌ورزند (مائده/۵/۵۴)، در باب آنکه انسان به هر جا روی کند، وجه خدا آنجاست (بقره/۲/۱۱۵) و بعضی احادیث معروف و شایع، مثل این حدیث که قلب انسان در بین اصبعین رب است، حدیث قدسی معروف به قرب النوافل، حدیث قدسی مربوط به حضور حق در قلب مؤمن (در باب منشأ آنها، نک: فروزانفر، احادیث...)، نیز از جمله شواهدی است که در باب انتساب زهد اسلامی و تصوف مبنی بر آن به حوزه معارف اسلامی و مبانی تعلیمی آن جای تردید نمی‌گذارد.

خود صوفیه تمام حالات و مقامات خویش را بر آیات و احادیث مستند می‌دارند. تلقی از رسول خدا (ص) به مثابه اسوه حسنه، و التزام سیرت او در اجتناب از جمع حطام دنیوی با احتراز از تجرد رهبانیت که صوفیه این جمله را فقر محمدیدر مقابل فقر عیسویخوانده‌اند و حتی اسناد سابقه پشمینه پوشی به تابعین و بعضی صحابه، اصرار بعضی محققان غربی را در خصوص تقلید مسلمانان از زهد نصاری نوعی مکابره از مقوله «تفسیر بما لا یرضی صاحبه» نشان می‌دهد. اقوال کسانی هم که زهد و تصوف اسلامی را مأخوذ از هندوان و دیگران نشان داده‌اند، به همین اندازه واهی، و مبنی بر وهم می‌نماید. این قول هم که به اعتقاد بعضی مستشرقان، تصوف باید واکنش دفاع آریایی در مقابل روح سامی بوده باشد، در صورت صحتکه نداردخود این تصور پیش پرداخته را الزام می‌کند که تصوف اسلامی فقط از ایران برخاسته است که البته درست نیست؛ در واقع کسانی که در این زمینه یک منشأ غیر اسلامی را برای زهد و تصوف اسلامی جست و جو کرده‌اند، از این نکته غفلت کرده‌اند که وقتی نظیر این اقوال در بین یک قوم ظهور و بروزش در مرحله‌ای از تحول فرهنگ آن قوم ممکن یا واجب امکانی باشد، چرا باید برای قوم دیگر در مرحله‌ای بیش و کم مشابه حصول آن ممکن نباشد و لاجرم باید اصل آن را در جای دیگر و نزد قوم دیگر اخذ کرده باشد.

نکته جالب این است که اکثر این توجیهات غیر قابل قبول در قرن ۱۹ م از جانب مستشرقان حاصل شد که فرهنگ آن قرن در آن ایام به شدت تحت تأثیر نظریه داروین در باب اصل انواع واقع بود. در باب ادیان و السنه عالم هم در همان اوقات به تقلید از داروین، سعی در ارائه یک اصل واحد معمول شده بود که البته امروز دیگر مورد توجه اهل تحقیق نیست و آن هیجان شبه علمی که از تقلید و تأیید نظریه تکامل داروینی در سایر شقوق و فنون معارف و علوم ناشی بود، دیگر چندان طرفدار جدی ندارد.

در باب مأخذ زهد اسلامی غیر از سنت رسول اکرم (ص)، رفتار منقول از خلفای راشدین که مبنی بر تقشف و حداکثر قناعت در استفاده از متاع دنیا بود، همچنین آنچه از احوال ابوذر غفاری و حذیفهٔ بن یمان، و نیز سلمان فارسی، خباب بن ارت، عامر بن عبد قیس و عثمان بن مظعون نقل می‌شد، و آنچه از زهد و خشوع ائمه طاهرین (ع) و صحابه آنها روایت می‌شد، یا از زهاد ثمانیه مثل ربیع بن خیثم و حسن بصری و هرم بن حیان و عامر بن عبد قیس و ابو مسلم خولانی و اویس قرنی در روایات قرون نخستین اسلامی نقل می‌شد (نک: زرین کوب، ارزش، ۴۶۴۹)، این نکته را که گرایش به زهد در عصر تابعین نوعی اعتراض بر اسراف و تبذیر، و تجمل و تنعم عهد اموی بوده باشد، امری عادی نشان می‌دهد.

نخستین تجلی تصوف و عرفان اسلامی

زهد و تقشف رایج در بین مسلمانان، از وقتی مبنای نخستین تجلی تصوف و عرفان واقع گشت که از صورت خوف از جحیم و شوق به نعیم خارج شد و به صورت اعراض از متاع دنیا به قصد تقرب به وجه مولی در آمد و بدین گونه با پدیده محبت که در قرآن کریم هم اشارت

«... یحبهم و یحبونه...» (مائده/۵/۵۴)

مربوط به آن بود، ارتباط یافت. در بین نخستین نسل از زهاد این عصر که پشمینه پوشی به عنوان نوعی شعار ضد تجمل در بین آنها متداول بود، حسن بصری نماینده زهاد معترض بر تنعم عصر، و رابعه عدویه نماینده زهد مبنی بر توجه به وجه حق به شمار آمد و از اینجاست که گفته‌اند: عنصر محبتعشق الهیرا رابعه عدویه وارد تصوف کرد. تأکید رابعه بر لزوم حصر عبادت

حق به محبت معبود بود که به عشق در کلام صوفیه مجال ظهور داد و آنچه اعراض از متاع دنیا خوانده می‌شد، تدریجا از حالت معامله که توقع اجر برای عمل و انتظار مثوبات برای عبادت بود (نک: ابن سینا، ۳/۳۶۹)، بیرون آمد و صوفیه که عبادت و طاعت برای آنها مبنی بر عشق به وجه الله شد، به عبادت زهاد رسمی به نظر نوعی معامله نگریستند و طریق اهل تصوف از طریق اهل تقشف جدا شد. بدین گونه، طریقت که راه و روش صوفیه بود، از مجرد شریعت که اهل تقشف فقط بر مبنای آن سلوک می‌کردند، تمایز پیدا کرد.

نخستین نسل زهاد صوفیه که در عصر خویش یا اندکی بعد به نام صوفیه خوانده شدند، از طرح و بحث مسائل خاص اهل کلام هم که مبنی بر برهان بودو آنها را به هر نحوی درگیر کشمکشهای سیاسی و اعتقادی عصری می‌کردو از اعراض کلی از متاع دنیا و پرهیز از وسوسه بازگشت بدان مانع می‌آمد، دوری گزیدند. لاجرم نیل به یقین در مورد خدایی را که برای آنها موضوع طاعت، عبادت و عشق بود، نیز در تأملات قلبی جست و جو کردند و رهایی از وساوس و هواجس ناشی از تأثیر رایج در علم عصر را هم وسیله‌ای برای رهایی از بازگشت به کشمکشهای مربوط به متاع دنیا تلقی کردند. برای آنها عشق که هیچ گونه چون و چرایی را بر نمی‌تافت، بر عقل که موجب تحریک وسوسه و شبهه و شک می‌شد، بیشتر مایه اعتماد بود و برای آنکه سلوک آنها در طریقت، از هر گونه وسوسه در امان بماند، با امعان نظر در قرآن و حدیث کوشیدند تا سلوک الی الله را که هدف و غایت قلب و عشق آنها بود، بر اساس اموری که بر خلاف سلوک اهل علم به کلی از شائبه شک و تردید خالی باشد، بنا نهند؛ اما هر چند آنها نیز مثل اهل علم غایت سلوک خود را نیل به حقیقت خواندند، بین آنها و ارباب علم رسوم این تفاوت وجود داشت که نزد آنها راه حقیقت از منازل زهد و عبادت و عشق و تسلیم می‌گذشت و بر خلاف آنچه نزد اهل علم و اصحاب مجرد شریعت رایج بود، دچار وسوسه دلیل و برهان و سفسطه و مغالطه و جدل نمی‌گشت و لاجرم نزد آنها ایمن‌تر و مطمئن‌تر از راه علم به نظر می‌رسید.

طبقات صوفیه

تا چندین قرن، مشایخ صوفیه که راه طریقت را ممهد می‌نمودند و طالبان سلوک صوفیانه را ارشاد و هدایت می‌کردند، در حلقه‌های محدود و مجالس معدود خود که غالبا در مساجد دایر می‌شد، آنچه را در تفسیر و توجیه حقایق قرآنی طریق نیل به حقیقت می‌دانستند، به طریق وعظ و نقل به طالبان این معانی عرضه می‌کردند، نوعی اخوت بین آنها برقرار می‌نمودند، آنها را به اقتضای استعداد و آمادگیشان در عزلتگاهها و عبادتگاههای خالی از تزاحم به التزام مراتب توبه و انابه و عزلت و انقطاع و تسلیم و توکل رهبری می‌کردند و مرشد و شیخ و مراد آنها محسوب می‌شدند. در آن مدت دست کم ۱۰ تن از مشایخ قوم، ائمه تصوف محسوب می‌شدند، چنانکه مذاهب خاص و طرز تربیت و ارشاد آنها طالبان و پیروانی داشت و هر مذهب بر اساسی جداگانه مبنی بود.

تا قرنها بعد که شمار مذاهب صوفیه بیشتر شد و در دنبال رواج تصوف سلسله‌ها و طرایق رایج در خانقاهها به وجود آمد، سلسله این مشایخ به صورت توالی طبقات دنبال گردید و طبقات صوفیه مثل طبقات محدثان، طبقات مفسران، طبقات نحویان و جز آنها شکل گرفت و مورد توجه واقع شد. مراد از این طبقات در اینگونه تعبیرها مجموع جماعتی بود که در سن و سال، و در درک صحبت مشایخ و استادان با هم مشترک یا معاصر می‌شدند (تهانوی، ۱/۹۱۷). نخستین طبقه صوفیه چنانکه در کتابهای مربوط به طبقات صوفیه یا سایر کتابهای خاص قوم آمده است، از جمله عبارت بودند از ابوهاشم صوفی، فضیل بن

عیاض، ابراهیم ادهم، ذوالنون مصری، بشر حافی، حارث محاسبی، بایزید بسطامی، ابوسلیمان دارانی، ابوحفص حداد، احمد بن خضرویه، حمدون قصار و معروف کرخی. طبقه دوم شامل ابوالقاسم جنید، ابوالحسین نوری، رویم بغدادی، عمرو بن عثمان مکی، سهل بن عبدالله تستری، محمد بن علی ترمذی و ابوسعید خراز بود. نام ابومحمد جریری، ابوالعباس ابن عطا آدمی، ابوحمزه بغدادی، ممشاد دینوری، حسین بن منصور حلاج و خیر نساج جزو طبقه سوم، و نام ابوبکر شبلی، مرتعش نیشابوری، ابوبکر کتانی، ابوبکر ابن یزدانیار، ابن سالم بصری و ابو یعقوب نهرجوری جزو طبقه چهارم بود. طبقه پنجم ابوالعباس سیاری، ابوالقاسم نصرآبادی، ابو منصور معمر اصفهانی، و ابوعلی دقاق را شامل می‌شد. کسانی چون ابوالعباس قصاب، ابوالحسن خرقانی، ابوسعید ابوالخیر، ابوالقاسم قشیری، خواجه عبدالله انصاری، ابوعبدالله خفیف، ابواسحاق کازرونی، ابو علی فارمدی، و شیخ احمد جام ژنده پیل به نسلهای بعد تعلق داشتند که در طبقه ششم یا طبقه بعد محسوب می‌شدند و از همان ایام یا قدری دیرتر، سلاسل صوفیه متشعب شد و خانقاهها و طرایق جداگانه به وجود آمد.

این سلسله‌ها متعدد یا متنوع بود و بر حسب شخصیت بنیان‌گذاران فعالیت بیشتر و شعبه‌های افزون‌تر یا کمتر داشت. تاریخ تصوف در فاصله بین طبقه ششم تا عصر حاضر تقریبا تاریخ این سلاسل و طرایق است، هر چند در این میان بعضی مشایخ صوفیه هم بوده‌اند که به هیچ یک از این سلسله‌ها منسوب نبوده‌اند، یا در عین حال با چند سلسله از این سلاسل ارتباط داشته‌اند.

در مدت توالی طبقات اکابر صوفیه، کسانی که ائمه صوفیه خوانده می‌شدند و اولین معاریف آنها به طبقه اول، دوم، و آخرین آنها به طبقات چهارم و پنجم تعلق داشتند، در تمهید مبانی طریقت و در تحول آن از مجرد زهد یا سلوک عاشقانه در سیر الی الله به مباحث عرفان که شامل تأمل در حقایق الهی و اسرار وجود بود، مساعی قابل ملاحظه به کار بردند و در تلفیق و توفیق بین طریقت و شریعت و مخصوصا در رفع توهم تعارض آنها و رفع سوء تفاهم بین صوفیه و متشرعه سعی بسیار ورزیدند. در بین ائمه تصوف نقش بایزید بسطامی (د۲۳۴ ق)، حارث محاسبی (د ۲۴۳ ق) و محمد بن علی ترمذی، معروف به حکیم (د ۲۸۵ ق)، و نیز ابوالقاسم جنید (د ۲۹۷ ق)، ابوالحسین نوری (د ۲۹۵ ق)، ابو سعید خراز (د ۲۸۶ ق) و ابو عبدالله خفیف (د ۳۳۱ ق) در تکوین و توسعه مبانی تصوف و عرفان قابل ملاحظه بود.

از این جمله بایزید بسطامی اهل سکر بود و در اواخر عمر قبضی بر احوالش مستولی به نظر می‌رسید. وی در عین حال، در سطح تفکر عوام مریدان خویش متوقف نمی‌شد. شطحیات بسیار بدو منسوب گشت و حکایات غریب از حالات سکر او شهرت داشت (از جمله، نک: مولوی، دفتر ۴، بیت ۲۱۰۲ به بعد) که شاید اسناد تمام یا اکثر آن حالات یا حکایات به او خالی از باورهای مبالغه‌آمیز مریدانه نباشد. حارث محاسبی اهل صحو (هشیاری) بود، و کتاب الرعایهٔ لحقوق الله او نمونه‌ای از این حال هشیاری اوست و قول او در باب رضا که نزد اکثر مشایخ از زمره مقامات، و نزد وی از جمله حالات است (هجویری، ۲۱۹)، نشانه‌ای از غور و تأمل او در نظم احوال و مقامات اهل سلوک محسوب است.

محمد بن علی ترمذی، معروف به حکیم، در رد اهل ملامت که در آن ایام در نیشابور ظاهر شده بودند و صوفیه را به عدم اخلاص در عمل منسوب می‌کردند، سعی بسیار کرد. در باب قلب و آنچه صوفیه اطوار سبعه قلب می‌خوانند، اقوال وی تازگی داشت و آنچه دیگران، امثال غزالی و نجم الدین کبری در این باب گفته‌اند، مسبوق به اقوال اوست (نک: زرین کوب، جست و جو...، ۵۴). سخنان او در باب مسأله ولایت هم اهمیت خاص دارد و از اعتقاد او به تفوق ولایت بر نبوت حاکی است و در باب آن اعتقاد بعدها مناقشات بسیار بین صوفیه پیش آمد. پاره‌ای سؤالها هم در این باب مطرح کرده که قرنها بعد از او مورد توجه ابن عربی واقع شده است.

ابو القاسم جنید، معروف به شیخ الطائفه، در عصر خود معلم و پیشوای صوفیه بغداد بود. وی خواهرزاده سری سقطی از مشایخ بزرگ صوفیه و در عین حال شاگرد حارث محاسبی نیز بود. مشایخ نسلهای بعد، او را آخرین نماینده تصوف خواندند و مرگ او را مرگ تصوف واقعی تلقی کردند (همان، ۱۱۴). وی در عین التزام به سلوک در طریقت، تصوف را با لطایف و دقایقی که در آن باب گفت، تقریبا به صورت علم درآورد و کوشید تا در کنار علم فقه و علم کلام، جایی هم برای علم تصوف باز کند. چند رساله و مقاله کوتاه که در این زمینه از او باقی است، اهمیت شخصیت او را در نشر تصوف نشان می‌دهد. در تعلیم اوکه در عین حال محتاطانه و مبنی بر صحو و التزام شریعت بودنهایت سلوك عبارت بود از فنا در «مذکور»، و در باب نهایت سیر هم خاطر نشان می کرد که «النهایة هی الرجوع الی البدایة» (نک: سهروردی، عمر، ۲۵۷؛ عبدالرزاق، شرح منازل، ۱۲؛ قس: لاهیجی، ۷۴۱).

ابو سعید خراز که هر چند خود را مرید ابوالقاسم جنید می‌خواند، نزد محققان نسلهای بعد «بار خدای جنید... و از او مه» بود (خواجه عبدالله، ۱۵۹). وی در تقریر لطایف تصوف، قدرت تفکر و تحلیل نشان داد. چند رساله مختصر که از او باقی است و از جمله شامل الصدق، المسائل و شماری رساله منتشر نشده اوست، او را در ردیف جنید و حکیم ترمذی از پایه‌گذاران آنچه علم الاشارات نام داردو همان تصوف علمی و بحثی استقرار می‌دهد. با آنکه در گرفتاری سختی که در بغداد در این ایام برای صوفیه پیدا شد و غلام الخلیل از متشرعه صوفیه (هجویری، ۱۷۲۱۷۳) آنها را نزد خلیفه به الحاد متهم کرد و به محکمه کشاند و وی نیز مثل جنید خود را کنار کشید، تأثیر اقوال این استاد و شاگرد در تبیین حقایق تصوف قابل ملاحظه بود.

ابوالحسین نوری که بر خلاف آنها در این گرفتاری پایداری نشان داد و به محکمه قاضی هم رفت، با وجود التزام به متابعت ظاهر شریعت، گرایش گونه‌ای هم به سکر داشت و از اصحاب درد محسوب می‌شد (نک: ماسینیون، «مجموعه... (۷)»، ۵۱)، چیزی که می‌تواند اوصاف شبلی از اصحاب جنید را نیز تصویر کند. شبلی هم مانند ابن عطا در ماجرای حلاج با او توافق داشت، اما بر خلاف ابن عطا آن را اظهار نکرد.

چنانکه ابو عبدالله خفیف، معروف به شیخ کبیر هم که از جمله متأخران ائمه صوفیه است، با وجود تأیید حلاج، در التزام صحو و اجتناب از طریقه اهل سکر باقی ماند.

کتاب: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۸، ص ۴۶۷

نویسنده: دکتر زرین کوب

نقش حلاج در تاریخ تصوف

نقش حلاج در تاریخ تصوف

در سیر تاریخ تصوف، دو واقعه عمده، تأثیری قاطع گذاشت و بالمآل موجب نشر و توسعه بیشتر مباحث مربوط به عرفان در بین صوفیه گشت: ماجرای محاکمه و قتل حلاج (۳۰۹ ق) و ظهور محیی الدین ابن عربی. هر دو عامل خارج از حوزه تأثیر سلاسل صوفیه شکل گرفت، اما در بین سلاسل و طرایق صوفیه که چندی بعد از واقعه حلاج به نحو قابل ملاحظه‌ای توسعه یافت، موجب پیدایش اقوال مخالف و موافق گشت. البته پیدایش مثنوی معنوی مولانا جلال الدین را هم باید عاملی مؤثر در تحول تاریخ تصوف تلقی کرد، اما حوزه نفوذ آن بیشتر ادبیات صوفیه بود و آنچه به ادبیات صوفیه ارتباط داشت.

ماجرای حلاج و نیز ظهور ابن عربی با وجود ۳ قرن فاصله که آنها را از هم جدا می‌کرد، در عین حال موضع انتقادی متشرعه را در مقابل صوفیه تقویت کرد و مخالفتهای منتقدان صوفیه را به شدت متوجه اقوال و احوال آنها ساخت.

ابوالمغیث حسین بن منصور حلاج که او نیز گه گاه مثل جنید و ابو سعید خراز از ائمه تصوف محسوب می‌شد، به علت آنکه نزد فقهای بغداد تکفیر شد و صوفیه مکتب جنید همتقریبا جز ابن عطا آدمیاز وی اعراض کردند، اعتبار خود را به عنوان یک تن از ائمه تصوف از دست داد و معروض اختلاف نظر یا توقف در حکم گشت. با اینهمه، او در تصوف یک پدیده تازه و یک مقوله مجزا محسوب است، با آنکه مدتها با سهل تستری، ابو یعقوب اقطع و ابو عثمان مکی محشور و مأنوس بود، و با آنکه قسمتی از عمر خود را صرف زهد و ریاضت کرده، و مقامات صوفیه را از مرتبه تبتل تا فنا طی کرده بود، فعالیتهایی که در خارج از حوزه تصوف انجام داد، یا بدو منسوب شد، او را مورد سوء ظن شدید متشرعه ساخت.

ارتباط با شیعه امامیه و انتساب به قرامطه‌که در آن ایام موضع خلافت را به شدت دچار تزلزل کرده بودنداو را نزد دستگاه خلافت در مظنه اتهام قرار داد و موجب دغدغه خاطر ساخت و مواعظ پر شور و مسافرتهای تبلیغی که طی آنها از وی کرامات توأم با دعوی و شطحیات غیر قابل قبول مثل قول «انا الحق» نقل می‌شد، مشایخ صوفیه را هم نسبت به وی مردد یا بد گمان ساخت. دعوی عشق الهی که وی در اسواق بغداد و در اجتماعات دیگر با شور و هیجان از آن یاد می‌کرد و قول به آنچه اتباع وی آن را عین الجمع می‌خواندند و عوام آنها، به چشم مظهریت یا الوهیت در او می‌نگریستند، او را متهم به اعتقاد حلول و اتحاد ساخت. ابن داوود (د ۲۹۷ ق)، فقیه ظاهریکه هم قول به عشق الهی و هم اعتقاد به حلول و اتحاد را در آنچه به حلاج منسوب می‌شد، متضمن کفر یافتبه لزوم قتل او فتوا داد. اما نظر مخالف فقیه رقیب شافعی مذهب او، ابن سریج مانع از تنفیذ آن فتوا گشت.

هواداران وی نیز اسناد اینگونه گفتارها را به وی انکار کردند، با اینهمه، اینگونه دعاوی همچنان از وی نقل می‌شد و در اشعار و مواعظ او و هم به نحوی مجال انعکاس و تکرار می‌یافت. اینکه بعد از او شاگردش فارس دینوری هم که حلاجیان بدو منسوبند، همین سخنان را اظهار کرد و مورد تبری و طعن اکثر صوفیه واقع گشت (هجویری، ۱۶۴)، نیز حاکی از اظهار چنین اقوالی از جانب حلاج به نظر می‌رسد (نک: بغدادی، ۲۴۱ به بعد؛ قس: نیکلسن، «اندیشه... (۸)»، ۱۳۰). پس اسناد قول به حلول و اتحاد به حلاج قولی است که سابقه قدیم دارد (قرطبی، ۷۹۷۹) و نزد قدمای شیعه هم مذکور است (نک: اقبال، ۱۱۲۱۱۶). توقیعی هم که از ناحیه امام (ع) در باب او ارائه شد (مقدس اردبیلی، ۷۳۷)، مؤید سابقه این اتهام در حق اوست. توجیه آن اقوال هم سابقه قدیم دارد و با وجود شهرت آن در عصر حلاج و فارس دینوری، اصرار در انکار آن خالی از تعسف نیست (قس: ماسینیون، «مصیبت... (۹)»، « I /۳۰۲ » به بعد).

از قدما هم کسانی که خواسته‌اند این اسناد را از حلاج دفع نمایند یک قطعه بسیار مشهور منسوب بدو را که متضمن این معنی است: «سبحان من اظهر ناسوته/سرسنا لاهوته الثاقب...» (نک: حلاج، «دیوان»، ۱۵۰ به بعد)، به شدت تخطئه کرده‌اند و بی ذکر دلیلی انتساب آن را به حلاج مردود شناخته‌اند (دیلمی، ۱۰۱). غیر از این قول که صوفیه عصر از آن تبری جسته‌اند و بعضی از مشایخ به سبب آن با او قطع رابطه کرده‌اند، آنچه حلاج در کتاب الطواسین مخصوصا در «طاسین الازل»، در اعتذار ابلیس و مقایسه حال او با حال حضرت محمد (ص) به بیان آورده است (نک: ص ۴۱)، و بعدها به صورت یک میراث عرفانی نزد احمد غزالی و عین القضات همدانی هم تکرار شده و حتی به صورتی شاعرانه و نوعی تأیید مختفی در یک قطعه منسوب به سنایی غزنوی (ص ۸۷۱؛ قس: خاقانی، ۶۱۶) و در یک حکایت تمثیلی از مثنوی مولانا جلال الدین (دفتر ۲، بیت ۲۶۱۶ به بعد) هم آمده است از جمله اقوالی بود که در کلام حلاج و با تأکید و تصریحی که او در این باب کرد، موجب مزید انکار

متشرعه در حق او گشت. حلاج به اتهام دعاوی کفر آمیز و گرایشهای الحادی توقیف و شکنجه شد (۳۰۱ ق/۹۱۴ م) و بعد از یک حبس طولانی در بغداد محاکمه و کشته شد (ذیقعده ۳۰۹).

با اینکه در تصوف حلاج، و در اهمیت اقوالی که از او در زمینه عرفان نقل شده است، جای تردید نیست، اما داوری درباره عقاید و آراء او هنوز به آسانی ممکن نیست و به اسناد قاطع‌تر و موثق‌تر حاجت است و مخصوصا از استناد به ابیات منسوب به او باید اجتناب کرد. به این هم که بعضی ستایشگران او را به اخبار از اسرار منسوب داشته‌اند (اخبار الحلاج، ۹۲)، نباید با نظر تأیید نگریست. اشارت حافظ (ص ۱۴۳) که ظاهرا بر مبنای قول افشای سر الربوبیه او گفته است: «جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد»، معروف است و جالب آن است که از خود حلاج هم سخنانی در این باب نقل است (اخبار الحلاج، ۱۹).

شیوخ بزرگ ایران در خراسان

بعد از انقضای عصر طبقات و قبل از آنکه سلاسل و طرایق صوفیه به صورت جدی و رسمی به وجود آید، لااقل ۳ شیخ بزرگ در عهد غزنوی به شهرت فوق العاده رسیدند و مانند پیشوایان قوم مورد تأیید و تکریم عام صوفیه واقع شدند: شیخ ابو الحسن خرقانی و شیخ ابو سعید ابو الخیر میهنه در خراسان، و شیخ مرشد ابو اسحاق کازرونی در فارس. اصحاب این شیخ اخیر بعدها حتی سلسله‌ای هم به نام او به وجود آوردند که سلسله مرشدیه خوانده شد.

ابو الحسن خرقانی (د۴۲۵ ق) با آنکه امی گونه بود و با علوم رایج در مدارس عصر آشنایی نداشت، در ادراک حقایق تصوف این نکته را که تصوف علم ورق نیست، علم خرق است، ثابت کرد. وی وارث روحانیت بایزید و ظاهرا تربیت یافته منقولات اقوال و احوال او بود. در جوانی اوقاتش به هیزم‌کشی و خربندگی می‌گذشت، اما در سلوک طریقت دقت و علاقه نشان می‌داد، سمعانی از قول وی نقل می‌کند که حق را در صحبت خر خویش یافتم (۵/۹۳)، یعنی هنگام اشتغال به خربندگی، قصه ملاقات سلطان محمود با او که گویند به زحمت سلطان را پذیرفت و نیز داستان مسافرت ابو علی سینا به قصد دیدار او که در تذکره‌ها هست، به احتمال قوی از مبالغات مناقب نویسان است (قس: زرین کوب، جست و جو، ۵۶۶۰).

مجموعه‌ای از احوال و اقوال خرقانی در کتابی به نام نور العلوم ضبط است که هر چند از اینگونه مبالغات خالی نیست، شهرت و اهمیت او را در حوزه اهل تصوف قابل ملاحظه نشان می‌دهد. آنچه بر احوال او مستولی به نظر می‌رسید، حالت قبض بود و این درست مخالف حالات دوست و شیخ بزرگ معاصرش ابو سعید ابو الخیر بود که طریقه او مبنی بر بسط محسوب می‌شد و در سراسر اقوال و احوالش نوعی خوش بینی و نشاط روحانی حاکم به نظر می‌رسید.

ابو سعید ابو الخیر، معروف به شیخ میهنه و بو سعید مهنه (د ۴۴۰ ق) در جوانی یک چند در سرخس به علم رسمی رایج نزد اهل مدرسه پرداخت و در فقه و کلام و تفسیر و ادب تبحر پیدا کرد، اما جاذبه تصوف او را به ترک کردن علوم ظاهر واداشت. قسمتی از اوقاتش مصروف عبادت و ریاضت شد و در مجاهده با نفس و اعراض از متاع دنیا تا حد مبالغه پیش رفت و مجالس وعظ و تذکیر او در میهنه و نیشابور مریدان بسیار بر وی فراز آورد. با آنکه «بیت» خواندنش در منابر و اقدامش در برگذاری مجالس سماع، مخالفت متشرعه را بر ضد وی برانگیخت، کثرت روز افزون مریدان، او را از لطمه مخالفان در امان داشت. در اواخر عمر آنگونه که از روایت عوفی نقل است، او در بین این مریدان انبوه، بیشتر مثل یک سلطان می‌زیست تا یک زاهد.

طریقه او که در آن بین سکر و صحو تلفیق کرده بود و تعلیم او که در عبارت «الصدق مع الله و الرفق مع الخلق» بیان می‌شد،

موجب بود تـا پیروان او از آنچه پیرامون رقیبـانش مثل ابو القاسم قشیری و دیگران جمع شـده بود، به نحو چشـمگیری افزونی یابد و آنها را گه گاه بر ضد وی به تحریک و توطئه وادارد. حالات و مقامات او در دو کتاب معروف به نام حالات و سخنان شیخ ابو سعید و اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید جمع آمده است که بدون شک قسمت عمدهای از حکایات کرامات آمیز آنها از مقوله مبالغات مریدانه است.

شیخ مرشد ابو اسحاق کازرونی (د ۴۲۶ ق) نیز تا حدی مانند ابوالحسن خرقانی در جوانی اوقاتش صرف اشتغال به پیشه‌های محقر بود و او نیز که وارث روحانیت شیخ کبیر ابو عبد الله خفیف بود، هر چند اواخر عمر آن شیخ را دریافت، بیشتر تربیت یافته مریدان او، و در واقع فقط وارث روحانیت او محسوب می‌شد، آنچه در حالات و مقامات او در کتاب فردوس المرشدیه جمع آمده است، هر چند از مبالغات خالی نیست، تصوف او را متضمن سعی در نشر اسلام و مبنی بر مبارزه با مخالفان نشان می‌دهد امری که در طریقه مرشدیه منسوب به او هم گه گاه با دقت و اصرار و در «ثغر» های اسلامی دنبال گشت.

این هر سه شیخ، در عصر خود از ائمه صوفیه بودند و شیخ الاسلام خواجه عبدالله انصاری، معروف به پیر هرات و پیر حاجات (د ۴۸۳ ق) هم، در دنبال آنها به همان اندازه و با همان شور و شوق در نشر طریقت صوفیه اهتمام کرد؛ هر چند اقوالش بیش از اعمالش با مبانی تصوف که شامل اعراض از کشمکشهای عصری بود، سازگاری داشت. منازل السایرین او، و تقریری که از طبقات الصوفیه عبدالرحمان سلمی به فارسی هروی کرد، معرف تعمق و تأمل خارق العاده او در تصوف به عنوان علم به نظر می‌آید و آنچه از اقوالش در تفسیر کشف الحقائق میبدی نقل است، نیز معرف احاطه او بر مسائل صوفیه و در عین حال استغراق شخصی او در سلوک طریقت است. آنچه با این احوال سازگار به نظر نمی‌آید، لازمه عنوان «شیخ الاسلام» اوست که البته حفظ شریعت را در مقابل افراطهای اهل طریقت بر وی الزام می‌کرده است.

در همان ایام، شیخ احمد غزالی (د ۵۲۰ ق) و عین القضات همدانی (د ۵۲۵ ق) هم با وجود اشتغال به امور مربوط به شریعت، در تقریر لطایف تصوف سعی داشته‌اند که احوال آنها با آنچه از خواجه عبدالله انصاری نقل است، تفاوت بارز دارد و این نکته از مواردی است که معلوم می‌دارد تصوف را همواره یک جریان واحد، یکنواخت و همگون نباید تلقی کرد.

به هر حال، در توالی طبقات صوفیه و تعالیم مشایخ بعد از آن عصر که قبل از پیدایش رسمی سلاسل و طرایق صوفیه معمول بود، تدریجا سکر و سماع و شطح و ملامت و احوال مشابه به اباحه در جریان تصوف راه یافت و از یک سو تصوف را نزد متشرعه مورد سوء ظن بیشتر قرار داد و از سوی دیگر آن را به آنچه عرفان نام یافت، و استغراق در معرفت محسوب می‌شد، نزدیک‌تر کرد. فقط ظهور ابو حامد غزالی (د ۵۰۵ ق) که در تلفیق شریعت و طریقت سعی جدی کرد، موجب شد تا به رغم ماجرای حلاج که خاطره آن هنوز در اذهان باقی بود و تصوف را نزد متشرعه از اعتبار انداخته بود، دوباره مورد توجه و قبول بیشتر متشرعه فقها، خاصه اشعریه و شافعیه سازد و ادامه حیات آن را در جامعه اسلامی ممکن، و عاری از اشکال بسیار نماید.

ابن عربی، عامل تاریخ‌ساز دیگر در سیر تصوف

ابن عربی، محیی الدین محمد بن علی طائی اندلسی، معروف به شیخ اکبر که وارث تمام مواجید و اذواق صوفیه در شرق و غرب دنیای اسلامی، تفسیرگر اسرار و لطایف منقول از متقدمان و متأخران عارفان عالم اسلام، و موجد طریقه‌ای تازه در تقریر حقایق تصوف بر مبنای نوعی التقاط بین معرفت کشفی و معرفت بحثی بودبا طرح مجدد مسأله ولایت و خاتمیت، طرح مجدد مسأله وحدت وجود در وسیع‌ترین مفهوم، و طرح مسأله وجود انسان کامل و شماری مسائل دیگر تصوف را از صورت علم

تصوف که ابو القاسم جنید اساس آن را تمهید کرده بود، به صورت یک جهان بینی عرفانی که آن را فلسفه تصوف یا حکمت صوفیه می‌توان خواند، در آورد و حتی برای آن طرز تعبیر و زبان خاصی به وجود آورد آکنده از لطایف تلمیحات مأخوذ از قرآن و حدیث و مبتنی بر زبده معارف موروث اسلامی که در زمان او در شرق و غرب دنیای اسلامی به طور علنی یا سری در بین متکلمان و پیروان اخوان الصفا و بعضی طالبان حکمت تعلیم یا تقریر می‌شد و ایجاد ترکیب منسجم و به هم پیوسته‌ای از آنها به نوعی نبوغ تحلیلی و تطبیقی محتاج بود که او آن را به نحوی تقریبا کامل عرضه کرد.

نزدیک به ۴۰۰ اثر بزرگ و کوچک به ابن عربی (۵۶۰۶۳۸ ق) نسبت داده شده، که لااقل نیمی از آن موجود است و مجموع آنها مصالح بنایی است که او برای ابداع حکمت صوفیانه اسلامی به کار برده، و علاوه بر نثر، شامل شعر و دیوانهای منظوم هم هست.

توفیق ابن عربی در آن است که جهان بینی عرفانی جامع و شامل وی که از حیث تنظیم مواد و تدوین مسائل یادآور رسائل اخوان الصفا، احیاء العلوم غزالی و مجموعه حکمة الاشراق سهروردی مقتول استدر تمام تاریخ تصوف اسلامی بی همانند ماند. جهان بینی او بدان گونه که در دو کتاب عمده او الفتوحات المکیه و فصوص الحکم تقریر یافت، به قدری عمق و تنوع و اصالت داشت که تا قرنها بعد از او فهم درست حقایق و اسرار اهل تصوف منحصر به مطالعه شرحهایی بود که بر این دو کتاب، خاصه بر فصوص او نوشته شده بود. این دو کتاب، با شرحها و احیانا تلخیصهایی که از آنها نشر شد، تقریبا همه عرصه فرهنگ اسلام را از روم و شام تا هند، و از فارس و عراق تا ماوراء النهر تسخیر کرد و هنوز در تصرف دارد (برای گفتار تفصیلی در باب او، نک: ه د، ابن عربی).

فتوحات مکیه که در تقریر مسائل ویژه تصوف از حیث وسعت یادآور کتاب شفای ابن سینا در مسائل حکمت است، دائرة المعارف بزرگ تصوف و عرفان اسلامی به شمار می‌آید و البته تأثیرات مختلف در پیدایش مجموع آن آشکار است. به علاوه، بجز مآخذ غیر اسلامی و آراء حکما و متکلمان، نه فقط شامل مذاهب مختلف اسلامی، حتی قرامطه و اسماعیلیه هم هست، بلکه تأثیر بعضی مبادی شیعه هم در آن قابل ردیابی است (کربن، «تخیل... (۱۰)»، فهرست؛ قس: شیبی، ۳۷۶ به بعد).

فتوحات بزرگ‌ترین تألیف ابن عربی است و می‌توان ادعا کرد که وی در آن تقریبا تمام آنچه را در نوشته‌های دیگر خود آورده، بازاندیشی و بازنویسی کرده است. آسین پالاسیوس محقق اسپانیایی که در باب احوال و آثار او تحقیقات پر دامنه‌ای دارد، این کتاب را به منزله انجیل تصوف تلقی کرده، و تحلیل آن را به سبب اشتمالش بر مطالب متنوع متعدد امری متعذر یافته است (نک: گنثالث پالنثیا، ۳۷۸۳۷۹).

اما فصوص الحکم که خود ابن عربی خلاصه‌ای مستقل و شامل لب فصوص از آن با عنوان نقش الفصوص تألیف کرده است و شاگرد دست پرورده‌اش صدرالدین قونوی (د ۶۷۲ ق) هم تلخیص گونه‌ای تفسیری با عنوان فک الفصوص در تقریر اجزاء مباحث آن پرداخته است، از معدود کتابهای صوفیه است که به عنوان کتاب درسی در حوزه‌های علم رسمی معمول شده است و برای رفع مواضع مشکل آن شرحهای متعدد نوشته‌اند. کثرت این شروح تازگی مطالب، تازگی طرز تقریر و پیچیدگی لطایف آن راکه غموض آن تا حدی از جانب مؤلف عمدی به نظر می‌رسدقابل تصور می‌سازد.

در بین شروح عمده این کتاب شرح عبدالرزاق کاشانی، شرح داوود قیصری و شرح سید حیدر آملی متضمن تحلیلهای دقیق و خواندنی است. شرح مؤید الدین جندی به عربی و حل الفصوص سید علی همدانی به فارسی و هم شرح خصوص الفصوص بابا رکنا شیرازی به فارسی نیز شامل فواید است. کتاب نقد النصوص جامی و همچنین آنچه سید نعمت‌الله کرمانی با عنوان جواهر در شرح مباحث فصوص آورده‌اند، هر دو بر همان خلاصه ابن عربی موسوم به نقش الفصوص تقریر شده است و توهم

آنکه سید نعمت الله در آن نظر به شرح فصوص الحکم داشته است (زرین کوب، دنباله...، ۱۵۰)، سهو مؤلف آن است، نقد النصوص جامی نیز با تعلیقات و فهرستهای مفید در سالهای اخیر در تهران نشر یافته است.
تأثیر عظیم آراء ابن عربی در آثار کسانی که بعد از او به تألیف کتابهایی در تصوف و عرفان دست زده‌اند، قابل ملاحظه است. فخرالدین عراقی صاحب رساله لمعات، محمد شیرین مغربی تبریزی در اشعار و رسائل، و شیخ محمود شبستری در منظومه گلشن راز از اینگونه‌اند. تأثیر افکار ابن عربی در سعدالدین حموی، صائن الدین ترکه اصفهانی، تاج الدین حسین خوارزمی، سید علی همدانی و عبدالرحمان جامی و شیخ محمد لاهیجی شارح گلشن راز هم قابل ملاحظه است.
آراء و عقایدی تا این حد تازه، اصیل و پر مایه اگر اعتراضات منتقدان را هم به شدت برانگیزد، البته غرابت ندارد. از این رو، کسانی هم که بر آراء خاص ابن عربی انتقاد کرده‌اند، بسیارند. از قدیم‌ترین آنها نقدهای تندی است که شیخ علاء الدوله سمنانی بر قول او در مسأله اطلاق وجود و نظریه وحدت وجود وی نموده، و در کتاب العروة لاهل الخلوة و الجلوه به تصریح یا کنایه به شدت از او انتقاد کرده است. مکاتبه معروف عبدالرزاق کاشانی با شیخ علاء الدوله در این باب معروف است و متن آن را جامی در نفحات (ص ۴۸۲۴۹۱) بدون ذکر مأخذ نقل کرده است. هر چند علاءالدوله بعدها در ملفوظات چهل مجلس، از تکفیر و تخطئه ابن عربی خودداری کرده است (ص ۱۹۱)، باز محققان اختلاف نظر، و در واقع مناقشه بین آنها را لفظی و بیشتر مؤدی به نظریه واحد تلقی کرده‌اند (جامی، همان، ۵۵۴؛ قس: صدرالدین شیرازی، الاسفار، ۲/۳۳۶ به بعد).
یک قول ابن عربی که آن نیز عقاید مخالف و موافق را برانگیخت و به نقد مخالفان از آراء وی منجر شد، نظریه او در باب ایمان فرعون در فرجام حال اوست که از لوازم جهان بینی او هم هست (نک: عفیفی، ۲۹۸۳۰۰). این قول که با اعتقاد شایع نزد اهل تفسیر غرابت و تفاوت داشت، سالها بعد به ضرورت احوال مورد بحث و نقد اهل نظر واقع شد و علامه جلال‌الدین محمد دوانی (د ۹۱۸ ق) در تأیید آن رساله‌ای به نام ایمان فرعون تألیف کرد که اعتقاد ابن عربی را خالی از اشکال نشان می‌داد، اما چندی بعد یک تن از علمای حنفی ساکن مکه، موسوم به علی بن سلطان محمد قاری هروی کتابی با نام فر العون من مدعی ایمان فرعون نوشت و قول دوانی و ابن عربی را در این مسأله رد کرد (نک: شفیعی، ۲۰۱۲۰۸).
ابن تیمیه فقیه و محدث حنبلی معروف (د ۷۲۸ ق) هم در نقد و رد آراء ابن عربی اهتمام بسیار کرد. وی طی رساله‌ای که آن را حقیقة مذهب الاتحادیین نام نهاد، قول او را وحدت وجود خواند، مخالف اسلام شمرد، و عقاید پیروان او امثال صدر الدین قونوی و عفیف الدین تلمسانی (د ۶۹۰ ق) را کفر تلقی کرد و حتی قول آنها را بیشتر از آنچه دیگران گفته بودند، در خور انتقاد یافت (نک: ه د، ابن تیمیه).
با اینهمه، آثار ابن عربی همچنان تا عصر جامی و بعد از آن در آثار صوفیه بین موافق و مخالف مورد بحث واقع بود و نقدها و اعتراضهایی که بر آن شد، در مقابل استقبالی که از آن آراء به عمل آمد، اهمیت قابل ملاحظه‌ای نیافت. ابن عربی در مجموع آثار و مخصوصا در فتوحات مکیه و فصوص الحکم اصطلاحات جالب و احیانا بی سابقه یا کم سابقه‌ای به کار برد که برای درک آنها مقایسه و مطابقه با سایر آثارش غالبا ضرورت دارد. با اینهمه، رساله مختصر خود او در شرح اصطلاحات واقع در فتوحات که با عنوان «اصطلاحات الصوفیه» در ذیل تعریفات جرجانی (ص ۱۱۵ به بعد) چاپ شده است و همچنین «اصطلاحات الصوفیه» عبدالرزاق کاشانی که در هامش شرح منازل السایرین او به طبع رسیده است، می‌توانند در این باره در فهم درست اشارات ابن عربی کمکی مؤثر باشند.
اشعار ابن عربی هم که شامل ترجمان الاشواق و دیوان و قطعه‌های مندرج در فتوحات و سایر آثار اوست، متضمن لطایف بسیار است و بعضی از آنها تغزلی صرف است، مثل ترجمان الاشواق که وی بعدها به حکم ضرورت و با تعسف و تکلف

بسیار آنها را از طریق تأویل به معانی عرفانی برگردانده است و این نیز از مواردی است که شعر صوفیه را مثل عقاید و اعمال آنها با نقد و اعتراض مخالفان مواجه کرده است. تأثیر ابن عربی به محیط شرق و عرفان اسلامی محدود نماند و در محیط مسیحی غرب هم ظاهر شد. از جمله رامون لول حکیم و متکلم اسپانیایی در بعضی اقوال (نک: کارادو وو، ۴/۱۹۸ به بعد)، و نیز دانته شاعر ایتالیایی در طرح کمدی الهی خویش از آن متأثر بودند.

نقش خانقاهها در سیر تصوف

با آنکه از همان عهد طبقات اول صوفیهدوره حسن بصری، ابراهیم ادهم و رابعه عدویهخبرهایی حاکی از وجود زاویه‌ها (در نقطه‌های خلوت شهرها)، خانقاهها (غالبا در حواشی شهرها و مکانهای دور افتاده) و رباطها (اکثر در نواحی مجاور ثغرهای اسلامی) در متون صوفیه آمده است و در عهد شیخ ابو سعید ابو الخیر در شهرهایی چون نیشابور و میهنه خانقاههایی برای صوفیه عصر وجود داشت و در آن ایام هم صوفیه و زهاد به جا آوردن مراسم غزو با کفار را جزو لوازم عبادات واجب تلقی می‌کردند و بعضی از آنها قسمتی از ایام عمر را در رباطها که برای آمادگی جهت دفاع از ثغر اسلام به وجود می‌آمد، به سر می‌بردند، برخی از ثروتمندان اهل خیر هم در شهرها و غالبا در مجاورت مقابر و بقاع منسوب به ائمه و اولیا عبادتگاههایی به نام خانقاه برای کسانی که اوقاتشان مستغرق عبادت و ریاضت بود، بنا می‌کردند و برای آنها و پیروانشان غذا و مسکن فراهم می‌آوردند تا اوقات آنها مصروف تهیه معاش نباشد و از این بابت دغدغه‌ای نداشته باشند (نک: شمس تبریزی، ۶۲). با اینهمه، بنای خانقاههای وسیع که شامل عبادتگاه خاص شیخ، جمع خانه صوفیان و حجره‌های مجزا برای خلوت و عبادت طالبان و مبتدیان سلوك باشد و لوازم سکنای صادر و وارد از ظرف و فرش و چراغ و مطبخ و متوضا و اصطبل زیر نظر یك شیخ مرشد و نظارت و معاونت خادم یا خادمان با اوقاف معین و فتوح و نذور مرتب که اداره و دوام خانقاه را ممکن می‌داشت (در باب فواید خانقاه از نظر صوفیه، نك: سهروردی، عمر، ۸۱ به بعد)، از وقتی توسعه و رواج پیدا کرد که تصوف دوران مبارزه برای احراز حق حیات خویش در جامعه اسلامی را پشت سر گذاشته بود. طریقت در امتداد شریعت و با سعی در حفظ حداکثر تقارن و توافق با آن سیر می‌کرد و به همین سبب از هر گونه افراط و تفریط بر کنار بود و با اهل سکر از صوفیه که تك رو بودند، و نیز با اهل ملامت که به رسوم صوفیه مقید نبودند، ارتباط خود را قطع کرده بود.

از عهد خواجه نظام الملك طوسی که به علما و صوفیه هر دو توجه داشت، به موازات اهتمام وی در بنای مدارس به سعی در بنای خانقاهها هم توجه شد و خانقاهها هم، مثل مدارس و ظاهرا به تقلید آنها دارای نوعی انضباط مبنی بر سلسله مراتب شد که در رأس سازمان آن یك شیخ مرشد بود و طالبان سلوك بر حسب طول میزان اقامت و ارتباط با خانقاه مراتب مناسب پیدا می‌کردند و هدایت و صحبت و تربیت سالکان تازه به آنها واگذار می‌شد. بعضی از آنها خلیفه شیخ می‌شدند و هر گاه شعبه‌ای از خانقاه با عین آداب و اصول آن در شهری دیگر یا در جای دیگر شهر به وجود می‌آمد، کسانی که خلیفه شیخ در خانقاه اصلی بودند، یا در ردیف او به شمار می‌آمدند، سرپرست خانقاه جدید می‌شدند و خود آنها و پیروانشان پیروان خانقاه شیخ اصلی بودند. با فرصتهایی که برای بنا و توسعه اینگونه خانقاهها به وجود آمد، در هر خانقاه به اقتضای تجربه و تربیت شخصی شیخ آن و رسوم و آدابی که شیخ در ترتیب عبادات و ریاضات قائل بود، مجموعه‌ای از رسوم توبه و چله نشینی و خلوت گزینی و طریقت خانقاه و آداب و عبادات و اوراد به وجود می‌آمد که خلاصه طرز تربیت و ارشاد شیخ را متضمن بود و در خانقاههای تابع نیز همچنان دنبال می‌شد و به عنوان طریقه شیخ یا تعلیم وی به طالبان جدید تعلیم می‌گشت.

پا به پای این خانقاهها، سلسله‌های اهل فتوت نیز، خانقاههایی خاص خود داشتند که غالبا لنگر خوانده می‌شد. ملامتیه و بعد از آنها قلندریه و جولقیه و درویشان جلالی و خاکساری و دوره‌گرد هم خانقاههایی برای خود داشته‌اند و آنچه از احوال بعضی از ایشان در افواه نقل می‌شده، گه گاه موجب سوء شهرت صوفیه و عارفان مقبول و مشهور هم می‌گشته است. متشبهان به صوفیه که از قدیم متصوف یا مستصوف خوانده می‌شدند، عامل عمده این هرج و مرج در احوال صوفیه و خانقاههای واقعی و جدی بوده‌اند. این جماعت در واقع مترسمان قوم بوده‌اند و بدون آنکه حیات دینی آنها صوفیانه یا عارفانه باشد، شعار پشمین و لباس کبود آنها را تقلید می‌کرده‌اند و خود را از روندگان طریقت نشان می‌داده‌اند.

اینکه در گلستان سعدی (ص ۹۶۹۷) در باب اهل طریقت گفته شده است که پیش از این جمعی بودند به ظاهر پراکنده و به معنی جمع، و امروز جمعی هستند به ظاهر جمع و به معنی پراکنده، تصویری از حال انحطاط طریقت را در عهد شیخ نشان می‌دهد. شکایت و انتقاد از مترسمان و متشبهان از سالها باز بعد از سعدی هنوز در مؤلفات صوفیه و اقوال منقول از مشایخ آنها هست. مولانا هم در مثنوی از صوفیه عصر انتقاد می‌کند (نک: زرین‌کوب، دنباله، ۹۴۹). طرفه آن است که نزد قدمای قوم مثل غزالی، قشیری، هجویری، نیز مؤلف کتاب اللمع و حتی در شرح تعرف که قدیم‌ترین اثر تصوف به زبان فارسی است، نیز بارها از انحطاط تصوف در عصر آنها سخن رفته است.

طرایق صوفیه: همراه با توسعه خانقاههای جدید که زیر نظر مشایخ عصر و با هزینه و کمک اهل خیر به وجود می‌آمد (برای نمونه، نک: محمد بن منور، ۱/۳۵۶۳۵۷)، طریقه خاص مشایخ در خانقاهها تا حدی متفاوت می‌شد. مذاهب ائمه دهگانه صوفیه (هجویری، ۱۶۴) گاه جدا جدا و گاه به صورت تلفیق و ترکیب اساس تعلیم واقع می‌شد و برای آنکه منشأ آداب و رسوم و عقاید اهل خانقاه مثل طرق عبادات و آداب متشرعه از طریق نوعی سنت موروث به تعلیم پیامبر (ص) منتهی شود و طریقت از شریعت جدایی نگیرد، به همان گونه که فقها و محدثان روایت و طرق مربوط به ارباع فقه را بر وفق اسانید و سلسله روات به ائمه معصوم و تابعان و صحابه می‌رساندند، مشایخ خانقاه هم به همان گونه آداب و رسوم و اوراد خویش و حتی اجازه لبس خرقه و ارشاد مبتدیان را از طریق اسانید خود به صحابه و رسول (ص) منتهی می‌کردند و بدین گونه زنجیره‌ای از روایات و احادیث مربوط به آداب طریقت در بین آنها نقل می‌شد که شیخ حاضر از شیخ خویش، و او از شیخ پیش دریافت داشته بود و به نام سلسله و سلاسل خوانده می‌شد. آداب خانقاههایی که همه تابع شیخ واحد بودند و به سلسله او انتساب داشتند، طریقه خوانده می‌شدند و تدریجا طرایق و سلاسل با مرور زمان فزونی می‌گرفت.

از طریقه‌های واحد شعبه‌های فرعی هم نشأت یافت و شمار طرایق که روی هم رفته بعضی از آنها طرایق اصلی و بیشترشان طرایق فرعی بود، در تمام دنیای اسلام از هند و ترکستان و فارس و عراق، تا شام و مصر و شمال افریقا به قدری فراوان شد که در احصائیه‌های رسمی از ۱۷۰ طریقه متجاوز شد. اینک با آنکه در وضع تشعب آنها بررسیهای محققانه صورت گرفته است، هنوز در این باب جای بررسی هست.

سلسله اسناد اکثر آنها، مخصوصا در مواردی که به تابعان و صحابه منجر می‌شود، قابل تأمل است. از جمله ۱۴ سلسله از طرایق قدیم به معروف کرخی می‌رسد (معصوم علیشاه، ۲/۱۳۷ به بعد) که در اصل ارتباط او با ائمه شیعه اتفاق نظر نیست. طریقه‌هایی هم به نام اویسیه منسوب به اویس قرنی، ادهمیه منسوب به ابراهیم ادهم، و طیفوریه منسوب به بایزید بسطامی ذکر شده است که تسلسل طریقه آنها محل تردید است. به هر حال، در بین سلسله‌هایی که بر وفق روایات صوفیه به معروف کرخی منسوب است، بعضی هنوز به نام قدیم خویش باقی مانده‌اند و بعضی منشعب به طریقه‌های متعدد گشته، یا به نام مشایخ جدیدتر موسوم شده‌اند.

از بین مجموع این طرایق، طریقه قادریه منسوب به عبدالقادر گیلانی (د ۵۶۱ ق) از زهاد و وعاظ بغداد و از صوفیه معروف عصر است که طریقه او هنوز در بسیاری از اقطار اسلامی فعال است و با این حال، طریقه رفاعیه منسوب به سیدی احمد رفاعی (د ۵۷۸ ق) منشعب از آن است؛ طریقه شاذلیه منسوب به ابوالحسن علی شاذلی (د ۶۵۶ ق) که در مغرب اسلامی با استقبالی گسترده رو به رو بوده است؛ طریقه سهروردیه منسوب به ضیاء الدین ابوالنجیب سهروردی (د ۵۶۳ ق) که در بغداد پدیدار شد و لااقل ۴ شعبه از آن به وجود آمد (همو، ۲/۱۳۸)؛ سلسله کبرویه منسوب به شیخ نجم الدین خوارزمی، معروف به کبری که بعدها دو طریقه جداگانه از آن به وجود آمد؛ سلسله نقشبندیه و سلسله نعمت‌اللهیه هر دو تقریبا مقارن عهد تیموریان به وجود آمدند. سلسله‌ای هم که به نام مولویه موسوم شده‌اند و هم اکنون در ترکیه و شام بقایای آنها هستند، در واقع به وسیله احفاد مولانا، نه خود او به وجود آمده‌اند (برای تفصیل، نک: گولپینارلی، سراسر کتاب).
طرایق بسیار متعدد دیگر که مستقل یا منشعب از این سلسله‌ها بود، همه به شیوه‌ای ظاهرا متأثر از شیوه اهل حدیث، مستند اقوال و آداب خود را از خلف به سلف به ائمه هدی و غالبا به امام علی بن ابی طالب (ع) می‌رساندند، اما نقشبندیه، غیر از آن، از یک طریق هم سلسله خرقه خود را به ابوبکر خلیفه اول می‌رساندند. تحقیق در تعداد و در ارتباط این سلسله‌ها هنوز محتاج بررسی است. در بین آنچه تاکنون در این باب انجام یافته است، بررسی ماسینیون در «دائرة المعارف اسلام (۱۱)»، و تحقیق اسپنسر تریمینگهام در خور یادآوری است، هر چند هر دو محتاج به اصلاح و تجدید نظر هم به نظر می‌آیند.

مراحل سلوک و مقامات

مقدمه

مراحل سلوک که صوفیه در عرفان و طریقت طی می‌کنند، از مرحله «تبتل» (قطع ارتباط با متاع دنیا) آغاز می‌شود که البته حالت یقظه و توبه هم غالبا مقدمه آن است و در سلسله توالی منازل تا مرتبه «فناء» که تقریبا آخرین مرحله ترقی در مقامات سالک در سیر الی الله است، ادامه می‌یابد. اما سیر الی الله البته نهایت دارد، جز آنکه مشایخ قوم در فراسوی سیر الی الله به آنچه سیر فی الله می‌خوانند، نیز قائل شده‌اند که گویند غیب هویت سالک و سیر در اسماء و صفات حق است و این سیر نهایت ندارد، چرا که سیر در لانهایه است (نسفی، الانسان...، ۱۲۱۳؛ قس: فرغانی، ۴۶۴).
مقامات سلوک هم نزد صوفیه از توالی و تکرار احوال (حالات) (هجویری، ۴۸۰ به بعد) حاصل می‌شود که واردات غیر ثابت و سریع الزوال غیبی و قلبی هستند، لیکن عروض مکرر آنها را برای سالک مستعد، تبدیل به مقام می‌کند و موجب ادامه سلوک و ترقی سالک در احوال می‌شود (برای تفاوت احوال و مقامات، نک: غنی، ۲/۲۰۷۲۰۸). در این میان سیر الی الله از مقوله سیر خاص اهل تصوف است؛ سیر فی الله بیشتر جنبه عرفان محض دارد و به مقوله سلوک اهل معرفت مربوط است.
شمار منازل و مقامات سلوک هم در سیر الی الله محدود نیست؛ بعضی آن را شامل ۱۰۰ منزل خوانده‌اند، از بدایات تا نهایات، بعضی مواقف را شامل ۱۰۰۰ مقام شمرده‌اند (عبدالرزاق، «اصطلاحات»، ۸۶ به بعد). به هر حال، شمار منازل و مواقف بر حسب استعداد سالک و توالی احوال و واردات آنها تفاوت دارد و در بعضی اقوال از استمرار طی این مقامات تعبیر به سفر کرده، و مراتب آن را اسفار اربعه خوانده‌اند (نک: فروزانفر، شرح مثنوی...، ۲/۵۳۶) و عنوان اسفار اربعه صدر الدین شیرازی در تقریر حکمت متعالیه وی مبنی بر آن است و اسفار اربعه او را بر مبنای سیر در مراتب عرفان نشان می‌دهد.

احوال مشایخ در سیر این اسفار و مقامات تفاوت دارد و در آنچه از اقوال و مقامات آنها در این باب نقل است، مبالغه و مسامحه مریدانه هم راه دارد. از بسیاری از این مشایخ مقامات و مقالات مستقلی هست، مثل مقامات ابو سعید ابو الخیر (اسرار التوحید)، مقامات ابن خفیف، (سیرت شیخ الکبیر)، فردوس المرشدیه در مقامات ابو اسحاق کازرونی، نور العلوم در مقامات ابوالحسن خرقانی، مقامات شیخ احمد جام، مقامات اوحد الدین کرمانی و مناقب العارفین در احوال مولانا جلال الدین که نظایر بسیار دارند و احوال بعضی مشایخ نیز در کتابهای طبقات صوفیه آمده است که طبقات ابو عبدالرحمان سلمی، طبقات خواجه عبدالله انصاری، تذکرة الاولیاء عطار، نفحات الأنس جامی، رشحات عین الحیات و طرائق الحقائق از آن جمله است و تاریخ تصوف را در بررسی مجموع اینگونه آثار، با توجه به رسالات و کتب خود مشایخ و طرز تلقی اهل اعصار را از اقوال و تعالیم آنها می‌توان دنبال کرد.

حکمای اسلامی و تصوف

در بین آنچه طبقات ممتاز غیر صوفی اسباب تأیید یا انکار صوفیه دانسته‌اند، طرز تلقی فلاسفه و اهل حکمت به نحو بارزی با طرز تلقی فقها و علمای اهل مدرسه تفاوت دارد. در بین فلاسفه و اهل حکمت، تصوف با تأیید، یا لااقل تسامح مواجه شد و این طرز موضع‌گیری تقریبا در شرق و غرب اسلامی همانند بود. با آنکه صوفیه عقل را در شناخت حقایق عاجز، موقوف یا مردود می‌شناخته‌اند (مستملی، ۲/۱۰۱۱۰۵) و بعضی از آنها به طور ماوراء عقل قائل شده‌اند، حکمای اسلامی بی آنکه قول آنها را در حصر علم به علم کشفی تأیید کنند، حاصل مکاشفات آنها را غالبا در خور یافته‌اند.

فارابی، هم از حیث طرز معیشت و هم از حیث طرز فکر به صوفیان عصر خویش بیشتر شبهات داشته است (فروزانفر، مجموعه...، ۲۸۳۲۹۳). وی در آنچه در باب اتصال به عقل فعال بیان می‌کند، در واقع نظر به نوعی تجربه صوفیانه از مقوله «جذب» (۱۲) دارد (مذکور، ۴۷). همچنین قول او در باب تجربه خلع بدن، از مقوله آن چیزی است که صوفیه موت ارادی می‌خوانند (عبدالرزاق، شرح فصوص، ۹۶، قس: ۴۳۴۴۳۵). در نظام فلسفی فارابی (ص ۳۱)، مواردی که با طرز فکر صوفیانه مناسب باشد، کم نیست و حتی تجرد و ریاضت او و نوعی حکمت نو افلاطونی را نزد وی با چیزی از تصوف هماهنگ نشان می‌دهد.

ابن سینا هم با آنکه حیات ظاهری عادی او با شیوه رایج بین اهل تصوف فاصله بسیار دارد، در اواخر کتاب اشارات، عالی‌ترین تقریر از نظریه اهل عرفان را در زبان فلسفی عرضه می‌کند. قصیده عینیه او، و مخصوصا رسائل رمزی وی به نام حی بن یقظان و رسالة الطیر از تأثیر تصوف خالی نیست. مسأله خلع بدن هم که از تجارب صوفیه است، نزد او مثل فارابی ظاهرا از آنچه در کتاب «اثولوجیا» (ص ۳۵) به بیان می‌آید و در اشارات ابن سینا نضو جلباب خوانده می‌شود و وقوع آن تجربه و سایر کرامات منسوب به عارفان در تعلیم وی موقع قبول دارد و در خور نفی و انکار قطعی نیست (ابن سینا، ۳/۳۶۳، ۴۱۸؛ برای تفصیل در مسأله خلع بدن و مأخذ آن نزد صوفیه و حکما، نک: زرین کوب، سرنی، ۷۸۰۷۸۲).

حکمت اشراقی شیخ شهاب الدین سهروردی با اقوال صوفیه همانندی مشهودی دارد. رسائل فارسی او و بیشتر رسالات عرفانی محسوبند. در کتابهای فلسفی عربی هم شیخ هر چند با طرح مباحث نظری آغاز می‌کند، غالبا به تجارب عرفانی شخصی می‌رسد (نک: کربن، «در اسلام»، « II /۱۹ »). شیخ شهاب الدین در تعلیم خویش به علم کشفی اهمیت بیشتر می‌دهد، کمال حکمت را در نیل به انسلاخ از نواسیت که همان تجربه مذکور در اثولوجیاست، می‌داند (قطب الدین، ۵۵۷). به علاوه، رسائل

رمزی فارسی او (نک: پورنامداریان، ۲۳۰۲۴۰)، چنان از آراء صوفیه متأثر است که نوعی ارتباط بین حکمت اشراقی با تصوف را مسلم می‌دارد. به خصوص تأکید او در اینکه نیل به این حکمت جز با اعراض از امور مادی حاصل نیست (شهرزوری، ۵۷)، نیز نشانی از توافق حکمت اشراقی با عرفان صوفیه به نظر می‌رسد. اینکه بعضی مشایخ صوفیه، مثل بایزید و حلاج و سهل تستری را نیز وی در جایی، حکمای اسلامی می‌خواند (سهروردی، یحیی، ۵۰۲۵۰۳)، مؤید این دعوی است. این نیز که بنا بر قول سهروردی (نک: ابراهیمی، ۱۹) نیل به این حکمت، مثل نیل به حقایق تصوف بدون نظارت و هدایت مرشد و معلم ممکن نیست و آن را باید از نااهل نگه داشت، خویشاوندی این تعلیم را با مقالات صوفیانه آن بیشتر غیر قابل انکار می‌سازد.

از حکمای عرب اسلامی لااقل آثار ابن طفیل و ابن سبعین، و از دیگر حکمای شرقی رسالات افضل الدین کاشانی، قبسات میرداماد و طرح حکمت متعالیه صدر الدین شیرازی متضمن اقوالی است که تأیید مبانی عرفانی به شمار می‌آید؛ هر چند که شامل تأیید مشایخ قوم و بعضی شطحیات و غلبات احوال آنها نیست.

متشرعه و مخالفت با صوفیه

بر خلاف حکما، اکثر متشرعه و فقها اقوال و دعاوی صوفیه را با نظر مخالف نگریسته‌اند. نه فقط فقها و مجتهدان شیعی عهد صفویه، امثال مؤلف حدیقة الشیعهٔ، مولا محمد طاهر قمی مؤلف رساله فوائد الدینیه، و شیخ علی عاملی مصنف کتاب السهام البارقه، شیخ یوسف بحرانی مؤلف نفحات الملکوتیه، و آقا محمد علی صاحب رساله خیراتیه، مشایخ صوفیه، مدعیان تصوف و حتی اقوال و عقاید آنها را به شدت نفی کرده‌اند، بلکه قبل از آنها مؤلف تبصرهٔ العوام و بیان الادیان هم در تخطئه آن کوشیده‌اند.

از قدمای اهل مذاهب، حنابله در عین آنکه بعضی از آنها خود مدافع و طرفدار تصوف بوده‌اند، بسیاریشان تصوف و صوفیه را به شدت تخطئه کرده‌اند. از آن جمله ابن جوزی، ابن تیمیه و ابن قیم جوزیه در رسائل مختلف به رد دعاوی و نقد اقوال و احوال آنها پرداخته‌اند و جالب آن است که در بین خود صوفیه یا هواخواهان آنها کسانی چون غزالی و هجویری و شیخ احمد جام هم در نقد صوفیه یا در نقد کسانی که متشبهان به آنها بوده‌اندداهتمام کرده‌اند (نک: زرین کوب، دنباله، ۲۳ به بعد). از جمله شیخ احمد جام مدعی است که گاه آنچه در مجالس سماع قوم به انجام می‌رسد، با آنچه در خرابات روی می‌دهد، تفاوت ندارد (ص ۱۵۹، قس: ۱۸۹).

اشتغال به سماع از جمله اموری است که صوفیه به سبب آن به شدت مورد نقد مخالفان واقع شده‌اند؛ همچنین عبادات و ریاضات غریب و فوق العاده آنها نزد منتقدان از مقوله عبادت بما لم یشرع الله و حتی بدعت تلقی می‌شد. مشایخ صوفیه هم به شدت از آنکه در عبادات منسوب به بدعت شوند، محترز بودند و به اینگونه اتهامات مخالفان پاسخ می‌دادند و عبادت متشرعه را که در آن اکتفا به حد مشروع مقرر می‌شد، ناظر به مجرد به جا آوردن تکلیف، کسب مثوبات و از مقوله نوعی معامله با حق می‌خواندند و اکتفا بدان را دون شأن عارف می‌شمردند (نک: عبدالرزاق، شرح فصوص، ۱۵۷۱۵۸؛ قس: ابن سینا، ۳/۳۷۰).

قول غزالی در دفاع از سماع و حکم وی به جواز آن (مثلا نک: احیاء...، ۲/۲۶۸، کیمیا، ۴۷۳) البته مشروط به اجتناب از مناهی همراه با آن است و لاجرم متضمن جواز مطلق نیست. با این حال، هر چند امثال ابو سعید ابو الخیر در خراسان اوایل عهد سلجوقی، و قرنها بعد از او مولانا جلال الدین بلخی رومی در قونیه با رعایت شروط لازم در باب سماع اشکالی نمی‌دیدند،

فقها و اکثر متشرعه از اظهار مخالفت با آن هرگز خودداری نکردند. اینکه خانقاهها غالبا محل اجرای مراسم سماع بودبا آنکه سماع صوفیه غیر از خانقاه در منازل اشخاص و حتی در خانه حکام و احیانا خلفای وقت نیز صورت می گرفتنیز از اسباب مزید شهرت سوء صوفیه و مجالس آنها در نظر متشرعه شد. این خانقاهها که از وجوه نذور و فتوح و صدقات و سایر ابواب البر اداره می گردید، هر چند در ضیافت خانه آنها از ابناء سبیل، و از صادر و وارد مسافران مجرد و غیر مجرد پذیرایی می‌شد و علاوه بر مجالس وعظ و ذکر، مجالس سماع هم در آنها دایر می گشت و احیانا به علت فقدان مایه برای مخارج جاری دچار زحمت بود (قس: حکایت بهیمه مسافر، مولوی، دفتر ۲، بیت ۱۵۶ به بعد)، در بعضی موارد به صورت نوعی مرکز تطفل و بیکارگی در می‌آمد و اجرای انضباط در آنها دشوار و ارتکاب مناهی در آنها شایع می‌شد.

اما در مواقعی هم که صدقات و نذور و فتوح به آنها می‌رسید، با وجود انضباط دقیق که در اداره آنها اعمال می‌شد، و به رغم تنبیهاتی که از جانب شیخ و خادم در حق متخلفان اعمال می گردید، باز مجرد شیوع و رواج رسم رقص و لوت در جریان سماع قوم مورد انتقاد و اعتراض طبقات مخالف واقع می‌شد و رقص و اکل صوفی به صورت طنز و استهزا ضرب المثل شد و مخالفان در نقد این آداب اهل خانقاه، و در طعن بر حرص و شوق صوفیان به اکل (نک: ثعالبی، ۱۷۴۱۷۶)، بر سبیل استهزا و اعتراض در حق آنها سخنها می‌راندند. گفته می‌شد که اگر صوفیی در سمرقند بشنود که در مصر خانقاهی وجود دارد که در آنجا لوت و رقص بسیار هست، به راه افتد و آهنگ مصر کند. مخالفان در بعضی موارد، به صوفیه قول به سقوط تکلیف را هم منسوب دانسته‌اند و این قول اگر از متشبهان قوم هم نقل شده باشد، یا لازمه اعتقاد اکابر به وحدت وجود باشد، با اصل مبانی تصوف که عبارت از زهد و تقشف است، موافق نیست. به علاوه، صوفیه حتی به سبب ریاضتها و چله‌نشینیها و عبادتهای افراط آمیز خویش نیز مورد انتقاد و اعتراض متشرعه بودند (نک: زرین کوب، ارزش...، ۱۶۳).

عارفات ناسکات: در روایات صوفیه وقتی از رجال قومبه تعبیر صوفیه رجال الله و اهل اللهسخن به میان می‌آید، چنانکه ابن عربی خاطر نشان می کند، احوال نساء قوم را نیز شامل است (نک: جامی، نفحات، ۶۱۵). شمار کسانی از زنان قوم که در طریقت صاحب مقامات و مقالات بوده‌اند، در روایات صوفیه قابل ملاحظه است؛ از جمله در ضمن طبقات صوفیه نام یا وصف ۱۶ تن در نفحات جامی، ۳۳ تن در طبقات شعرانی و ۱۳۴ تن در صفهٔ الصفوه آمده است. ابو عبدالرحمان سلمی مؤلف مشهورترین طبقات الصوفیه مجموعه‌ای جداگانه در باب طبقات زنان صوفی داشته است (همانجا) که نشانه‌هایی از آن را در منقولات صفهٔ الصفوه و حلیهٔ الاولیاء می‌توان یافت. شمار زیادی از این زنان به سائقه ذوق عبادت یا خوف خدا به این طریق کشانده شده‌اند. برخی از آنها خواهران، دختران یا زنان مشایخ عصر بوده‌اند. از این جمله خواهران بشر حافی، ام علی زوجه احمد خضرویه، حره دقاقیه دختر ابو علی دقاق، ام محمد عمه شیخ عبدالقادر گیلانی در روایات قوم با تکریم یاد شده‌اند. از بعضی عارفات ناسکات نکته‌سنجیهای جالب در باب مقامات و مواجید صوفیه نقل شده است. رابعه عدویه بارها بر زهاد و رجال عصر ایرادهای بجا گرفت. گفت و شنود سفیان ثوری با ام حسان و گفت و شنود ذوالنون مصری با فاطمه نیشابوریه نیز از همین مقوله است (همان، ۶۲۰).

در بسیاری موارد عارفات ناسکات اقوال و احوال رجال صوفیه را نقد یا اصلاح کرده‌اند. نقش رابعه عدویه در تحول تصوف از زهد مبنی بر خوف به عشق مبنی بر انس و رجا قابل ملاحظه است. از فاطمه بردعیه، حتی شطحیات هم نقل شده است.

در بین مریدان مولانا جلال الدین نام شماری از زنان عصر نیز هست. از جمله گوماج خاتون زوجه سلطان رکن الدین، و گرجی خاتون زوجه معین الدین پروانه از صوفیان عصر محسوب می‌شدند. زوجه امین الدین میکائیل نایب سلطان هم در بین عارفات قونیه شیخ النساء خوانده می‌شد و برای مولانا در خانه خود مجالس وعظ و سماع دایر می کرد (افلاکی، ۱/۴۹۰۴۹۱).

ابن عربی از عابدات عارفات با لحن تکریم و تحسین سخن می‌گوید. در فتوحات بارها خاطر نشان می‌کند که نزد شماری از آنها ارشاد یافته، و مراتب سلوك طی کرده است. طرز یاد کرد او از بعضی از این زنان چون فاطمه بنت ابن المثنی، شمس ام الفقرا و ام الزهرا حاکی از تحسین و اعجاب است (۱/۲۷۴، قس: ۲/۳۵). وی در جای دیگر خاطر نشان می‌کند که در سلوك طریقت بین مردان و زنان تفاوت نیست. زن و مرد در جمیع مراتب ترقی حتی در نیل به مرتبه قطبیت با یکدیگر برابرند (۳/۸۹).

این همانندی در آن ایام منحصر به طریقه تصوف نبوده است. ناسکات عصر در حفظ و نقل حدیث هم با نظر اعتماد تلقی می‌شده‌اند. در مشیخه یك تن از علمای اواخر عصر عباسی ۴۰۰ تن از محدثات یاد شده‌اند که به وی اجازه روایت داده‌اند (ابن فوطی، ۲۰۵). در آن ایام برای عابدات و محدثات عصر گه گاه خانقاههایی جداگانه ساخته می‌شده است که شیوخ آن هم زنان بوده‌اند (همو، ۳۷۴؛ نیز نک: فروزانفر، شرح مثنوی، ۳/۸۱۵).

تصوف در ادبیات ملل اسلامی

البته شعر و ادبیات صوفیه در فارسی و عربی غیر از جنبه تعلیمی که نظم و نثر آنها اکثر به نوعی متضمن آن است، شامل مضامین تغزلی، رمزی و تمثیلی هم هست که گه گاه از آنها رایحه ادبیات غیر صوفیانه هم به مشام می‌رسد و در بعضی از آنها الفاظ عاشقانه و تعبیرات معمول در غزل به صورت رمزی به کار رفته است، هر چند این حکم در همه موارد آن سخنان قابل تطبیق نیست.

تصوف و عرفان به طور کلی، ادبیات وسیع قابل ملاحظه‌ای در انواع تعلیمی، تمثیلی و تغزلی در تمام السنه مهم اقوام اسلامی به وجود آورده است که قدیم‌ترین آنها البته عربی و فارسی است. ترکی و اردو و سایر السنه اسلامی هم از حیث اهمیت در مرتبه بعد قرار دارند. در مجموع این میراث ادبی آنچه جنبه تعلیمی دارد، کتابهایی چون الرسالة القشیریه تصنیف ابوالقاسم قشیری، کتاب اللمع فی التصوف تألیف ابو نصر سراج طوسی، منازل السایرین شیخ الاسلام خواجه عبدالله انصاری هروی، عوارف المعارف شهاب الدین عمر سهروردی به عربی، و آثاری چون کشف المحجوب هجویری، شرح تعرف ابوبکر مستملی بخاری، کیمیای سعادت ابو حامد محمد غزالی، مرصاد العباد نجم الدین رازی و مصباح الهدایه عزالدین کاشانی را به فارسی می‌توان بر سبیل نمونه یاد کرد. آنچه در مقامات مشایخ قوم نوشته شده است و شامل اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، فردوس المرشدیه در مقامات شیخ ابو الحسن کازرونی، سیرت شیخ الکبیر ابو عبدالله ابن الخفیف الشیرازی، مقامات شیخ احمد جام، مقامات اوحد الدین کرمانی، رساله سپهسالار و مناقب العارفین در احوال مولانا جلال الدین بلخی رومی است، نیز به اینگونه آثار ملحق می‌شود و شامل مواعظ و مقالات اکابر صوفیه و عارفان گذشته نیز هست.

در زمینه تحقیق که شامل مقالات و رسالات شوق انگیز در الزام به زهد و توبه، و دعوت به اعراض از حیات دنیا و تشویق به عشق الهی است، رسائل منسوب به خواجه عبدالله انصاری، آثار شیخ احمد جام، سوانح شیخ احمد غزالی، تمهیدات و نیز زبدۀ الحقایق عین القضات همدانی، و رسائل عزیز نسفی نمونه‌های برجسته ادبیات صوفیانه محسوبند.

در زمینه شعر صوفیه در عربی دیوان ابن فارض مصری (د ۶۳۲ ق) مخصوصا قصیده خمریه میمیه او، و دو قصیده تائیه‌اش معروف به کبری و صغری از غرر اشعار قوم محسوب است. در آنچه به زبان فارسی مربوط است، آثار تعلیمی و تحقیقی سنایی، عطار و مولانا جلال الدین رومی عالی‌ترین تعبیرات از تجارب و تعالیم صوفیانه را عرضه می‌کند.

ابن فارض در قصیده خمریه‌اش، مسأله عشق الهی، و در هر دو تائیه خویش علاوه بر آن مسأله، اجمالی از تجارب شخصی را در مراتب سلوک به تقریر می‌آورد و هر چند در بعضی اشعار او جنبه تعلیمی نیز آشکار است و به قولی حتی نشانه‌هایی از تأثیر اعتقاد به وحدت وجود پیداست، جنبه تمثیلی و تغزلی بر اکثر ابیات آن غالب است و در بین صوفیه از او به عنوان سلطان العاشقین یاد کرده‌اند که اشاراتی بر غلبه جنبه ادبی بر مجموع آثار اوست (قس: قنواتی (۱۳)، ۱۲۰۱۱۷، ۶۱۶۰). تائیه کبرای او مخصوصا به عنوان یک تغزل صوفیانه شخصی بیشتر قابل درک است تا یک منظومه تعلیمی مربوط به تصوف؛ و همین نکته است که آن را قطع نظر از اشتمال بر تجارب صوفیانه از خصوص جنبه ادبی بیشتر قابل ملاحظه می‌سازد. شرحهایی هم که بر قصیده خمریه او نوشته شده است، اهمیت ادبی اشعار او را کمتر از اهمیت تجارب صوفیانه‌اش نشان نمی‌دهد.

بعد از ابن فارض، اشعار ابن عربی عالی‌ترین نمونه‌های شعر صوفیانه در ادبیات عربی است. در بین آثار ابن عربی اشارتی به کتاب المعراج او خالی از فایده نیست که ظاهرا در طرح کتاب کمدی الهی دانته تأثیر داشته است و این نکته‌ای است که نخست آسین پالاسیوس (ه. م) در این باره شواهدی آورده است و تحقیقات جدیدتر تردیدهایی را که در آن باب اظهار شده، قابل رفع نشان داده است (نک: بدوی، ۴۹ به بعد).

سیمای بزرگ دیگر در تصوف عربی بعد از ابن عربی و تا حدی تحت تأثیر تعلیم اوعبد الکریم جیلی (د ۸۳۲ ق)، مصنف کتاب مهم الانسان الکامل است که غیر از تعلیم ابن عربی، تأثیر اثولوجیا نیز در کتاب او مشهود است. جیلی در شعر صوفیانه، نماینده بزرگ شعر ابداعی در ادبیات صوفیانه عرب محسوب است و گفته شده که او شاید در زبان عربی آخرین شاعر بسیار بزرگ در بین شاعران صوفی باشد (نک: قنواتی، ۶۶).

شعر تغزلی صوفیانه و حتی شعر تعلیمی آنکه خود غالبا از صبغه مضمون تغزلی خالی نیستدر ادبیات فارسی البته سابقه طولانی دارد. قدیم‌ترین نمونه‌ها به ابوزرعه بوزجانی، رابعه بنت کعب، و کسانی که اشعار آنها در مجالس شیخ ابو سعید آمده، منسوب است. به خود ابو سعید هم مجموعه رباعیات نسبت داده شده است که صحت انتساب آن مشکوک می‌نماید. با این حال، در بحثی کوتاه از شعر تغزلی صوفیه نمی‌توان در این اجمال از اشارات به آثار سنایی، عطار و مولوی خودداری کرد، هر چند بعد از آنها آثار مغربی تبریزی و عبد الرحمان جامی هم جالب است، چنانکه درباره حافظ هم با وجود اشتمال بعضی اشعارش به اشارات عرفانی، تلقی او به عنوان یک شاعر صوفی، سوء تفاهم گمراه کننده‌ای است.

سنایی غزنوی نه فقط شعر تغزلی صوفیانه را در ادبیات فارسی آغاز کرد، بلکه مثنویات تعلیمی او از جمله حدیقة الحقیقه، اولین و جالب‌ترین تجربه در زمینه ابداع شعر تعلیمی آمیخته با مضامین تمثیلی و تغزلی است. در مثنوی کوتاه سیر العباد الی المعاد هم او را بعضی محققان به عنوان پیشرو دانته تلقی کرده‌اند، هر چند سیر علوی او در این منظومه با تخلصی که در مدح یک مقام عصر دارد، از رفعت و عظمت می‌افتد (فروزانفر، سخن...، ۲۵۹).

فرید الدین عطار که بعد از سنایی شعر خود را وقف مباحث و تجارب مربوط به تصوف کرد، ظاهرا بیش از وی حیات دینی واقعی صوفیانه داشت. با اینهمه، شعر تغزلی او در زمینه تصوف به قدر مثنویاتش که از مقوله تعلیمی است، شهرت و قبول عام نیافت. البته از شمار بسیار مثنویات منسوب به عطار که بعضی منتقدان به سبب کثرت آنها، او را فاقد «لگام هنر» خوانده‌اند (پیتسی، « I /۲۲۳ »)، جز معدودیظاهرا فقط ۴ مثنویه او قابل انتساب نیست، اما شعر او بر خلاف آنچه بعضی منتقدان عصر ما پنداشته‌اند (حمیدی، شم ۲، ص ۷۳ به بعد، شم ۴، ص ۱۹۰ به بعد)، فاقد لطف و جمال شاعرانه نیست. به علاوه، وی در طی این اشعار در تقریر لطایف و اسرار تصوف شیوه‌ای تازه، ساده و تقلید ناپذیر ارائه کرده که خاص اوست.

از مثنویهای چهارگانه او مثنوی اسرارنامه تا حدی یادآور حدیقه‌سنایی است؛ ابواب آن با خطابات موعظه آمیز آغاز می‌شود و

طی آنها حکایات جالب بر سبیل تمثیل به میان می‌آید که بعضی از آنها شامل احوال شوریدگان (مجانین عقلا) و برخی شامل حکایات کوتاه عبرت‌آمیز است. مثنوی دیگرش الهی نامه است که صورت یک گفت و شنود طولانی بین یک خلیفه با ۶ پسر وی را دارد و شاعر طی نقل این گفت و شنود حکایات مناسب هم به تقریر می‌آورد و داستان که بالتمام بر عنصر گفتار، تکیه دارد، صورت قصه در قصه می‌یابد و شاعر به مناسبت در طی روایت نکات تعلیمی جالب در سراسر کتاب مطرح می‌کند. در این منظومه خلیفه طی گفت و شنود با پسران، نظر آنها را در باب آنچه نزد آنها محبوب‌ترین چیزهاست، می‌پرسد و آنگاه چیزهایی محبوب آنها را که عبارت از دختر شاه پریان، جادویی، جام‌جم، آب حیات، انگشتری سلیمان، و علم کیمیاست، در نظر آنها اموری که شایسته دلبستگی نیست، فرا می‌نماید و مظاهر آنها را به حقایق تأویل می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که آنچه می‌تواند محبوب و مطلوب واقعی انسان قرار گیرد، حب الهی است و آن با اعراض از متاع دنیا و التزام زهد حاصل می‌آید و بدین گونه، مثنوی تعلیمی با حکایاتی تمثیلی که جای جای در آن هست، تأثیر ادبی جالبی در ذهن خواننده می‌گذارد و وی را به تأمل در معانی رمزی و تمثیلی قصه دعوت می‌کند.

مثنوی دیگر عطار که نیز از مقوله قصه در قصه است و در چارچوب حکایت اصلی به مناسبت حکایات دیگر به میان می‌آید، مصیبت نامه نام دارد که سیر و جست و جوی سالک فکرت را در سلوک راه حقیقت تقریر می‌کند و او را در تمام اطوار کاینات به سیر و پویه وامی‌دارد و حتی بر یک یک انبیا و بر عرش و فرش و تمام عوالم گذر می‌دهد. سالک فکرت در طی این جست و جو از هیچ جا نشان حقیقت را نمی‌یابد و سرانجام، هدایت و ارشاد رسول خدا مشکل او را حل می‌کند و خود او و پیر او را که عقل یا قلب است، از حاصل این جست و جو راضی و قانع می‌یابد. داستان مشحون از حکایات تمثیلی و اشارات تحقیقی است، اما منبع آن محل بحث است. بعضی محققان گفته‌اند: عطار آن داستان را از روی یک حدیث نبویحدیث شفاعتساخته است (ریتر، ۲۴) و به گمان ما چنان می‌نماید که آشنایی وی با قصه‌های تمثیلی و رمزی منسوب به ابن سینا و غزالی و شیخ اشراق در ایجاد قالب آن بی‌تأثیر نباشد.

مثنوی دیگر عطار، منطق الطیر که از همه مشهورتر نیز هست، از یک قصه تمثیلی و رمزی غزالی به نام «رسالة الطیر» مأخوذ می‌نماید که گویند برادرش شیخ احمد آن را از عربی به فارسی نقل کرده بود و به احتمال قوی همین نقل فارسی مأخذ عطار در نظم آن بوده است. در آنجا نیز سیر اهل طریقت در مراحل سلوک به صورت پرواز مرغان در جست و جوی سیمرغ مطرح می‌شود که هدهد راهنمای آنهاست و بعد از وصول به نهایات سیر، سی مرغ که از مخاطر آن سیر طولانی و پر مشقت جان به در برده‌اند، خود را با حیرت در پیشگاه سیمرغ می‌یابند. اینجا مرغان در پایان طی کردن ۷ وادی سلوک خویشتن را در پیشگاه جلال سیمرغ با استغنای آن حضرت مواجه می‌یابند، اما لطف حق آنها را از آن حیرت و نیستی بیرون می‌آورد و به مقام قرب مجال وصول می‌دهد؛ با این حال، ورطه‌ای عبور ناپذیر که بین حق و خلق است، باقی می‌ماند و به آنچه در سیر الی الله مقام فنا و وحدت می‌خوانندو تأمل در آن نزد بعضی عارفان توهم وحدت وجود را پیش می‌آوردمنتهی نمی‌شود. آنچه در این سیر برای آنها حاصل می‌گردد، مرتبه بقاء بعد الفناست (فروزانفر، شرح احوال...، ۳۹۳) که عطار آن را ورای شرح و بیان می‌یابد و ادراک قصه را موقوف به سوز و درد می‌داند که در گرو تجربه شخصی است و به وصف و بیان راست نمی‌آید.

بعضی قصه‌های فرعی نیز در این مثنویها هست که رمزی یا تعلیمی است و خود صورت یک منظومه مستقل دارد، از آن جمله است داستان شیخ صنعان در منطق الطیر که در باب مأخذ آن، اختلاف است (نک: زرین کوب، نه شرقی...، ۲۶۸۲۷۶)؛ داستان زن پاکدامن در الهی نامه که یادآور قصه کنستانس در منظومه «حکایات کنتربری» تصنیف جعفری چاسر و مأخذ اوست (نک: همو، نقش...، ۳۲۹ ۳۳۱)، از قصه‌های نادر جالب در تمام ادبیات ایران محسوب است؛ چنانکه شمار بسیاری

حکایـات و اقوال نکته‌آمیز عبرت آموز که از قول مجـانین عقلا در سراسـر مثنویهای وی هست و بالغ بر ۱۱۵ حکایت می‌شود (فروزانفر، همان، ۵۶)، نیز هم از جهت نگاه تصوف بر این طایفه و هم از لحاظ «اندیشه‌های ثابت» (۱۴) که بر احوال آنها قاهر است، در تاریخ ادبی ایران اهمیت خاص دارد.

مثنوی معنوی اثر عظیم بی‌همتای مولانا جلال الـدین محمد بلخی رومی (د ۶۷۲ ق) عظیم‌ترین حادثه ادبی در عرفان اسلامی و بزرگ‌ترین اثر تعلیمی تصوف در ادبیـات ایران است که به اعتقـاد بعضـی محققان تقریبا در تمام السـنه و قرون عالم بی‌همانند است. مجموع اشـعار تغزلی صوفیانه مولانا هم که به نام مرشد روحانی او شـمس الدین محمد تبریزی به دیوان شـمس معروف شـده است، به نظر می‌رسـد که در شـعر تغزلی صوفیـانه همین مرتبه را داشـته باشـد. ملاقـات شـمس تبریزی بـا مولانا در قونیه تختگاه روم (۶۴۲ ق) که منجر به ارادت و عشق مولانا در حق شـمس شد، در تاریخ تصوف و عرفان حادثه‌ای بی‌همتا و تقریبا تفسیر ناپـذیر است، امـا تأثیر عظیم آن این شـد که از وجود مولانای واعظ، زاهـد و مـدرس و محقق و مفتی قونیه یک صوفی عارف شاعر پدیـد آمد که بعد از آن تا پایان عمر، اکثر اوقاتش در شـعر و سـماع و تأمل و تفکر صوفیانه مصـروف شد. شـرح این تبـدیل حال که نوعی ولادت ثانی را برای مولوی پیش آورد، و حتی ذکر سایر آثار وی و نام اصـحاب و مریدان و خلفای او که سالها بعد از وی منجر به ایجاد یک طریقه پایدارسلسله مولویهگشت، نیز شرح جداگانه لازم دارد.

آنچه محققـان ایرانی و غیر ایرانی در این زمینه‌هـا انجـام داده‌انـد، فقط تصویری محـدود از ارزش معنوی این کتاب عظیم را به بیان می‌آورد؛ چنانکه شـروح متعدد هم از همان دوران نزدیک به عهد حیات مولانا تا امروز به السنه فارسی، ترکی و عربی در باب مثنوی تصنیف شده است که هنوز تمام لطایف و اسرار آن را شامل نیست؛ همچنین دیوان شمس مولانا، معروف به دیوان کـبیر را در مجمـوع ادبیـات اسـلامی به نحو بی‌همانـنـدی می‌توان شامـل تجـارب صوفیـانه یـافت. این دو اثر عظیم که از حیث وسـعت تأثیر، همانند آثار ادبی، و از حیث مضـمون تعلیم به کلی با آن آثار مغایرند. در عین حال همانند آثار ابن عربی علاوه بر تصوف زنـده و تجربه شـده، تقریبـا تمام معارف صوفیه و آثار و احوال مشایـخ بزرگ قوم را در پرتو قرآن و حـدیث، و در عین حال تحت جاذبه ادراکات و مواجید شخصی مولانا تقریر می‌کنند و در جای خود و حتی به مراتب بیش از آثار ابن عربی صورت یـک دائرۀ المعـارف تصوف را عرضه می‌دارنـد و البته مثـل آنهـا و بیش از آنهـا تأمـل در لطـایف و اسـرار کلام را از خواننده مطالبه می‌کنند.

منظومه تعلیمی کوتـاه تقریبـا هزار و انـد بیـتی گلشن راز هم که به وسـیله شیخ محمود شـبستری از محققـان صوفیه در جواب سؤالات امیر حسـینی هروی به نظم آمده است، بنایی فوق العاده، اما کوچک به نظر می‌رسد که متضـمن دقایق بسـیار است که مخصوصا در عهد صفویه، چنانکه از قول بعضی جهانگردان آن عصر نقل است، یک مجموعه کامل در زمینه تصوف به شمار می‌آمـده، و مثـل فصوص الحکم ابن عربی و تـا حـدی در همان میزان موضوع درس و بحث و شـرح و تفسـیر واقع بوده است. کثرت شروح متعدد که برای این کتاب کوچک نوشته‌اند، از وسعت دایره شهرت آن حاکی است.

در دوران کلاسـیک ادبیات فارسـی شـعر به قـدری تحت تأثیر تعلیم اهل تصوف واقع بوده است که تقریبا هر شاعر بزرگ آن ادوار صوفی بود، یـا هر صوفی آن ایـام یـک شاعر بزرگ عصـر محسوب می‌شـد (زرین کوب، ۱۴۰۱۳۴؛ قس: لـویزن، ۱۱ به بعد).

زبان صوفیه

در پی این نظر اجمالی بر ادبیات کلاسیک تصوف، نگاهی کوتاه بر زبان صوفیه که شامل اصطلاحات و رموز قوم در آثار تعلیمی و تغزلی آنهاست، نیز خالی از ضرورت نیست. این زبان خاص که متضمن کاربرد شماری الفاظ در غیر موارد شایع در استعمال عام بود، لااقل از عهد طبقه دوم از مشایخ صوفیه در بین قوم شروع به توسعه و انتشار کرد. ضرورت استفاده از آن هم ناشی از لزوم حفظ عقاید و تعالیم ویژه قوم از دسترس عام بود که نظیر آن به همین جهات در نظر بعضی مذاهب و فرقه‌های اسلامی عصر نیز تداول داشت.

صوفیه از این طرز بیان گه گاه به علم اشارت تعبیر می‌کردند، زیرا تصور می‌شد که عبارت در مفهوم شایع و متداول آن از عهده تفهیم و القای آن معانی بر نمی‌آید و چون اشارات قوم در این معانی تعبیری شخصی از حاصل علوم شایع عصر بر وفق نوعی قرارداد اظهار نشده محسوب می‌گشت، گه گاه از جانب مشایخ تأکید می‌شد که اهل تصوف تا علمهای دیگر حاصل نکنند، به علم اشارت نرسند (مستملی، ۳/۷۸). اما در بسیاری موارد علم اشارت تعبیر از واردات و مواجید صوفیه بود که تلقی از آنها و همچنین دریافت آنها به علوم رسمی حاجت نداشت، حتی علوم رسمی حجاب آنها، و مانع از دریافت آنها هم به شمار می‌رفت.

البته در آنچه به ادبیات تعلیمی قوم مربوط بود، اکثر الفاظ علم اشارات از قرآن و حدیث مأخوذ بود که گاه معانی تأویلی آنها در نظر گرفته می‌شد. برداشتهای گونه‌گون در تفسیر قرآن کریم نیز در این زمینه مأخذی عمده بود که بر حسب مکتبهای تفسیری نیز گه گاه تفاوت می‌یافت. بعدها شماری الفاظ و تعبیرات رایج در علوم عصر، مثل فقه، کلام، منطق و حکمت الهی هم با سعی در تطبیق آنها با معانی مورد نظر قوم در اینگونه اشارات مورد استفاده واقع گشت و بدین گونه بود که بعدها آنچه اصطلاحات صوفیه خوانده می‌شد، به وجود آمد.

با اینهمه، رواج و تداول این اصطلاحات در محاورات مشایخ قوم و در مجالس خاص صوفیه موجب پیدایش یا مزید سوء ظن عوام متشرعه در حق صوفیه گشت. گویند: در این باره خرده‌گیری به ابن عطا آدمی از مشایخ عهد جنید گفت که شما صوفیان در استعمال اینگونه الفاظ یا تمویه می‌کنید که این با حق روا نیست، یا عیبی در عقایدتان هست که بدین طریق آن را پنهان می‌دارید، وی در پاسخ، استعمال اینگونه الفاظ را در کلام صوفیه بدین گونه توجیه کرد که: «ما فعلنا ذلک الا لغیرتنا علیه لعزته علینا کیلا یشر به غیر طائفتنا» (همو، ۳/۸۷). به هر حال، از مجموع قراین پیداست که قوم با کاربرد این الفاظ در آنگونه معانی بیشتر در پی آن لحظه‌اند که احوال و اقوال خود را از سوء تعبیر عوام دور نگهدارند.

اما با انتشار کتب و رسالات اهل تصوف که در بین اهل علم هم مثل صوفیه دست به دست می‌شد و با ایمنی نسبی که در بعضی فترتها برای آنها پیش می‌آمد، بعضی از این اصطلاحات که شامل مبانی سلوک طریقت محسوب می‌شد، در کتابهای تعلیمی قوم به ضرورت تعریف شد و کتابهایی چون شرح تعرف، کشف المحجوب، رساله قشیریه، اللمع، منازل السایرین، و مصباح الهدایه و نظایر آنها پاره‌ای از اینگونه اصطلاحات را تشریح یا تعریف کردند. بعدها هم آنچه به مکتب ابن عربی یا شیخ کبری و سعد الدین حموی و مولانا مربوط بود، در شروحی که بر آثار آنان نوشته شد، یا در رساله‌های جداگانه به تعبیر آمد.

کاربرد اصطلاحات در مثنوی شریف، مخصوصا با توجه به آنچه در نوشته‌های استادان، شاگردان و وابستگان او مثل معارف بهاء ولد، مقالات شمس، معارف و مثنویات سلطان ولد متداول بود، بیشتر قابل فهم گشت و شک نیست که با وجود تعدد و تنوع رسالات که در زمینه اصطلاحات صوفیه تألیف شده است، به تأثیر عوامل مربوط به گونه‌های زبان و میزان تربیت و تهذیب اشخاص نیز باید توجه داشت و ضرورت مقایسه تطبیقی اصطلاحات از حیث زمان و مکان کاربرد آنها از اینجاست.

در مورد الفاظ تغزلی که در اشعار غنایی و در قلندریات صوفیه، و همچنین احیانا در بعضی آثار منثور آنها مثل سوانح احمد غزالی، لمعات عراقی، و لوایح جامی و نظایر آنها هست، باید به سابقه رمزگرایی نزد صوفیه و شیوع رسم تأویل از معنی ظاهر به معانی باطنی توجه داشت. نه فقط در مقامات شیخ ابو سعید جای جای به مناسبت اشعار و ابیات عاشقانه که در مجالس او خوانده می‌شد، ابیات تأویل می‌گردید (مثلا نک: محمد بن منور، ۱/۲۷۱)، بلکه در کلام فخر الدین عراقی هم مجموعه‌ای از اینگونه تأویلها به بیان آمد که مورد استفاده و تقلید دیگران نیز واقع گشت. ابن عربی هم در شرح ترجمان الاشواق خویش قطعه‌ای دارد که نشان می‌دهد اینگونه الفاظ عاشقانه را در کلام او به آنچه ورای اقتضای ظاهر آنهاست، باید تعبیر کرد و در اوراد الاحباب سیف الدین باخرزی و در متن گلشن راز هم در باب اینگونه الفاظ مثل بت، ترسا، خرابات، شاهد، و ساقی و امثال آنها تفسیرهای تأویلی هست که در شرح لاهیجی و رساله مشواقیه فیض کاشانی و مراجع دیگر هم تکرار شده است.

انحطاط تصوف

تصوف به عنوان نیرویی مؤثر در فرهنگ اسلامی اکنون مدتهاست جاذبه خود را از دست داده است. حتی قبل از آنکه در دو قرن اخیر به انحطاط نهایی گراید، از مدتها پیش با تجربه‌های عرفانیآنگونه که در ادبیات قدیم قوم انعکاس داردفاصله گرفته است و در این قرن اخیر حتی در ادب صوفیه هم لسان ابداع قابل ملاحظه‌ای به چشم نمی‌خورد. البته در وضع حاضر توقع ظهور یک غزالی تازه یا یک ابن عربی دیگر مطرح نیست، اما فعالیت سلاسل و طرایق صوفیه هم در حال حاضر بر مبنای تصوف واقعی به نظر نمی‌رسد. در حیات سیاسی مسلمانان هم تأثیری که این طرایق در شمال افریقا، مصر و هند داشته‌اند، دیگر حائز اهمیت نیست. نه فقط مبانی عرفان صوفیه در دنبال طرح مسائل اجتماعی تازه تدریجا از حوزه مباحث الهیات خارج شده است، که تصوف در جست و جوی احیای تفکر دینی هم، اکنون به عنوان یک عامل کارساز به شمار نمی‌آید و البته غلبه فکر تشرع هم در بسیاری جوامع اسلامی، از رغبت محدودی که در معدودی جوامع به آن می‌شد، به شدت کاسته است.

مآخذ

آملی، حیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، به کوشش هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، ۱۳۶۸ ش، ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغهٔ، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۹۱م، ابن سینا، الاشارات و التنبیهات، تهران، ۱۴۰۳ ق، ابن عبد ربه، احمد، العقد الفرید، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ ق، ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات المکیهٔ، بیروت، دار صادر، ابن فوطی، الحوادث الجامعهٔ، بغداد، ۱۳۵۱ ق، ابو منصور اصفهانی، «معانی التصوف»، «دو اثر کوتاه از ابو منصور اصفهانی»، نصر الله پور جوادی، معارف، ۱۳۶۸ ش، دوره ۶، شم ۳: ابو نصر سراج، اللمع، به کوشش عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور، قاهره/بغداد، ۱۹۶۰ م، «اثولوجیا»، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، به کوشش هانری کربن و جلال الدین آشتیانی، مشهد ۱۳۵۵ش، ج ۳، احمد جام، انس التائبین، به کوشش علی فاضل، تهران، توس، اخبار الحلاج به کوشش ل. ماسینیون و ب. کراوس، پاریس. ۱۹۳۶ م، افلاکی، احمد، مناقب العارفین، به کوشش تحسین بازیجی، تهران، دنیای کتاب، اقبال آشتیانی، عباس خاندان نوبختی، تهران ۱۳۴۵ ش، بدوی، عبدالرحمان، دور العرب فی تکوین الفکر الاروبی، کویت ابیروت، ۱۹۷۹ م، بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، به کوشش محمد زاهد بن حسن

کوثری، بغداد، ۱۳۶۷ ق، بیرونی، ابو ریحان، تحقیق ماللهند، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۷ ق/۱۹۵۸ م، پورنامداریان، تقی

پی‌نوشتها

۱) دائرة المعارف بزرگ اسلامی ج.۸
۲) «... The Mystics»
۳) «... En Islam»
۴) «... «es KubrawiaL»
۵) «... Lesmystiques»
۶) «... Essai»
۷) «... Recueil»
۸) «... The Idea»
۹) «... La passion»
۱۰) «... Creaytive»
۱۱) «. EI۱»
۱۲) « extasis»
۱۳) « Anawati»
۱۴) « ideeficxe»

کلیاتی در باره عرفان و تصوف

عرفان و تصوف

یکی از علومی که در دامن فرهنگ اسلامی زاده شد و رشد یافت و تکامل پیدا کرد علم عرفان است.
درباره عرفان از دو جنبه می‌توان بحث و تحقیق کرد: یکی از جنبه اجتماعی، و دیگر از جنبه فرهنگی.
عرفا با سایر طبقات فرهنگی اسلامی از قبیل مفسرین، محدثین، فقهاء، متکلمین، فلاسفه، ادبا، شعرا، یک تفاوت مهم دارند و آن اینکه علاوه بر اینکه یک طبقه فرهنگی هستند و علمی به نام عرفان به وجود آوردند و دانشمندان بزرگی در میان آنها ظهور کردند و کتب مهمی تالیف کردند، یک فرقه اجتماعی در جهان اسلام به وجود آوردند با مختصاتی مخصوص به خود، برخلاف سایر طبقات فرهنگی از قبیل فقهاء و حکماء و غیرهم که صرفا طبقه فرهنگی هستند و یک فرقه مجزا از دیگران به شمار نمی‌روند.
اهل عرفان هرگاه با عنوان فرهنگی یاد شوند با عنوان «عرفا» و هرگاه با عنوان اجتماعی شان یاد شوند غالبا با عنوان «متصوفه» یاد می‌شوند.

عرفا و متصوفه هر چند یک انشعاب مذهبی در اسلام تلقی نمی‌شوند و خود نیز مدعی چنین انشعابی نیستند و در همه فرق و مذاهب اسلامی حضور دارند، در عین حال یک گروه وابسته و به هم پیوسته اجتماعی هستند. یک سلسله افکار و اندیشه‌ها و حتی آداب مخصوص در معاشرتها و لباس پوشیدنها و احیانا آرایش سر و صورت و سکونت در خانقاهها و غیره، به آنها به عنوان یک فرقه مخصوص مذهبی و اجتماعی رنگ مخصوص داده و می‌دهد.

و البته همواره - خصوصا در میان شیعه - عرفائی بوده و هستند که هیچ امتیاز ظاهری با دیگران ندارند و در عین حال عمیقا اهل سیر و سلوک عرفانی می‌باشند. و در حقیقت عرفای حقیقی این طبقه‌اند، نه گروههایی که صدها آداب از خود اختراع کرده و بدعتها ایجاد کرده‌اند.

ما در این درسها که درباره کلیات علوم اسلامی بحث می کنیم، به جنبه اجتماعی و فرقه‌ای، و درحقیقت به جنبه «تصوف» عرفان کاری نداریم، فقط از جنبه فرهنگی وارد بحث می‌شویم، یعنی به عرفان به عنوان یک علم و یک شاخه از شاخه‌های فرهنگ اسلامی نظر داریم نه به عنوان یک روش و طریقه که فرقه‌ای اجتماعی پیرو آن هستند.

اگر بخواهیم از جنبه اجتماعی وارد بحث‌شویم ناچار باید این فرقه را از نظر علل و منشا و از نظر نقش مثبت‌یا منفی، مفید یا مضری که در جامعه اسلامی داشته است، فعل و انفعالهائی که میان این فرقه و سایر فرق اسلامی رخ داده است، رنگی که به معارف اسلامی داده است، تاثیری که در نشر اسلام در جهان داشته است مورد بحث قرار دهیم. ما فعلا به این مطالب کاری نداریم. بحث ما فقط درباره عرفان به عنوان یک علم و یک بخش فرهنگی است.

عرفان به عنوان یک دستگاه علمی و فرهنگی دارای دو بخش است: بخش عملی و بخش نظری.

بخش عملی عبارت است از آن قسمت که روابط و وظایف انسان با خودش و با جهان و با خدا بیان می کند و توضیح می‌دهد. عرفان در این بخش مانند اخلاق است، یعنی یک «علم» عملی است با تفاوتی که بعدا بیان می‌شود. این بخش از عرفان علم «سیر و سلوک» نامیده می‌شود. در این بخش از عرفان توضیح داده می‌شود که «سالک» برای اینکه به قله منیع انسانیت، یعنی «توحید» برسد از کجا باید آغاز کند و چه منازل و مراحلی را باید به ترتیب طی کند و در منازل بین راه چه احوالی برای او رخ می‌دهد و چه وارداتی بر او وارد می‌شود. و البته همه این منازل و مراحل باید با اشراف و مراقبت‌یک انسان کامل و پخته که قبلا- این راه را طی کرده و از رسم و راه منزلها آگاه است صورت گیرد و اگر همت انسان کاملی بدرقه راه نباشد خطر گمراهی است.

عرفا از انسان کاملی که ضرورتا باید همراه «نوسفران» باشد گاهی به «طایر قدسی» و گاهی به «خضر» تعبیر می کنند:

همتم بدرقه راه کن ای «طایر قدس» که دراز است ره مقصد و من «نوسفرم» ترک این مرحله بی همرهی خضر مکن ظلمات است بترس از خطر گمراهی

البته توحید که از نظر عارف، قله منیع انسانیت به شمار می‌رود و آخرین مقصد سیر و سلوک عارف است، با توحید مردم عامی، و حتی با توحید فیلسوف، یعنی اینکه واجب الوجود یکی است نه بیشتر، از زمین تا آسمان متفاوت است.

توحید عارف، یعنی موجود حقیقی منحصر به خدا است، جز خدا هر چه هست «نمود» است نه «بود». توحید عارف یعنی «جز خدا هیچ نیست» توحید عارف، یعنی طی طریق کردن و رسیدن به مرحله جز خدا هیچ ندیدن.

این مرحله از توحید را مخالفان عرفا تایید نمی‌کنند و احیانا آن را کفر و الحاد می‌خوانند ولی عرفا معتقدند که توحید حقیقی همین است و سایر مراتب توحید خالی از شرک نیست. ازنظر عرفا رسیدن به این مرحله کار عقل و اندیشه نیست، کار دل و مجاهده و سیر و سلوک و تصفیه و تهذیب نفس است.

به هر حـال این بخش از عرفـان، بخش عملی عرفان است از این نظرماننـد علم اخلاق است که درباره «چه بایـد کرد»ها بحث می کند با این تفاوت که:
اولا عرفان درباره روابط انسان با خودش و با جهان و با خـدا بحث می کنـد و عمـده نظرش درباره روابط انسان با خـدا است و حـال آنکه همه سیسـتمهای اخلاـقی ضـرورتی نمیبیننـد که دربـاره روابط انسان با خـدا بحث کننـد، فقط سیسـتمهای اخلاقی مذهبی این جهت را مورد عنایت و توجه قرار میدهند.
ثانیـا سـیر و سـلوک عرفـانی – همچنـانکه از مفهوم این دو کلمه پیـداست – پویـا و متحرک است، برخلاـف اخلاق که ساکن است. یعنی در عرفـان سـخن از نقطه آغـاز است و از مقصـدی و از منـازل و مراحلی که به ترتیب سالـک بایـد طی کنـد تـا به سرمنزل نهایی برسد.
از نظر عارف واقعا و بـدون هیـچ شائبه مجاز، برای انسان «صـراط» وجود دارد و آن صـراط را باید بپیماید و مرحله به مرحله و منزل به منزل طی نماید و رسیدن به منزل بعدی بدون گذر کردن از منزل قبلی ناممکن است.
لهـذا از نظر عارف روح بشـر ماننـد یک گیاه و یا یک کودک است و کمالش در نمو و رشدی است که طبق نظام مخصوص بایـد صورت گیرد. ولی در اخلاـق صـرفا سـخن از یـک سلسـله فضائـل است از قبیل راستی، درستی، عـدالت، عفت، احسان، انصـاف، ایثار و غیره که روح بایـد به آنها مزین و متجلی گردد. از نظر اخلاق، روح انسان ماننـد خانهای است که بایـد با یک سلسـله زیورها و زینتها و نقاشیها مزین گردد بدون اینکه ترتیبی در کار باشد که از کجا آغاز شود و به کجا انتها یابد؟ مثلا از سقف شروع شود یا از دیوارها و از کدام دیوار؟ از بالای دیوار یا از پایین؟
در عرفان برعکس، عناصر اخلاقی مطرح میشود اما به اصطلاح به صورت دیالتیکی، یعنی متحرک و پویا.
ثالثـا عناصـر روحی و اخلاـقی محـدود است به معـانی و مفـاهیمی که غالبا آنها را میشـناسد، اما عناصـر روحی عرغانی بسـی وسـیعتر و گستردهتر است. در سیر و سلوک عرفـانی از یـک سلسـله احوال و واردات قلبی سـخن میرود که منحصـرا به یک «سالک راه» در خلال مجاهدات و طی طریقها دست میدهد و مردم دیگر از این احوال و واردات بیخبرند.
بخش دیگر عرفـان مربوط است به تفسـیر هستی، یعنی تفسـیر خـدا و جهـان و انسان.عرفـان در این بخش ماننـد فلسـفه است و میخواهـد هستی را تفسیر نمایـد، برخلاـف بخش اول که ماننـد اخلاـق است و میخواهـد انسان را تغییر دهـد همچنانکه در بخش اول، با اخلاق تفاوتهایی داشت، در این بخش با فلسفه تفاوتهایی دارد. در درس بعد این مطلب را توضیح خواهیم داد.

عرفان نظری

اکنون بایـد به توضـیح بخش دوم عرفـان، یعنی عرفـان نظری بپردازیم. عرفـان نظری به تفسـیر هستی میپردازد، درباره خـدا و جهان و انسان بحث مینماید.
عرفان در این بخش خود ماننـد فلسـفه الهی است که در مقام تفسـیر و توضـیح هستی است و همچنانکه فلسـفه الهی برای خود موضوع، و مسائـل و مبـادی معرفی مینمایـد. ولی البته فلسـفه در اسـتدلالات خود تنها به مبادی و اصول عقلی تکیه می کنـد و عرفان مبادی و اصول به اصطلاح کشفی را مایه استدلال قرار میدهد و آنگاه آنها را با زبان عقل توضیح میدهد.
اسـتدلالات عقلی فلسـفی مانند مطالبی است که به زبانی نوشـته شده باشد و با همان زبان اصـلی مطالعه شود، ولی اسـتدلالات عرفانی ماننـد مطالبی است که از زبان دیگر ترجمه شـده باشد. یعنی عارف لااقل به ادعای خودش آنچه را که با دیده دل و با

تمام وجود خود شهود کرده‌است با زبان عقل توضیح می‌دهد.

تفسیر عرفان از هستی، و به عبارت دیگر: جهان بینی عرفانی هستی، با تفسیر فلسفه از هستی تفاوتهای عمیقی دارد.

از نظر فیلسوف الهی، هم خدا اصالت دارد و هم غیر خدا، الا اینکه خدا واجب الوجود و قائم بالذات است و غیر خدا ممکن الوجود و قائم بالغیر و معلول واجب الوجود. ولی از نظر عارف، غیر خدا به عنوان اشیایی که در برابر خدا قرار گرفته باشند، هر چند معلول او باشند، وجود ندارد، بلکه وجود خداوند همه اشیاء را در بر گرفته است، یعنی همه اشیاء، اسماء و صفات و شؤون و تجلیات خداوندند، نه اموری در برابر او.

نوع بینش فیلسوف با عارف متفاوت است. فیلسوف می‌خواهد جهان را فهم کند، یعنی می‌خواهد تصویری صحیح و نسبتا جامع و کامل از جهان در ذهن خود داشته باشد. از نظر فیلسوف حد اعلای کمال انسان به این است که جهان را آنچنانکه هست با عقل خود دریابد به طوری که جهان در وجود او وجود عقلانی بیابد و او جهانی شود عقلانی. لهذا در تعریف فلسفه گفته شده‌است:

«صیرورة الانسان عالما عقلیا مضاهیا للعالم العینی» یعنی فیلسوفی عبارت است از اینکه انسان جهانی بشود عقلی شبیه جهان عینی.

ولی عارف به عقل و فهم کاری ندارد، عارف می‌خواهد به کنه و حقیقت هستی که خدا است برسد و متصل گردد و آن را شهود نماید.

از نظر عارف کمال انسان به این نیست که صرفا در ذهن خود تصویری از هستی داشته باشد، بلکه به این است که با قدم سیر و سلوك، به اصلی که از آنجا آمده است باز گردد و دوری و فاصله را با ذات حق از بین ببرد و در بساط قرب از خود فانی و به او باقی گردد.

ابزار کار فیلسوف، عقل و منطق و استدلال است، ولی ابزار کار عارف، دل و مجاهده و تصفیه و تهذیب و حرکت و تکاپو در باطن است.

بعدا آنجا که درباره جهان بینی عرفانی بحث‌خواهیم کرد، تفاوت آن با جهان بینی فلسفی روشن خواهد گشت.

عرفان و اسلام

عرفان، هم در بخش عملی و هم در بخش بصری، با دین مقدس اسلام تماس و اصطکاك پیدا می کند، زیرا اسلام مانند هر دین و مذهب دیگر و بیشتر از هر دین و مذهب دیگر روابط انسان را با خدا و جهان و خودش بیان کرده و هم به تفسیر و توضیح هستی پرداخته است.

قهرا اینجا این مساله طرح می‌شود که میان آنچه عرفان عرضه می‌دارد با آنچه اسلام بیان کرده است چه نسبتی برقرار است؟

البته عرفای اسلامی هرگز مدعی نیستند که سخنی ماوراء اسلام دارند، و از چنین نسبتی سخت تبری می‌جویند. برعکس، آنها مدعی هستند که حقایق اسلامی را بهتر از دیگران کشف کرده‌اند و مسلمان واقعی آنها می‌باشند. عرفا چه در بخش عملی و چه در بخش نظری همواره به کتاب و سنت و سیره نبوی و ائمه و اکابر صحابه استناد می کنند. ولی دیگران درباره آنها نظریه‌های دیگری دارند و ما به ترتیب آن نظریه‌ها را ذکر می کنیم:

الف. نظریه گروهی از محدثان و فقهاء اسلامی. به عقیده این گروه، عرفا عملا پایبند به اسلام نیستند و استناد آنها به کتاب و

سنت صرفا عوامفریبی و برای جلب قلوب مسلمانان است و عرفان اساسا ربطی به اسلام ندارد.

ب. نظریه گروهی ازمتجددان عصر حاضر. این گروه که با اسلام میانه خوبی ندارند و از هر چیزی که بوی «اباحیت» بدهد و بتوان آن را به عنوان نهضت و قیامی در گذشته علیه اسلام و مقررات اسلامی قلمداد کرد به شدت استقبال می‌کنند، مانند گروه اول معتقدند که عرفا عملا ایمان و اعتقادی به اسلام ندارند، بلکه عرفان به تصوف نهضتی بوده از ناحیه ملل غیر عرب بر ضد اسلام و عرب، در زیر سرپوشی از معنویت.

این گروه با گروه اول در ضدیت و مخالفت عرفان با اسلام وحدت نظر دارند، و اختلاف نظرشان در این است که گروه اول اسلام را تقدیس می‌کنند و با تکیه به احساسات اسلامی توده مسلمان، عرفا را «هو» و تحقیر می‌نمایند و می‌خواهند به این وسیله عرفان را از صحنه معارف اسلامی خارج نمایند، ولی گروه دوم با تکیه به شخصیت عرفا - که بعضی از آنها جهانی است - می‌خواهند وسیله‌ای برای تبلیغ علیه اسلام بیابند و اسلام را «هو» کنند که اندیشه‌های ظریف و بلند عرفانی در فرهنگ اسلامی با اسلام بیگانه است و این عناصر از خارج وارد این فرهنگ گشته است، اسلام و اندیشه‌های اسلامی در سطحی پایین‌تر از اینگونه اندیشه‌ها است.

این گروه مدعی هستند که استناد عرفا به کتاب و سنت صرفا تقیه و از ترس عوام بوده است، می‌خواسته‌اند به این وسیله جان خود را حفظ کنند.

ج. نظریه گروه بی‌طرفها. از نظر این گروه، در عرفان و تصوف خصوصا در عرفان عملی، و بالاخص آنجا که جنبه فرقه‌ای پیدا می‌کند بدعتها و انحرافات زیادی می‌توان یافت که با کتاب الله و با سنت معتبر وفق نمی‌دهد. ولی عرفا مانند سایر طرقات فرهنگی اسلامی و مانند غالب فرق اسلامی نسبت به اسلام نهایت‌خلوص نیت را داشته‌اند و هرگز نمی‌خواسته بر شد اسلام مطلبی گفته و آورده باشند. ممکن است اشتباهاتی داشته باشند همچنانکه سایر طبقات فرهنگی مثلا ـ متکلمین، فلاسفه، مفسرین، فقهاء، اشتباهاتی داشته‌اند؛ ولی هرگز سوء نیتی نسبت به اسلام در کار نبوده است.

مساله ضدیت عرفا با اسلام از طرف افرادی طرح شده که غرض خاص داشته‌اند یا با عرفان و یا با اسلام. اگر کسی بی‌طرفانه و بی‌غرضانه کتب عرفا را مطاله کند، به شرط آنکه با زبان و اصطلاحات آنها آشنا باشد، اشتباهات زیادی ممکن است بیابد ولی تردید هم نخواهد کرد که آنها نسبت به اسلام صمیمیت و خلوص کامل داشته‌اند.

ما نظر سوم را ترجیح می‌دهیم و معتقدیم عرفا سوء نیت نداشته‌اند، در عین حال لازم است افراد متخصص و وارد در عرفان و در معارف عمیق اسلامی بی‌طرفانه درباره مسائل عرفانی و انطباق آنها با اسلام بحث و تحقیق نمایند.

شریعت، طریقت، حقیقت

یکی از موارد اختلاف مهم میان عرفا و غیر عرفا، خصوصا فقهاء نظریه خاص عرفا درباره شریعت و طریقت و حقیقت است.

عرفا و فقها متفق القول‌اند که شریعت، یعنی مقررات و احکام اسلامی مبنی بر یک سلسله حقایق و مصالح است. فقهاء معمولا این مصالح را به اموری تفسیر می‌کنند که انسان را به سعادت، یعنی حد اعلای ممکن استفاده از مواهب مادی و معنوی می‌رساند. ولی عرفا معتقدند که همه راهها به خدا منتهی می‌شود و همه مصالح و حقایق از نوع شرائط و امکانات و وسائل و موجباتی است که انسان را به سوی خدا سوق می‌دهد.

فقها همین قدر می‌گویند: در زیر پرده شریعت (احکام و مقررات) یک سلسله مصالح نهفته است، و آن مصالح به منزله علل و

روح شریعت به شمار می‌روند. تنها وسیله نیل به آن مصالح عمل به شریعت است. اما عرفا معتقدند که مصالح و حقایقی که در تشریع احکام نهفته است از نوع منازل و مراحی است که انسان را به مقام قرب الهی و وصول به حقیقت‌سوق می‌دهد.

عرفا معتقدند که باطن شریعت «راه» است و آن را «طریقت» می‌خوانند، و پایان این راه «حقیقت» است‌یعنی توحید به معنیی که قبلاـ به آن اشاره شد که پس از فناء عارف از خود و انانیت‌خود دست می‌دهد. این است که عارف به سه چیز معتقد است: شریعت، طریقت، حقیقت، معتقد است که شریعت وسیله یا پوسته‌ای است برای طریقت، و طریقت پوسته یا وسیله‌ای برای حقیقت.

فقهاء طرز تفکرشان درباره اسلام همان است که در بخش درسهای کلام شرح دادیم. معتقدند که مقررات اسلامی در سه بخش خلاصه می‌شود:

اول بخش اصول عقاید که کلام عهده‌دار آن است. در مسائل مربوط به اصول عقاید لازم است انسان از راه عقل، ایمان و اعتقاد تزلزل ناپذیر داشته باشد.

دوم بخش اخلاق. در این بخش دستورهایی بیان شده است که وظیفه انسان را از نظر فضائل و رذائل اخلاقی بیان می کند و علم اخلاق عهده‌دار بیان آن است.

بخش سوم، بخش احکلم است که مربوط به اعمال ورفتار خارجی انسان است و فقه عهده دار آن است.

این سه بخش از یکدیگر مجزا هستند. بخش عقائد مربوط است به عقل و فکر، بخش اخلاق مربوط است به نفس و ملکات و عادات نفسانی، بخش احکام مربوط اس به اعضاء و جوارح.

ولی عرفا در بخش عقائد، صرف اعتقاد ذهنی و عقلی را کافی نمی‌دانند، مدعی هستند که به آنچه باید ایمان داشت و معتقد بود باید رسید و باید کاری کرد که پرده‌ها از میان انسان و آن حقایق برداشته شود. و در بخش دوم همچنانکه قبلا اشاره شد، اخلاق را که هم ساکن است و هم محدود کافی نمی‌دانند، به جای اخلاق علمی و فلسفی، سیر و سلوک عرفانی را که ترکیب خاص دارد پیشنهاد می کنند. و در بخش سوم ایراد و اعتراضی ندارند، فقط در موارد خاصی سخنانی دارند که احیانا ممکن است بر ضد مقررات فقهی تلقی شود.

عرفا از این سه بخش به «شریعت و طریقت و حقیقت» تعبیر می کنند و معتقدند که همانگونه که انسان واقعا سه بخش مجزا نیست، یعنی بدن و نفس و عقل از یکدیگر مجزا نیستند، بلکه در عین اختلاف با یکدیگر متهد اند و نسبت آنان با یکدیگر نسبت ظاهر و باطن است، شریعت و طریقت و حقیقت نیز این چنین‌اند، یعنی یکی ظاهر است و دیگری باطن و سومی باطن باطن؛ با این تفاوت که عرفا مراتب وجود انسان را بیش از سه مرتبه و سه مرحله می‌دانند، یعنی به مراحل و مراتبی ماوراء عقل نیز معتقدند و ان‌شاء الله بعدا توضیح خواهیم داد.

مایه‌های عرفان اسلامی

برای شناخت عر علمی، توجه به تاریخ آن علم و تحولات مربوط به آن، آشنائی با شخصیتهایی که حامل و وارث آن علم یا مبتکر در آن علم بوده‌اند، و همچنین آشنایی با کتب اساسی آن علم لازم و ضروری است. ما دراین درس و درس چهارم به این مسائل می‌پردازیم.

اولین مساله‌ای که اینجا باید طرح شود این است که آیا عرفان اسلامی از قبیل فقه و اصول و تفسیر و حدیث است؟ یعنی از

علومی است که مسلمین مایه‌ها و ماده‌های اصلی را از اسلام گرفته‌اند و برای آنها قواعد و ضوابط و اصول کشف کرده‌اند و یا از قبیل طب و ریاضیات است که از خارج جهان اسلام به جهان اسلام راه یافته است و در دامن تمدن و فرهنگ اسلامی وسیله مسلمین رشد و تکامل یافته است و یا شق سومی در کار است؟

عرفا، خود شق اول را اختیار می‌کنند و به هیچ وجه حاضر نیستند شق دیگری را انتخاب کنند. بعضی از مستشرقین اصرار داشته و دارند که عرفان و اندیشه‌های لطیف و دقیق عرفانی همه از خارج جهان اسلام به جهان اسلام راه یافته است. گاهی برای آن ریشه مسیحی قائل می‌شوند و می‌گویند افکار عارفانه نتیجه ارتباط مسلمین با راهبان مسیحی است، و گاهی آن را عکس‌العمل ایرانیها علیه اسلام و عرب می‌خوانند، و گاهی آن را دربست محصول فلسفه نو افلاطونی که خود محصول ترکیب افکار ارسطو و افلاطون و فیثاغورس و گنوسیهای اسکندریه و آراء و عقائد یهود و مسیحیان بوده است معرفی می‌کنند، و گاهی آن را ناشی از افکار بودائی می‌دانند؛ همچنانکه مخالفان عرفا در جهان اسلام نیز کوشش داشته و دارند که عرفان و تصوف را یکسره با اسلام بیگانه بخوانند و برای آن ریشه غیر اسلامی قائل گردند.

نظریه سوم این است که عرفان مایه‌های اول خود را - چه در مورد عرفان عملی و چه در مورد عرفان نظری - از خود اسلام گرفته است و برای این مایه‌ها و قواعد و ضوابط و اصولی بیان کرده است و تحت تاثیر جریانات خارج نیز - خصوصا اندیشه کلامی و فلسفی و بالاخص اندیشه‌های فلسفی اشراقی - قرار گرفته است. اما اینکه عرفا چه اندازه توانسته‌اند قواعد و ضوابط صحیح برای مایه‌های اولی اسلامی بیان کنند؟ آیا موفقیتشان در این جهت به اندازه فقها بوده است‌یا نه؟ و چه اندازه مقید بوده‌اند که از اصول واقعی اسلام منحرف نشوند؟ و همچنین آیا جریانات خارجی چه اندازه روی عرفان اسلامی تاثیر داشته است؟ آیا عرفان اسلامی آنها را در خود جذب کرده و رنگ خود را به آنها داده و در مسیر خود از آنها استفاده کرده است، و یا برعکس، موج آن جریانات، عرفان اسلامی را در جهت مسیر خود انداخته است؟ اینها همه مطالبی است که جداگانه باید مورد بحث و دقت قرار گیرد. آنچه مسلم است این است که عرفان اسلامی سرمایه اصلی خود را از اسلام گرفته است و بس.

طرفداران نظریه اول - و کم و بیش طرفداران نظریه دوم - مدعی هستند که اسلام دینی ساده و بی‌تکلف و عمومی فهم و خالی از هرگونه رمز ومطالب غامض و غیر مفهوم و یا صعب الفهم است. اساس اعتقادی اسلام عبارت است از توحید توحید اسلام یعنی اساس اعتقادی اسلام یعنی همچنانکه مثلا خانه، سازنده‌ای دارد متغایر و متمایز از خود، جهان نیز سازنده‌ای دارد جدا و منفصل از خود. اساس رابطه انسان با متاعهای جهان از نظر اسلام زهد است. زهد یعنی اعراض از متاعهای فانی دنیا برای وصول به نعیم جاویدان آخرت. از اینها که بگذریم به یک سلسله مقررات ساده عملی می‌رسیم که فقه متکفل آنها است.

از نظر این گروه، آنچه عرفان به نام توحید گفته‌اند مطلبی است وراء توحید اسلامی. زیرا توحید عرفانی عبارت است از وحدت وجود و اینکه جز خدا و شؤون و اسماء و صفات و تجلیات او چیزی وجود ندارد. سیر و سلوک عرفانی نیز وراء زهد اسلامی است زیرا در سیر و سلوک یک سلسله معانی و مفاهیم طرح می‌شود از قبیل عشق و محبت‌خدا، فناء در خدا، تجلی خدا بر قلب عارف که در زهد اسلامی مطرح نیست. طریقت عرفانی نیز امری است وراء شریعت اسلامی، زیرا در آداب طریقت مسائلی طرح می‌شود که فقه از آنها بی‌خبر است.

از نظر این گروه، نیکان صحابه رسول اکرم که عرفا و متصوفه خود را به آنها منتسب می‌کنند و آنها را پیشرو خود می‌دانند زاهدانی بیش نبوده‌اند، روح آنها از سیر و سلوک عرفانی و از توحید عرفانی بی‌خبر بوده است. آنها مردمی بوده‌اند معرض از متاع دنیا و متوجه به عالم آخرت، اصل حاکم بر روح آنها خوف بوده و رجاء خوف از عذاب دوزخ و رجاء به ثوابهای

بهشتی، همین و بس.
حقیقت این است که نظریه این گروه به هیچ وجه قابل تایید نیست. مایه‌های اولی اسلامی بسی غنی‌تر است از آنچه این گروه به جهل و یا به عمد فرض کرده‌اند. نه توحید اسلامی به آن سادگی و بی‌محتوائی است که اینها فرض کرده‌اند و نه معنویت انسان در اسلام منحصر به زهد خشک است و نه نیکان صحابه رسول اکرم آنچنان بوده‌اند که توصیف شد و نه آداب اسلامی محدود است به اعمال جوارح و اعضاء.
ما در این درس اجمالاـ در حدی که روشن شود که تعلیمات اصلی اسلام می‌توانسته است الهام بخش یک سلسله معارف عمیق در مورد عرفان نظری و عملی بوده باشد مطالبی می‌آوریم. اما اینکه عرفای اسلامی چه قدر از این تعلیمات به طور صحیح استفاده کرده‌اند و چه قدر منحرف شده‌اند، مطلبی است که در این بحثها کوتاه و مختصر نمی‌توان وارد شد.
قرآن کریم در باب توحید، هرگز خدا و خلقت را به سازنده خانه و خانه قیاس نمی‌کند. قرآن خدا را خالف و آفریننده جهان معرفی می‌کند و درهمان حال می‌گوید ذات مقدس او در همه جا و با همه چیز هست:
اینما تولوا فثم وجه الله. (۱)
به هر طرف رو کنید چهره خدا آنجاست.
و نحن اقرب الیه منکم (۲)
از شما به او [یعنی میت] نزدیکتریم.
هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن (۳)
اول همه اشیاء او است و آخر همه او است (از او آغاز یافته‌اند و به او پایان می‌یابند.) ظاهر و هویدا او است و در همان حال باطن و ناپیدا هم او است.
و آیاتی دیگر از این قبیل.
بدیهی است که اینگونه آیات افکار و اندیشه‌ها را به سوی توحیدی برتر و عالیتر از توحید عوام می‌خوانده است. در حدیث کافی آمده است که خداوند می‌دانست که در آخر الزمان مردمانی متعمق در توحید ظهور می‌کنند. لهذا آیات اول سوره حدید و سوره «قل هو الله احد» را نازل فرمود.
در مورد سیر و سلوک و طی مراحل قرب حق تا آخرین منازل، کافی است که برخی آیات مربوط به «لقاء الله» و آیات مربوط به «رضوان الله» و آیات مربوط به وحی و الهام و مکالمه ملائکه با غیر پیغمبران - مثلاـ حضرت مریم - و مخصوصا آیات معراج رسول اکرم را مورد نظر قرار دهیم.
در قرآن سخن از نفس اماره، نفس لوامه نفس مطمئنه آمده است، سخن از علم افاضی و لدنی و هدایتهای محصول مجاهده آمده است: والذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا (۴) در قرآن از تزکیه نفس به عنوان یگانه موجب فلاح و رستگاری یاد شده است: قد افلح من زکیها و قد خاب من دسیها (۵) در قرآن مکرر از حب الهی ما فوق همه محبتها و علقه‌های انسانی یاد شده است. قرآن از تسبیح و تحمید تمام ذرات جهان سخن گفته است و به تعبیری از آن یاد کرده که مفهومش این است که اگر شما انسانها «تفقه» خود را کامل کنید آن تسبیحها و تحمیدها را درک می‌کنید. علاوه قرآن در مورد سرشت انسان مساله نفخه الهی را مطرح کرده است.
اینها و غیر اینها کافی بوده که الهامبخش معنویتی عظیم و گسترده در مورد خدا و جهان و انسان، و بالاخص در مورد روابط انسان و خدا بشود.

همچنانکه اشاره شد. سخن در این نیست که عرفای مسلمین از این سرمایه‌ها چگونه بهره‌برداری کرده‌اند، درست یا نادرست؟ سخن درباره اظهار نظرهای مغرضانه گروهی غربی و غربزده است که می‌خواهند اسلام را از نظر معنویت، بی‌محتوا معرفی نمایند. سخن درباره سرمایه عظیمی درمتن اسلام است که می‌توانسته الهام بخش خوبی در جهان اسلام باشد. فرضا عرفای مصطلح نتوانسته باشند استفاده صحیح کرده باشند، افراد دیگری کهبه این نام مشهور نیستند، استفاده کرده‌اند.

به علاوه روایات و خطب و ادعیه و احتجاجات اسلامی و تراجم احوال اکابر تربیت‌شدگان اسلام نشان می‌دهد که آنچه در صدر اسلام بوده است صرفا زهد خشک و عبادت به امید اجر و پاداش نبوده است.

در روایات و خطب و ادعیه و احتجاجات، معانی بسیار بلندی مطرح است. تراجم احوال شخصیتهای صدر اول اسلام از یک سلسله هیجانات و واردات روحی و روشن بینی‌های قلبی و سوزها و گدازها و عشقهای معنوی حکایت می‌کند. ما اکنون یکی از آنها را ذکر می‌کنیم.

در کافی می‌نویسد: رسول خدا روزی پس از اداء نماز صبح چشمش افتاد به جوانی رنگ پریده که چشمانش در کاسه سرش فرو رفته و تنش نحیف شده بود، درحالی که خود از خود بی‌خود بود و تعادل خود را نمی‌توانست‌حفظ کند. پرسید: کیف اصبحت؟ حالت چگونه است؟ گفت: «اصبحت موقنا» در حال یقین بسر می‌بردم. فرمود: علامت‌یقینت چیست؟ عرض کرد: یقین من است که مرا در اندوه فرو برده و شبهای مرا بیدار (درشب زنده‌داری) و روزهای مرا تشنه (در حال روزه) قرار داده است و مرا از دنیا و مافیها جدا ساخته تا آنجا که گوئی عرش پروردگارم را می‌بینم که برای رسیدن به حساب مردم نصب شده است و مردم همه محشور شده‌اند و من در میان آنها هستم، گوئی هم اکنون اهل بهشت را در بهشت، متنعم و اهل دوزخ را در دوزخ، معذب می‌بینیم، گوئی هم اکنون با این گوشها آواز حرکت آتش جهنم را می‌شنوم.

رسول اکرم به اصحاب خود رو کرد و فرمود: این شخصیت بنده‌ای است که خداوند قلب او را به نور ایمان منور گردانید است. آنگاه به جوان فرمود: حالت‌خود را حفظ کن که از تو سلب نشود.

جوان گفت: دعا کن خداوند مرا شهادت روزی فرماید. طولی نکشید که غزوه‌ای پیش آمد و جوان شرکت کرد و شهید شد.

زندگی و حالات و کلمات و مناجاتهای رسول اکرم سرشار از شور و هیجان معنوی و الهی و مملو از اشارات عرفانی است. دعاهای رسول اکرم فراوان مورد استشهاد و استناد قرار گرفته است.

امیرالمؤمنین علی علیه السلام که اکثریت قریب به اتفاق اهل عرفان و تصوف سلسله‌های خود را به ایشان می‌رسانند، کلماتش الهام بخش معنویت و معرفت است. ما به دو قسمت که در نهج البلاغه مسطور است اشاره می‌کنیم.

در خطبه ۲۲۰ می‌فرماید:

ان الله سبحانه و تعالی جعل الذکر جلاء للقلوب تسمع به بعد الوقرة و تبصر به بعد العشوة و تنقاد به بعد المعاندة و ما برح الله عزت آلاؤه فی البرهة بعد البرهة و فی ازمان الفترات عباد ناجاهم فی فکرهم و کلمهم فی ذات عقولهم.

همانا خداوند متعال یاد خود را مایه صفا و جلای دلها قرار داده است. بدین وسیله پس از سنگینی، شنوا و پس از شبکوری، بینا و پس از سرکشی مطیع می‌گرداند.همواره در هر زمان و در دوره فترتها خدا را مردانی بوده است که در اندیشه‌های آنها با آنها راز می‌گفته است و در خردشان با آنها سخن می‌گفته است.

درخطبه ۲۱۸ درباره اهل الله می‌فرماید:

قد احیی عقله و امات نفسه حتی دق جلیله و لطف غلیظه و برق له لامع کثیر البرق فابان له الطریق و سلک به السبیل و تدافعته الابواب الی باب السلامة و دار الاقامة و ثبتت رجاله بطمانینة بدنه فی قرار الامن و الراحة بما استعمل قلبه و ارضی ربه.

خرد خویش را زنده ساخته و نفس خویش را میرانده است، تا در وجودش درشتها نازک، و غلیظها لطیف گشته است و نوری درخشان در قلبش مانند برق جهیده است. آن نور راهش را آشکار و او را سالک راه ساخته است و درها یکی پس از دیگری او را به پیش رانده است تا آخرین در که آنجا سلامت است و آخرین منزل که بار انداز اقامت است. آنجا قرارگاه امن و راحت است. پاهایش همراه با آرامش بدنش استوار است. همه اینها به موجب این است که قلب خود را به کار گرفته و پروردگار خویش را راضی ساخته است.

دعاهای اسلامی، مخصوصا دعاهای شیعی گنجینه‌ای از معارف است، از قبیل دعای کمیل، دعای ابوحمزه، مناجات شعبانیه، دعاهای صحیفه سجادیه. عالیترین اندیشه‌های معنوی در این دعاها است.

آیا با وجود اینهمه منابع جای این هست که ما در جستجوی یک منبع خارجی باشیم؟!

نظیر این جریان را ما در موضوع حرکت اجتماعی منتقدانه و معترضانه ابوذر غفاری نسبت به جباران زمان خودش می‌بینیم. ابوذر نسبت به تبعیضها و حیف و میلها و ظلم و جورها و بیدادگریهای زمان سخت معترض بود تا آنجا که تبعیدها کشید و رنجهای جانکاه متحمل و آخرالامر در تبعیدگاه و در تنهائی و غربت از دنیا رفت.

گروهی از مستشرقین این پرسش را طرح کرده‌اند که محرک ابوذر کی بوده است؟ این گروه در پی جستجوی عاملی از خارج دنیای اسلام برای تحریک ابوذر هستند. جرج جرداق مسیحی در کتاب «الامام علی صوت العدالة الانسانیة» می گوید: من تعجب می کنم از این اشخاص. درست مثل این است که شخصی را در کنار رودخانه یا لب دریا ببینیم و آنگاه بیندیشیم که این شخص ظرف خویش را از کدام برکه پر کرده است، در جستجوی برکه‌ای برای توجیه ظرف آب او باشیم و رودخانه یا دریا را ندیده بگیریم! ابوذر جز اسلام از کدام منبع دیگری می‌توانسته است الهام بگیرد؟! کدام منبع به قدر اسلام می‌توان الهام بخش ابوذرها برای قیام در برابر جبارهایی مانند معاویه باشد؟!

عین آن جریان را در موضوع عرفان می‌بینیم. مستشرقین در جستجوی منبعی غیر از اسلام هستند که الهام بخش معنویتهای عرفانی باشد و این دریای عظیم را نادیده می گیرند. آیا می‌توانیم همه این منابع را اعم از قرآن و حدیث و خطبه و احتجاج و دعا و سیره انکار کنیم برای آنکه فرضیه بعضی از مستشرقین و دنباله روی‌های شرقی آنها را درست درآید؟! خوشبختانه اخیرا افرادی مانند نیکولسون انگلیسی و ماسینیون فرانسوی که مطالعات وسیعی در عرفان اسلامی دارند و مورد قبول همه هستند صریحا اعتراف دارند که منبع اصلی عرفان اسلامی قرآن و سنت است.

با نقل جمله‌هائی از نیکولسون این درس را پایان می‌دهیم وی می گوید:

«در قرآن می‌بینیم که می گوید: «خدا نور آسمانها و زمین است (۶) او اولین و آخرین می‌باشد (۷) هیچ خدائی به غیر او نیست (۸) همه چیز به غیر او نابود می‌شود (۹) من در انسان از روح خود دمیدم (۱۰ ما انسان را آفریدیم و می‌دانیم روحش با او چه می گوید، زیرا ما از رگ گردن به او نزدیکتریم (۱۱) به هر کجا رو کنید همانجا خدا است (۱۲) به هر کس خدا روشنی ندهد او به کلی نور نخواهد داشت. (۱۳) محققا ریشه و تخم تصوف در این آیات است و برای صوفیان اولی، قرآن نه فقط کلمات خدا بود، بلکه وسیله تقرب به او نیز محسوب می‌شد. به وسیله عبادت و تعمق در قسمتهای مختلفه قرآن، مخصوصا آیات مرموزی که مربوط به عروج «معراج» است متصوفه سعی می کنند حالت صوفیانه پیغمبر را در خود ایجاد نمایند. (۱۴)

و هم او می گوید:

«اصول وحدت در تصوف، بیش از همه جا در قرآن ذکر شده، و همچنین پیغمبر می گوید که خداوند می‌فرماید: «چون بنده من در اثر عبادت و اعمال نیک دیگر به من نزدیک شود من او را دوست‌خواهم داشت، بالنتیجه من گوش او هستم به طوری

که او به توسط من می‌شنود، و چشم او هستم به طوری که او به توسط من می‌بیند، و زبان و دست او هستم به طوری که او به توسط من می‌گوید و می‌گیرد.» (۱۵)

همچنان که مکرر گفته‌ایم، سخن در این نیست که آیا عرفاء و متصوفه توانسته‌اند درست الهام بگیرند یا نه؟ سخن در این است که منشا این الهام‌گیریها منابع خارجی است‌یا خود متون اسلامی؟

پی‌نوشتها

۱ - سوره بقره، آیه ۱۱۵.

۲ - سوره واقعه، آیه ۸۵.

۳ - سوره حدید، آیه ۳.

۴ - سوره عنکبوت، آیه ۶۹.

۵ - سوره شمس، آیات ۹ و ۱۰.

۶ - الله نور السموات و الارض.

۷ - هو الاول و الآخر.

۸ - لا اله الا هو.

۹ - کل من علیها فان.

۱۰ - و نفخت فیه من روحی.

۱۱ - و لقد خلقنا الانسان و نعلم ما توسوس به نفسه و نحن اقرب الیه من حبل الورید.

۱۲ - اینما تولو افثم وجه الله.

۱۳ - و من لم یجعل الله له نورا فما له من نور.

۱۴ - کتاب میراث اسلام مجموعه‌ای از مستشرقین درباره اسلام، صفحه ۸۴.

۱۵ - ترجمه این حدیث قدسی: لا یزال العبد یتقرب الی بالنوافل حتی اذا احبته فاذا احببته کنت‌سمعه الذی یسمعه به و بصره الذی یبصر به و لسانه الذی ینطق به و یده الذی یبطش بها.

فرقه‌های صوفی

فرقه‌های صوفی

مقدمه

از همان آغاز به علل مختلف، سیر و سلوک عرفانی با شیوه‌ها و روشهای گوناگون انجام پذیرفته است که این شیوه‌ها و سلیقه‌ها به عنوان طریقت‌یا سلسله، شناخته شده‌اند، که به سلسله‌های مهم عرفان و تصوف اسلامی ذیلا اشاره‌ای می‌کنیم:

سلسله قادریه

سلسله قادریه: منسوب به عبد القادر گیلانی (متوفی ۵۶۲ ه.) ملقب به قطب الاعظم. پیروان این مکتب وحدت وجودی هستند. و به محبت و خدمت‌شهرت دارند. اگرچه در اصل از بین حنابله برخاسته‌اند، اما تا حدود زیادی اهل تسامح و مسامحه بودند. در این طریقت‌به حفظ سنت و شعائر تاکید می‌شود و این طریقت در سراسر بلاد اسلامی منتشر شده است. (۱) سلسله رفاعیه: منسوب به ابو العباس سیدی احمد رفاعی بصری (متوفی ۵۷۸) است که سلسله شیوخ آن به معروف کرخی می‌رسد. پیروان این طریقت جهانگرد و خانه به دوش و در کار ریاضت و تربیت و ترتیب ذکر، تندروتر از قادریه‌اند. (۲)

سلسله بدویه

سلسله بدویه: منسوب است‌به سیدی احمد البدوی (متوفی ۶۷۵) که آنان را احمدیه نیز می‌نامند. سلسله بدوی در مصر انتشار زیادی پیدا کرد. در یکی از جنگهای صلیبی که سن لوئی به مصر حمله کرد پیروان این سلسله مسلمین را به جنگ با مسیحیان تشویق می‌کردند. اما بی‌بند و باری و میگساری آنها بعدها از اسباب عدم توجه عامه مسلمین به آنها شد. (۳)

سلسله سهروردیه

سلسله سهروردیه: منسوب به شهاب الدین عمر بن عبد الله سهروردی (متوفی ۶۳۲ ه.) است که در تصوف طریقه‌ای معتدل داشت. وی عمل به فرایض دین را مقدمه وصول به حقیقت می‌شمرد. سلسله‌های جلالیه، جمالیه، زینبیه، خلوتیه و شعبه‌های متعدد و مختلف آن در آسیای صغیر، روشنیه در افغانستان از طریق سهروردیه نشات یافته‌اند. زکریای مولتانی، این طریقت را در هند رواج داد و پیروانی یافت. (۴).

سلسله شاذلیه

سلسله شاذلیه: منسوب به ابو الحسن شاذلی (متوفی ۶۵۶ ه.) است. رعایت پنج اصل خوف ظاهری و باطنی، پیروی از سنت، عدم اعتنا به خلق، تسلیم و رضا، توکل در شادی و محنت، پایه اعتقادی این طریقت است. این سلسله در مصر و مغرب و بلاد عثمانی قدیم اعتبار تمام را کسب کرده است. سلسله‌های: جوهریه، وفائیه، مکیه، هاشمیه، عفیفیه، و قاسمیه، خواتریه در مصر و سلسله‌هایی مثل شیخیه، ناصریه، حبیبیه، و یوسفیه در مغرب، از آن منشعب شده‌اند. (۵)

سلسله نقشبندیه

سلسله نقشبندیه: منسوب به خواجه بهاء الدین محمد نقشبند (متوفی ۷۹۲ ه.). نقش بندیه خود شاخه‌یی بوده‌اند منشعب از سلسله خواجگان که منسوب بوده است‌به خواجه احمد عطاسیوی معروف به حضرت ترکستان. بعدها این سلسله در هند،

مخصوصا در دوره اقتدار مغول هند، نفوذ داشت. پیروان این طریقت در آغاز، طرفدار زهد و فقر و سادگی بودند و اندیشه وحدت وجودی داشتند، اما بعدها برخی از آنان به مدح گویی و مال‌اندوزی روی آوردند. (۶)

سلسله چشتیه

سلسله چشتیه: این سلسله را معین الدین چشتی (۶۳۳) به وجود آورد. که شیخ فرید الدین شکر گنج (متوفی ۶۷۰ ه.) و شیخ نظام الدین اولیاء (متوفی ۷۲۵ ه.) از اخلاف وی هستند. (۷)

سلسله شطاریه

سلسله شطاریه: منسوب به عبد الله شطار (متوفی بین ۸۱۸ و ۸۳۲ ه.) است‌سخنان او یادآور سخنان بایزید و حلاج است. این طریقه در سوماترا و جاوه نیز پیروانی دارد. (۸)

سلسله مولویه

سلسله مولویه: منسوب به جلال الدین محمد بلخی رومی معروف به مولوی (متوفی ۶۷۲) که دو فرقه پوست‌نشینان و ارشادیه از آن برخاسته‌اند. پیروان این طریقت، معتقد به وحدت وجود هستند و توجه به وجد و سماع، قول و ترانه از مختصات این طریقت است. مولویه در عهد دولت عثمانی‌ها کسب نفوذ کردند و بعد از روی کار آمدن جمهوری ترکیه نفوذ خود را از دست دادند و اکنون فقط در حلب و بعضی بلاد کوچک باقی ماندند. (۹)

سلسله بکتاشیه

سلسله بکتاشیه: منسوب به حاجی بکتاش ولی (متوفی ۷۳۸ ه.) این طریقت در حدود قرن هشتم هجری پیدا شد و در ترکیه در روزگار سلاطین عثمانی رواج یافت. در آداب و عقاید این فرقه، هم صبغه تشیع است و هم نوعی گرایش به تاویل و مسامحه. بعضی آداب و رسوم هم از تاثیر و تقلید نصارا در بین آنها رواج یافته است. کلاه سفید، احترام به ادیان، مبارزه با ظلم، از خصوصیات آنان است. (۱۰)

سلسله نعمت اللهیه

سلسله نعمت اللهیه: منسوب به شاه نعمت الله ولی (متوفی ۸۳۵ ه.) عقیده به وحدت وجود افراطی از مختصات این طریقت است. چند طریقه از این سلسله منشعب شده است که در ایران پیروانی دارد.

سلسله ذهبیه

سلسله ذهبیه: منسوب به میر عبد الله برزش آبادی که طریقه او از طریقت کبرویه جدا شده است و تا حدی رنگ غلو دارد و مانند سلسله نعمت اللهیه به تشیع منسوب است.

اهل ملامت و فتیان

مقدمه

در خراسان یک مکتب صوفیانه دیگری هم وجود داشت که هم تظاهر به حدود و ظواهر شریعت را خلاف اخلاص در عمل می‌دید و هم اظهار احوال ناشی از سکر و غلبه را نوعی خودنمایی و ریا تلقی می‌کرد.
این نهضت در اصل بعنوان یک واکنش بر ضد تصوف متشرعانه اهل صحو بوجود آمد تدریجا تمام قلمرو تصوف یا ادب صوفیه را در بر گرفت.
ملامتیه، «پیغمبرص» را هم اولین ملامتی می‌شمردند چرا که منکران وی را کاهن، ساحر، شاعر و مجنون خواندند (۳)
در نیشابور طریقه ملامتیه مخصوصا بوسیله حمدون قصار (وفات ۲۷۱) رواج یافت.
البته این فکر قبل از وی در طرز تفکر بعضی مشایخ او از جمله «باروسی» وجود داشته است. و انتشار ملامتیه در نیشابور نوعی واکنش در مقابل زهد و تقشف کرامیان بوده است.
ملامتیه در حقیقت می‌خواسته‌اند تصوف را از قالبهای ساختگی بپیرایند و عکس العملی بوده در باب کرامات صوفیه در حقیقت اساس فکر ملامت عبارت بود از: تقوی و زهد مستور و عاری از هر گونه دعوی و تظاهر و گوئی نهضت اصلاح طلبانه‌یی بود بر ضد تمام آداب ظاهری صوفیه.
اهل ملامت به سبب اصرار در پرهیز از هرگونه خودنمایی به تعلیم و تصنیف هم علاقه‌یی نشان نمی‌دادند. و تنها رساله مستقل قدیمی که در باب مشایخ اهل ملامت و اقوال آنها در دست است «رساله الملامتیه» تالیف سلمی است.
مروج دیگر ملامتی «ابو حفص حداد» نیشابوریست.

طریقه فتیان

و چون طریقه فتیان نیز تا حدی بر اصل اخلاص در عمل و اجتناب از ریا مبتنی بود، تدریجا طریقه اهل ملامت با طریقه اهل فتوت بهم درآمیخت کم کم طریقه آنها خود شکل و قالب معین و لباس و هیئت آداب و رسوم خاص یافت.
این انحرافها البته در همین حد نیز نماند و تدریجا هم طبقه اهل فتوت به یک طبقه انحطاط یافته منتهی شد و هم قلندران (که وارثان سنتهای اهل ملامت بودند) در انحطاط و فساد افتادند.
چنانکه ملامت و ملامتی نیز چیزی از نوع اهل اباحه شد.
علی ای حال فتوت در اصل مبتنی بر اجتناب از ریا و التزام به صدق بوده است و منشأ آن لفظ قرآنی که به حضرت ابراهیم که تمام بتهای شهر را از بین برد به «فتی» و از اصحاب کهف که شهرت بت پرستان را ترک کردند به «فتیه» تعبیر شده است،

می‌باشد.
و آنها شیوه زندگی حضرت علی علیه السلام را به استناد قول معروف «لا- فتی الا- علی لا- سیف الا ذوالفقار» نمونه کامل زندگی می‌شمردند.
یک پدیده قابل توجه در باب طریقه اهل فتوت که خود طریقه جدائی شد و توسعه و تحول یافت آداب مربوط به «زورخانه» است که مبتنی است بر حرمت پیران و مراتب این پیران به نام پیش کسوت میاندار، کهنه‌سوار و پهلوان
اما آنچه زورخانه را با خانقاه پیوند می‌دهد خاطره پوریای ولیپهلوان محمود خوارزمیاست لفظ «پوریا» یا از پوریای گرفته شده چون لقب پدرش، بای (بیگ) بوده است و یا چون وی را در خوارزم محمود آتا و پهلوان آتا که مرادف محمود بابا و پهلوان بابا می‌خواندند و پوریا را از این نام گرفته‌اند
پوریای ولی گذشته از جنبه پهلوانی و جوانمردی از لحاظ ادب صوفیه هم در خور ذکر است.
پاره‌ای رباعیات و قطعات و غزلیات و حتی مثنویی بنام کنز الحقایق به او منسوب است.
پهلوان محمود از اهل ملامت بوده است و می‌گویند در وقت مردن از او پرسیدند دلت چه می‌خواهد؟گفت: «جز لقای خداوند آرزویی ندارم»
قدیمیترین مآخذ در باب ارتباط بین صنعت کشتی‌گیری با طریقه فتوت را در «فتوت نامه سلطانی» حسین کاشفی و «بدایع الوقایع» واصفی می‌توان یافت.
چیزی از میراث فتوت به طبقه لوطی و داش مشدی نیز رسید اما این فتوت که گاه رنگ اشرافی محض داشت و طبقات عالی به آن منسوب بودند.

قلندر و خاکسار

سنت اهل ملامت بوسیله قلندران ادامه یافت، که لباس عیاران و سربازان می‌پوشیدند و یا به کلی عریان با موی سترده حرکت می‌کردند.
اما انتشار تدریجی این طریقه نیز موجب راه یافتن فساد و انحطاط در اصول آن شد و سعی در تجاهر به کارهایی که با ظاهر شریعت منافات داشت می‌نمودند و نام قلندر را در ردیف یک نام رسوا می‌نهاد.
لفظ قلندر در لغت فارسی ....ŞŘرند، گدا، درویش است.
کلمه رند بمعنای بیعار و کسی که قیدی به ننگ و نام ندارد گاهی در موردشان استفاده می‌شد.
اینها به سیاحت دائم و نوعی دوره‌گردی و گدایی می‌پرداختند و شاید طبقه بنی‌ساسان که از هر وسیله‌یی جهت ادامه گدائی استفاده می‌کردند با این طبقه مخلوط و مشتبه می‌شدند
این‌ها در روستاها به صورت درویشان، خوشه چینان، در هنگام جمع آوری محصول حرکت تازه‌یی در «ده» ایجاد می‌کردند. سخنان مربوط به زهد و وعظ و پیغمبر و خدا حیات عادی زندگی روستایی را عوض می‌کرد.
تصویری از آنها در کتاب «قلندر نامه» ساوجی و در «عوارف المعارف» سهروردی آمده است.
کسیکه سلسله قلندریه را تاسیس کرد شیخ جمال الدین ساوجی بود در سنه ۶۲۰ در دمشق رسم تراشیدن موی سر و ابرو را بنیاد نهاد و محمد بلخی شاگردش رسم «جوال» پوشیدن را بر آن افزود و اینجاست که شهرت به جولقی و جوالقی پیدا کردند.

در مورد شیخ جمال الدین می‌گویند زنی عاشق او شد و او امتناع داشت تا زن به بهانه‌ای او را به دهلیزخانه کشانید شیخ به بهانه طهارت با یک تیغ تیز ریش و ابروان خویش را تراشید و این باعث زشتی صورت او شد و زن او را از خانه بیرون کرد. و لذا پیروانش تراشیدن سر و روی را شعار خویش کردند.

فرقه حیدری

منسوب به قطب الدین حیدر زاوه‌یی.
ولایت زاده بعدها به نام او تربت حیدری خوانده شد.
نام پدر او تیمور بن ابوبکر است و سال وفات او ۶۱۸ است.
و نباید با قطب الدین حیدر تونی که در ۸۳۰ در تبریز درگذشته و می‌گویند نسبتش به امام موسی کاظم علیه السلام می‌رسد اشتباه شود.
در بین کسانی که در هند به عنوان قلندر خوانده شده‌اند نام لعل شهباز (وفات ۶۷۳) و ابو علی قلندر (وفات ۷۲۴) در خور یادآوری است.
اما قلندریه به عنوان یک فرقه خاص در سرزمین هند با نام «جلالیه» آوازه یافت این فرقه که «خاکساریه» هم بعدها از میان آنها پدید آمد منسوب به «سید جلال ثانی» (۷۸۵۷۰۷) می‌باشند. وی نواده سید جلال الدین بخاری ملقب به شیر شاه (۶۹۰۵۹۵) می‌باشد.
یک فرقه جلالی که در عهد قاجار به نام درویشان دوره گرد جلالی معروف شدند طریقه خود را از غلامعلی شاه هندی جلالی گرفتند و منشأ فرقه خاکساریه هم از اوست.

پی‌نوشتها

۱ - ارزش میراث صوفیه، ص ۹۸ به بعد و طرائق الحقایق، ج ۳.
۲ - پیشین.
۳ - پیشین.
۴ - پیشین.
۵ - پیشین.
۶ - پیشین.
۷ - پیشین.
۸ - پیشین.
۹ - پیشین.
۱۰ - پیشین.
کتاب: عرفان نظری ص ۱۹۵

نویسنده: دکتر سید یحیی یثربی

مشاهیر

آشنایی با تنی چند از صوفیه ایران

مقدمه

درباره صوفیه و عرفا، جهات متعددی قابل بحث هست: زمینه‌های پیدایش تصوف و عرفان اصول و مبانی فکری آنها، آداب و سیر و سلوک صوفیه، همچنین مکاتب صوفیه و نقش فرهنگی و اجتماعی آنها و غیره.

ولی از آنجائیکه اصول فکری و مبانی اعتقادی صوفیه و عرفا به دلیل دقت و ظرافت دارای صعوبت فهم است و از طرف دیگر خود عرفا غالبا با زبان رمز و کنایه سخن می‌گفتند و طریقه سیر و سلوک بسیاری از آنها نیز مبتنی بر عدم اظهار اسرار است.

این مدعیان بی خبرانند

آن را که خبر شد خبری باز نیامد

و سوم آنکه عده‌ای از طرفداران آنها داستانهای مبالغه آمیز و افسانه گونه درباره آنها ساختند و چهارم اینکه عده‌ای مدعی صوفیه که از حقیقت و روح عرفان و تصوف به دور بودند و شهرت به انواع آلودگی و فساد داشتند، طریقه خود را مستند به تعالیم صوفیه می‌نمودند.

پنجم: آنکه مسائل عرفانی به جهت مبتنی بودن بر احوال درونی، اثبات و یا نفی آن در مورد کسی کار آسانی نیست.

و ششم: آنکه همیشه گروههایی به مخالفت صوفیه می‌پرداختند و چه بسا تهمتهایی هم به آنها می‌بستند و امور قبیحی را به آنها نسبت می‌دادند.

لذا روی این عوامل و عوامل دیگر، شناخت دقیق احوال صوفیه کار مشکلی است بنابراین هر چند مبتنی بر تحقیق و فحص فراوان باشد باز مبتنی بر حدس و شواهد و قرائن خواهد بود. در پایان ذکر دو نکته ضروری به نظر می‌آید.

اول: همانطوریکه ذکر شد همواره در کنار صوفیه واقعی عده‌ای مدعی پیدا می‌شدند که با لباس مخصوص و آداب و رسوم ویژه در میان مردم ادعای تصوف و اهل حق بودن می‌کردند ولی این سبب نمی‌شود که بگوییم لفظ «صوفیه» از واژه «صوف» بمعنای پشم گرفته شده چون لباس آنها پشمینه بوده است، بلکه چون بحث ما درباره صوفیه واقعی است و صوفی واقعی چنانکه در شرح احوال آنها می‌آید امتیاز عمده آنها نحوه فکر و اندیشه ممتاز آنها در باره مبدأ و معاد است و مبانی فکری آنها عمیق‌ترین اندیشه در مورد توحید است و لذا باید نظریه ابو ریحان را قبول کرد که «صوفی» از واژه یونانی «سوفیا» که به معنی حکمت، حکیم و عرفان است، اخذ شده است (۱)

و در این صورت فرقی بین لفظ عرفان و تصوف، و یا عارف و صوفی نخواهد بود. یعنی تعمقشان در مسائل فکری و علمی به قدری است که می‌توان گفت اینها عین علم و معرفت هستند و اسم عارف و صوفی مخصوص آنهاست.

نکته دوم: مباحث عرفانی به جهت دقت و ظرافتهای خاص که هزار بار از مو باریکتر است احتمال انحراف در آنها بعید نیست یعنی ممکن است یک نفر با تمام اخلاص و جدیت شروع به سیر و سلوک عرفانی کند ولی شناخت الهامات الهی از وسوسه‌های شیطانی کار آسانی نیست لذا ما باید معیار و میزانی داشته باشیم تا بتوانیم مشاهدات حقیقی را از الهامات شیطانی

جدا کنیم و آن معیار و میزان سنجش قرآن کریم و گفتار و کردار پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین سلام الله علیهم اجمعین است یعنی هر گاه اقوال و مشاهدات عارف با قرآن و سنت موافق بود دلیل حقانیت آنهاست و الا ارزشی ندارد بلکه باطل خواهد بود.

علی ای حال چون عرفان و تصوف اسلامی به اندازه خود اسلام دارای گسترش است فحص از احوال همه عرفا کار مشکلی است لذا در این مقال فقط خلاصه‌ای از آنچه در کتاب «جستجو در تصوف ایران» تالیف «دکتر عبدالحسین زرین‌کوب» آمده است، تقدیم می‌گردد.

صوفیه خراسان

الف) قدماء صوفیه خراسان

۱ ابراهیم ادهم

خراسان بجهت آنکه از قدیم در پرورش تصوف تاثیر قابل ملاحظه‌ای داشته است او را «مهد تصوف» خوانده‌اند.

نام کامل او «ابراهیم بن ادهم بن منصور بن یزید بن جابر عجلی» و منسوب به «بکر بن وائل» است.

ابراهیم در حدود سنه (۱۱۰) هجری در بلخ در بین اعراب خراسان بدنیا آمد.

ماجرای توبه‌یی که او را به زندگی زاهدانه کشانید در روایات صوفیه رنگ قصه یافت به موجب این قصه، ابراهیم یک شاهزاده بلخ بود و زندگی را با شادخواری، تفریح و شکار می‌گذاشت. یک روز بهنگام شکار هاتف غیبی به وی یادآوری کرد که او را نه برای این کار آفریده‌اند، چون این کلام در ابراهیم تاثیر کرد به دنبال گوینده رفت و این خضر بود که او را تشویق به ترک تعلقات کرد. می‌گویند ابراهیم همه چیز خویش را ترک کرد و از همه چیز بیرون آمد «در راه شبانی دید جامه خویش بیرون کرد و بوی داد و جامه وی بستد و در پوشید اهل و فرزندان را به خدای سپرد و سر به جهان اندر نهاد و رفت».

هر چند در قبول این داستان جای تأمل هست چون اینکه وی و پدرش را از امراء بلخ گفته‌اند ظاهرا افسانه‌ای بیش نباشد ولی از آنجائیکه ابراهیم در اواخر عمر غالبا به جهاد در ثغور اشتغال داشته حتی بیماری مرگ نیز در ضمن یک جهاد بحری به جنگ با روم رفته به سراغش آمد و در شجاعت نیز شهرت داشته نشان می‌دهد که ابراهیم قبل از توبه نیز می‌بایست با کار جنگ و سپاهی مربوط باشد و دیگر اینکه مقارن نهضت ابو مسلم خود را ناچار دیده است که خراسان را ترک کند نیز حاکی از آنست که وی در آن جا وضعی داشته است که نمی‌توانسته است نسبت به اوضاع جاری بی‌تفاوت باشد از تمام این قرائن می‌توان استنباط کرد که قبل از ترک خراسان ابراهیم ادهم در آنجا نام و نشانی داشته است. و خانواده وی حیثیت قابل ملاحظه‌یی داشته است و ترک این تعلقات بوده است که بعدها در روایات صوفیه تعبیر به ترک سلطنت شده است.

تصوف ابراهیم ادهم بیشتر از نوع زهد و ریاضت بود.

از قول وی نقل کردند که «درجه صلحا کسی یابد که ابواب محنت و فقر و جهد بر خود گشاده گرداند و درهای نعمت و عز و کسالت ببندد»

با اینهمه زهد در نزد وی ظاهرا هنوز تحول به آنچه تصوف خالص خوانده می‌شود نیافته است ابراهیم اصرار داشت که جز «حلال» نخورد و چون حلال کم بدست می‌آید اندک خورد و غالبا از دسترنج خویش گذران می‌کرد چنانکه در شام ناطور

دشت و پالیز می‌شد و باغبانی می‌کرد و در کوفه زنبیل می‌بافت و در بسیاری جاها درو می‌نمود و در مزرعه و خرمن کار می‌کرد.

با علما و برخی از قدماء صوفیه هم اختلاط داشت.

گویند: در مکه با سفیان ثوری (وفات ۱۶۱)، فضیل عیاض (وفات ۱۸۷)، بو یوسف غسولی (وفات ۱۴۰) معروف به طرسوسی و با ابو حنیفه (وفات ۱۵۰) ملاقات داشته است.

تاریخ وفاتش را به اختلاف بین سالهای ۱۶۰ و ۱۶۶ ضبط کرده‌اند و ظاهرا (۱۶۱) درست‌تر است.

درباره محل وفات و دفن او مشهور آنست که وی در محلی نزدیک به قلعه سوقین که در بیزانس بوده دفن شد. هر چند در بغداد، دمشق، اورشلیم، جبله شام نیز محل قبر وی را نشان داده‌اند.

۲ بایزید بسطامی

نام کامل او «بایزید بن عیسی بن سروشان» است. سروشان مجوسی بود که اسلام آورد.

بسطام که اکنون در یک فرسنگی شمال شاهرود در بخش قلعه نو واقع است در آن روزگاران اولین شهر خراسان از سمت عراق به شمار می‌آمد.

اطلاعات ما درباره زندگی بایزید بسیار محدود و ناقص است مثلا در مورد سال تولد او چیزی نگفتند و در مورد سال وفات بین سالهای ۲۳۴ و ۲۶۱ اختلاف است البته گفته شده که او هفتاد و سه سال عمر نمود، که قهرا باید سال تولد او سال ۱۶۱ ه و یا ۱۸۸ ه بوده باشد.

و در هر صورت تاریخ زندگی او با درک محضر امام صادق علیه السلام که در سال ۱۴۸ هجری به شهادت رسیدند سازگار نیستبر خلاف آنچه غالب مآخذ صوفیه در این باره ذکر کرده‌اند.

با این همه آنچه از تعلیم و عرفان او باقی مانده است به هیچ وجه ناقص و مبهم نیست مأخذ عمده احوال او عبارتست از کتاب «النور من کلمات ابی الطیفور» تالیف «ابوالفضل محمد بن علی سهلکی صوفی» که از خلفاء بایزید بود و بیشتر روایات را به چند واسطه از خویشان و نزدیکان شیخ نقل می‌کند.

بایزید ظاهرا امی بوده و چیزی ننوشته و کتابی تالیف نکرده و بعبارت بهتر روایت روشنی در باب اشتغال به علم او در دست نیست می‌گویند وقتی یک تن از علماء بر کلام بایزید اعتراض کرد که این سخن با «علم» موافق نیست شیخ پرسید آیا تو بر کل علم دست یافته‌یی؟گفت نه شیخ گفت این سخن ما تعلق به آن پاره از علم دارد که به تو نرسیده است.

زهد شیخ و عشقی که وی به خدا و دین نشان می‌داد تأثیر جالبی در محیط زندگی او (بسطام که در روزگار او هنوز تعداد مجوس در آن بسیار بود) نموده است. عامه را از مسلمان و نامسلمان درباره وی به اعجاب و تحسین وا می‌داشت.

بایزید بر خلاف بسیاری از مشایخ دیگر چندان اهل مسافرت و سیاحت نبود وقتی کسی به او گفت که مریدان از سیاحت و طلب نمی‌آسایند بایزید جواب داد که یار من مقیم است نه مسافر و من با او مقیم هستم و مسافرت نمی‌کنم.

می‌گویند وقتی احمد خضرویه نزد وی آمد شیخ گفتش: چند سیاحت کنی؟گفت: آب چون در یک مکان بماند بوی گیرد. بایزید جواب داد: دریا باش تا بوی نگیری.

با این حال بایزید با مشایخ معروف عصر ارتباط مراوده و مکاتبه داشت از جمله با «ابو تراب نخیشی» (وفات ۲۴۶). «ذوالنون مصری»، «یحیی بن معاذ» (وفات ۲۵۸).

زندگی بایزید در بسطام غالبا در خلوت و انزوا می‌گذشت و مراوده و مراسله او با دیگران محدود بود.
از مجموع روایات پیداست که به حدود شریعت مقید بوده است و در این باب تاکید و اصرار داشته است. از قول وی نقل می‌کنند که گفت اگر کسی را دیدید که به کرامات در هوا می‌پرد بدو فریفته نشوید تا نخست دریابید در امر و نهی و حفظ حدود شریعت او را چگونه توانید یافت. یک بار از وی پرسیدند بدین پایه معرفت چگونه رسیدی؟ گفت به شکم گرسنه و بدن برهنه.
طریقه او: بنای کارش بیشتر بر مراقبت نفس بود و توجه چندانی به ارشاد خلق و رد و قبول آنها نداشت. حتی اصراری که در دور کردن خلق از خویش داشت تا حدی رنگ طریقه اهل ملامت دارد.

ب) کرامیان

کرامیان پیروان محمد بن کرام می‌باشند.
محمد بن کرام از زرنج سیستان برخاست یک چند در خراسان به علم پرداخت چندی نیز در مکه مجاورت گزید چون به نیشابور باز آمد یک چند به امر طاهر بن عبدالله توقیف شد. چون رهایی یافت به قصد جهاد عزیمت شام کرد اما در بازگشت دوباره به مدت هشت سال در زندان بود وقتی محمد بن طاهر آزادش کرد عزیمت فلسطین نمود. در آنجا یک چند به وعظ و تعلیم پرداخت اما چهار سال بعد در ماه صفر ۲۵۵ در اورشلیم وفات یافت و نزدیک دروازه اریحا به خاک رفت پیروان وی که عادت به اعتکاف در زوایا داشتند و بر سر قبر وی زاویه‌یی بنا کردند بنام «خانقاه». این خانقاه مرکز نشر تعالیم کرامیان شد و بدینگونه کرامیان بین مدرسه و خانقاه جمع کردند و در ایجاد مدرسه و تشویق خانقاه نشینی تاثیر قابل ملاحظه داشته‌اند.
نکته عمده تعلیم ابن کرام عبارت بود از زهد و اجتناب از ناروا. از جمله تعالیم کرامیان که حاکی از روح تصوف بود اصرار آنها بود در توکل چنانکه کسب و جهد را انکار می‌کردند و در تقریر رای خویش استناد به احوال اصحاب صفه داشته‌اند و اینکه پیامبر آنها را بجهت ترک کسب و کار ملامت نکرد.
در بین متصوفه عصر «یحیی بن معاذ رازی (وفات ۲۵۸) و براهیم خواص (وفات ۲۹۱) ظاهرا منسوب به طریقه کرامی هستند.

ج) حکیمیان

حکیمیان منسوبند به حکیم ترمذی، حکیم ترمذی، «ابو عبد الله محمد بن علی بن حسین» نام داشت. او در خراسان بدنیا آمد و بیشتر عمر خویش را همانجا گذرانید و در همانجا نیز وفات یافت، مدت عمر او را هشتاد یا نود سال گفته‌اند و سال وفات او حوالی سال ۲۹۶ بیشتر قبول کردنی است.
او یک صوفی متفکر و یک عارف محدث است یعنی از فلسفه و فکر یونانی متاثر بوده در عین حال خود را بیشتر اهل حدیث نشان می‌دهد.
وی از کودکی شوق عجیبی به تعلم داشت چنانکه اشتغال به درس و مطالعه حتی جای بازی و تفریح سنین طفلی وی را گرفت.
در حدود بیست و هفت سالگی شوق زیارت مکه در دلش راه یافت به عراق رفت و سپس از طریق بصره به مکه رفت و دعایی که در کعبه کرد این بود که خداوند وی را به راه زهد و صلاح دارد و حفظ قرآن را روزی وی سازد در بازگشت قرآن را در طی راه حفظ کرد و چون به ترمذ رسید آن را تمام کرد.

در بازگشت به ترمذ علاقه به خلوت و عزلت و انزوا در وجود وی فزونی یافت و غالبا در ویرانه‌ها و گورستانهای بیرون شهر انزوا می‌جست

دو حادثه عمده در زندگی او

الف) اخراج از ترمذ به بلخ: این اخراج بدنبال غوغایی بود که سبب بعضی مقالات خاص او در باب ولایت که اولیاء را برتر از انبیاء می‌شمرد ایجاد شده بود هر چند بعضی می‌گویند این اتهامی بیش نبوده و در واقع خطایی در فهم کلام وی بوده است.

حادثه دوم مسافرت وی به نیشابور است علت اهمیت این مسئله انتقاد حکیم ترمذی بود با «ملامتیان» که در آنجا شهرت و فعالیت داشتند.

وی می‌گوید مراقبت نفس و اجتناب از شرور آن که اساس طریقه ملامتیه است خود حجابی است در راه اشتغال به حق و خاطر نشان می‌کند که مصائب انسان همه از نفس نیست از قلب است که از حق باز می‌ماند.

نظرات وی در باب اطوار و احوال قلب جالب است و تا حدی اساس آراء و تعالیم صوفیه بعد از وی شده است. بموجب تقریر وی صدر و قلب و فؤاد و لب درون یکدیگر منظور هستند چنانکه صدر در ظاهر است قلب درون آنست فؤاد درون قلب لب درون فؤاد. صدر معدن نور اسلام است قلب معدن نور ایمان فؤاد معدن نور معرفت و لب نور توحید را در بر دارد.

حکیم ترمذی در سالهای دراز خلوت و انزوا فرصت خوبی برای مطالعه و تالیف یافت بالغ بر ۱۲۶ اثر به او منسوب است که بسیاری از آنها از بین رفته است قریب شصت رساله از او باقی است و تعدادی نیز تاکنون چاپ شده است مندرجات این رسالات مختلف و گوناگون است و مشتمل بر تفسیر، کلام، حدیث، فقه و تصوف است.

بعضی از آثار او: ۱نوادر الاصول ۲ختم الولایه ۳رساله بیان الفرق بین الصدر و القلب و الفؤاد ۴عرش الموحدین ۵الریاضه و ادب النفس ۶حقیقه الادمیهٔ ۷مسائل التعبیر ۸العقل و الهوی ۹علل العبودیه ۱۰الاکیاس و المغترین ۱۱درالمکنون فی اساله ما کان و ما یکون ۱۲عذاب القبر ۱۳التوحید.

د) سیاریان

معرفی

سیاریان پیروان ابو العباس سیاری می‌باشند.

نام ابو العباس، قاسم بن ابی القاسم بن عبدالله بن المهدی است و به نام جد مادرش احمد بن سیار «سیاری» خوانده می‌شد.

وی فقیه و محدث بود و در مرو وی را امام همه علوم می‌دانستند. اساس طریقت او مبنی بر جمع و تفرقه بوده، مراد از جمع ظاهرا مشاهدت بوده و مراد از تفرقه مجاهدت.

وقتی از وی پرسیدند مرید به چه ریاضت کند؟گفت: «به صبر کردن بر امرهای شرع و باز ایستادن از مناهی و صحبت با صالحان».

در بعضی سخنان منسوب به او فکر جبر غلبه دارد. یک جا از وی نقل می‌کنند که گفت: «انسان چگونه می‌تواند ترک گناه کند در حالیکه آن گناه در لوح نوشته شده است».

ابوالعباس سیاری در ۳۴۲ ه وفات یافت.

ابو الحسن خرقانی

نـام کامـل او «علی بن احمـد» و یـا «علی بن جعفر» است که در دهم محرم سـنه ۴۲۵ ه. اواخر حکومت سـلطان محمود غزنوی وفات یافت.

او در آغـاز، زنـدگی روسـتایی داشت؛ و هیزم کشـی و یا خربنـدگی (چاروداری) می‌کرد طریقت او قبض و حزن بوده گرچه خالی از مباسطت هم نبوده است، و در رعایت شریعت دقت و وسواس داشت.

وی از رقص و سـماع اجتنـاب می‌نمود، یک بار از وی در باب رقص پرسـیدند گفت: «رقص کار کسـی است که پای بر زمین زند تاثری بیند و آستینی بر هوا اندازد تا عرش بیند و هر چه جز این باشد آب بایزید و جنید و شبلی برده باشد.»

خرقانی از بایزیـد با تحسـین و علاقه یاد می‌کرد، و در واقع خرقان که مولد و منشأ او بود قریه‌ی در جبال بسـطام یعنی با بایزید هم ولایتی بوده است. و بنابر افسانه‌های صوفیه بایزید به ظهور ابوالحسن خرقانی بشارت داده بوده است.

ابو سعید ابی الخیر

او ابو سعید فضل الله بن ابی الخیر معروف به بو سعید مهنه و پیر میهنه است.

ولادت او در محرم ۳۵۷ و وفاتش در چهارم شعبان ۴۴۰ در مهینه بین ابیورد و سـرخس واقع شد و مدت عمر او هزار ماه تمام یعنی هشتاد و سه سال و چهار ماه، بوده است.

جلوه‌یی ملایم از یک نوع فکر وحدت و فنا در اقوالش هست

درویشـی از او سؤال کرد، او را کجـا طلبیم؟ گفت: «کجاش جستی که نیافتی؟ و می‌گفت: «صوفی واقعی بایـد جز حق به هیچ چیز ننگرد و مخصوصا خویشتن بینی و خودی خود را در آب اندازد».

می گویند وقتی در یک مجلس معرف از وی پرسید که او را به چه نام باید خواند؛ جوابش این بود: «هیچ کس بن هیچ کس»

از خود شـیخ نه دیوان شـعری مانده و نه کتابی به نثر، ظاهرا وی تصوف را زیستنی و تجربه کردنی می‌دانسته است نه گفتنی و وصف کردنی و به یک تن از مریدانش گفت: «حکایت نویس مباش چنان باش که از تو حکایت نویسند».

از مشایخ او «ابوالقاسم بشر یاسین (وفات ۳۸۰)، و «لقمان سرخسی»، «شیخ ابوالعباس قصاب آملی» می‌باشند.

شرح مقامات و کرامات وی در دو کتاب «اسـرار التوحید فی مقامات ابی سـعید» و «حالات و سخنان شیخ ابی سعید» که توسط اصفادش نوشته شده، آمده است.

ابو القاسم قشیری

«ابوالقـاسم عبـدالکریم بن هـوازن بن عبـدالملک بن طلحه بن محمـد» در ربیـع الاـول ۳۷۶ در نـاحیه اسـتوا (در حـدود قوچان کنونی) به دنیا آمـد؛ خانواده وی از اعراب بنی قشـیر بودنـد که در آن زمان در خراسان املاک و مکنت داشـتند. ابوالقاسم در سن کودکی پدر را از دست داد.

بعد از پدر به علم حساب پرداخت تا دیه خود را از خراج مصون دارد و لذا به نیشابور آمد به حدیث و فقه و تفسیر و کلام هم رغبت یافت و نزد مشایخی مثل «حاکم نیشابوری» و «ابن فورک اصـفهانی» به تعلم شـریعت پرداخت، قشیری در فن سواری و استعمال اسلحه نیز در روزگار خویش یگانه بود.

قشیری از همـان اول ورود به نیشـابور مجـذوب «ابو علی دقـاق» شـد؛ و اتصـال باطنی با ابو علی سـرانجام به قرابت ظاهری نیز پیوست و شـیخ دختر خود فاطمه دقاقیه را که بعدها ام البنین نیز خوانده می‌شد به وی تزویج کرد. قشـیری بعد از ابو علی دقاق

به ابو عبدالرحمن سلمی پیوست.
تصوف وی نمونه‌ای است از یک تصوف محتاط و معتدل، منطبق با شریعت و دور از دعوی و ناموس معمول مشایخ در باب ظواهر شریعت قشیری همه جا تاکید می‌کند که رعایت آنها ضروریست و بی مراعات آنها سالک در طریقت بجایی نمی‌رسد.
مجالس وعظ او در نیشابور شهرت بسیار یافت در تأثیر بیانش گفته‌اند که سنگ را می‌گداخت و ابلیس را به راه می‌آورد.
امام قشیری گذشته از مجلس وعظ به تالیف کتب پرداخت از آن جمله ۱ «لطائف الاشارات» که تفسیر قرآن بر مذاق صوفیه است. ۲ «ترتیب السلوک» ۳ «نحو القلوب» که در آن قواعد نحو را با بیانی ابتکاری و عارفانه بر احوال قلوب منطبق می‌کند.
۴اثر عمده او «الرساله القشیریه» است که در سنه ۴۳۸ تمام کرده است.
امام قشیری در ۴۶۵ وفات یافت او را در نیشابور در کنار پدر زن و استادش ابو علی دقاق بخاک سپردند.

ابو نصر سراج

ابو نصر «عبدالله بن علی بن محمد بن یحیی» نام داشت و او را طاوس الفقراء می‌خواندند.
ابو نصر در خانواده‌ای که اهل زهد بودند به دنیا آمد و گویند پدرش و حتی به یک روایت خود وی در حال نماز وفات یافت. وی گذشته از تصوف و زهد به علم و شریعت نیز توجه خاص داشت و فقیه مشایخ محسوب می‌شد.
ابو نصر ظاهرا اهل ارشاد و دستگیری هم نبوده است و اوقاتش را بیشتر در سیاحت و یا عزلت می‌گذرانیده است.
مهمترین اثر او کتاب «اللمع» است مرادش در این تصنیف عبارت بود از آنکه نشان دهد تصوف با سنت و قرآن مغایرتی ندارد و صوفیه در واقع سیرت پیغمبر و صحابه را پیروی می‌کنند.
وفاتش در ماه رجب ۳۷۸ روی داد و در طوس دفن شد.

ابوبکر محمد بن ابراهیم بخاری کلابادی

کلاباد، محله‌ای از بخار است.
شهرت عمده او به جهت تالیف کتاب «التعرف لمذهب التصوف» است.
کتاب التعرف وی حاکی از دقت و احاطه مصنف است در علم شریعت و طریقت. و به آن قصد تالیف شد تا توافق عقاید صوفیه را با آراء اهل سنت نشان دهد.
این کتاب مکرر به عربی و فارسی شرح شده است از آن جمله شرح خواجه عبدالله انصاری.
اهمیت این کتاب در دفاع از تصوف به قدری است که گفتند: «لولا التعرف لبطل التصوف».
کلابادی در سال ۳۸۵ وفات یافت.

ابو عبد الرحمن سلمی

ابو عبدالرحمن «محمد بن الحسین بن محمد بن موسی بن خالد بن سالم ازدی» معروف به سلمی در ۱۰ جمادی الاخر، سال ۳۲۵ در نیشابور بدنیا آمد.
پدرش به جهت طریقه تصوف دیار خویش را ترک کرد و در مکه مجاورت گزید و تربیت کودک به عهده جد مادریش «ابو عمرو اسمعیل بن نجید سلمی» افتاد و از همین جا بود که نسبت وی «سلمی» شد.

از احوال وی برمی‌آید از مادرش ارث قابل ملاحظه‌ای یافت و نیز مسافرتهای بسیار کرد.
در واقع کـار عمـده او جمع اخبـار صوفیه بوده است و تنها به جمع روایات مربوط به آنها نیز اکتفا ننموده اشارات و اقوال آنان را نیز تقریر لطیف کرد.
سی مجلـد کتـاب منسـوب بـه اوست از آن جمله ۱طبقـات الصوفیه ۲تاریـخ الصوفیه ۳حقایق التفسیر ۴رساله الملامتیه ۵کتاب الفتوة ۶آداب الصوفیه سلوك العارفین.
ابو عبدالرحمن در سوم شعبان سنه ۴۱۲ در نیشابور وفات یافت و در خانقاه خویش دفن شد.

هجویری

ابوالحسن «علی بن عثمـان بن علی الغزنوی الجلاـبی الهجویری» که اهل غزنه بوده است شـهرت عمـده‌اش بجهت تالیف کتاب «کشف المحجوب» است این کتـاب تـا حـدی به شـیوه رسـاله قشـیریه تالیف شـده است و گذشـته از احوال مشایـخ، در عقاید صوفیه نیز بحث می‌کنـد مهمترین بحث کتـاب وی بحثی است که دربـاره فرقه‌هـایی از صوفیه می‌کنـد که در زمـان وی وجود داشته‌اند.
ولادت وی می‌بایست در اوایل قرن پنجم باشـد. تاریـخ وفاتش ۴۵۶ یا ۴۶۴ است و مزارش در لاهور هم اکنون با نام حضـرت «داتا گنج بخش» زیارتگاه عام محسوبست.

خواجه عبد الله انصاری

خـواجه عبـدالله انصـاری که پـدرش ابو منصور محمـد نـام داشت و خود وی به ابو اسـمعیل معروف بود نسب خویش را به ابو ایوب انصاری از صحابه رسول می‌رسانید. وی در دوم شعبان ۳۹۶ و به قولی ۳۹۵ به دنیا آمد.
این پیر هرات با وجود درد و سوز صوفیانه‌یی که در کلام او هست خشونت و صـلابت یك شـیخ الاسـلام حنبلی هم هرگز در وجودش فروکش نکرد.
گذشته از حفظ قرآن به حدیث رغبت مخصوص داشت به علاوه شعر بسیار حفظ می‌کرد و خود نیز شعر می‌گفت.
تدریس وی بیشتر عبارت بود از تفسیر قرآن، و این کار تا پایان عمر شغل عمده او بود.
از قول وی نقل می‌کنند که در تقریر تفسیر خویش به یکصد و هفت تفسیر رجوع کرده‌ام.
این تفسـیر دقیق و طولانی تحریر نبود تقریر بود. از این روست که میراث تفسـیر وی را باید مخصوصا در کشف الاسرار میبدی جست. مجالس تفسیر او در واقع درس معرفت و درس ذوق و حال بود.
شهرت بیشـتر شـیخ به سبب «مناجـات نـامه» اوست که به نـثر مسـجع و روان فارسـی است. مهمترین اثر وی در تصوف کتـاب «منـازل السـائرین» است که شـیخ در ضـمن آن منازل صـدگانه‌یی که صوفی در طی مقامات خویش می‌بایست بسـر آورد بیان می‌کند برای این کتاب شروح متعددی نوشتند از جمله شرح عبد الرزاق کاشانی (م ۷۵۱).
اثر دیگر او کتـاب «الاـربعین فی الصـفات» یـا الاـربعین فی دلائل التوحیـد» است این رساله جنبه تجسـیم تفکر کلامی او را که اعتقاد به مذهب امام حنبل نیز مقتضـی آن هست نشان می‌دهد. از رساله «محبت نامه» هم که در تفسیر بسیاری از الفاظ صوفیه است فواید جالبی بدست می‌آید.
وی گذشـته از متکلمان با فلاسـفه هم مبارزه می‌کرد و آندو را اهل بدعت می‌شـمرد. و رساله‌ای بنام «ذم الکلام» تالیف نموده

است.
مشایخ او: ۱ «قاضی ابو منظور ازدی (م ۴۱۰) که استاد وی در حدیث بود.
۲یحیی بن عمار شیبانی ۳ابو اسماعیل احمد بن محمد بن حمزه.
می گویند: شیخ ابوالحسن خرقانی و شیخ ابو سعید ابو الخیر را نیز دیدار کرده است.
وی در ذی حجه ۴۸۱ در هرات زندگی دنیا را وداع گفت.

احمد جام

شیخ جام که به عنوان پیر جام و ژنده پیل و شیخ الاسلام نیز مشهور است «ابو نصر احمد» نام داشت در محرم سنه ۴۴۰ در قریه نامق ترشیز ولادت یافت.
(البته معلوم است که این غیر عبدالرحمن جامی مؤلف نفحات الانس و متوفای ۸۹۸ است)
چنانکه خودش می گوید تا بیست و دو سالگی عمر در بطالت گذراند و حتی از میخوارگی نیز برکنار نماند. در همین دوران بود که توبه کرد و در عزلت و انزوا به عبادت و کسب علم و شریعت پرداخت.
تعلیم او مبتنی بر حفظ شریعت بود و در امر به معروف و نهی از منکر فوق العاده سختگیر بوده است. از عبارات اوست که: «در کار شریعت چنان باش که برای هر نفس و هر قدم خویش حجتی شرعی بتوانی بیابی»
و در یک مکتوب به سلطان سنجر می‌نویسد که: «نشان دوستان حق، نه کرامات و خوارق عادت است؛ بلکه دوری از شهوت و پیروی از حق است، و کیمیای صوفیه عبارتست از توحید، توکل، اخلاص و قناعت»
شیخ در محرم سنه ۵۳۶ در سن نود و شش سالگی در بازگشت از سفر حج چشم از جهان بست و محل قبر او که زیارتگاه معتقدانش گشت و به نام وی «تربت شیخ جام» خوانده شد.
آثار او عبارتند از: ۱مفتاح النجات ۲انیس التائبین ۳سراج السائرین ۴روضه المذنبین ۵بحار الحقیقهٔ ۶کنوز الحکمه

امام محمد غزالی

«ابو حامد محمد بن محمد غزالی» در سنه ۴۵۰ در طابران طوس به دنیا آمد. و هنوز طفل بود که پدرش محمد غزال درگذشت و او را با برادر بزرگترش، احمد، یتیم گذاشت.
سرپرستی دو کودک با مختصر اندوخته پدرشان به یک دوست صوفی واگذار شد اما تمام شدن این اندوخته که احتمالاً در دنبال یک قحطی و سختی تمام روی داد ابو حامد و برادرش را واداشت تا به اشارت صوفی سرپرست خویش به مدرسه پناه جویند، در مدرسه ابو حامد نزد ابو علی احمد الراذکانی مقدمات فقه شافعی آموخت چندی بعد به جرجان نزد فقیه شافعی از خاندان معروف اسماعیلی به تلمذ پرداخت. در بازگشت به طوس در راه گرفتار دزدان شد و تعلیقه (که تقریر درسهای استادش بود) را از آنها به التماس و تضرع باز ستاند.
چندی بعد به نیشابور رفت و نزد «ابو المعالی امام الحرمین جوینی» به تلمذ اشتغال جست و با ابو علی فارمدی صوفی معروف، و حکیم عمر خیام منجم و فیلسوف پرآوازه عصر آشنایی یافت در سال ۴۸۴ از طرف نظام الملک با لقب زین الدین و شرف الائمه به عنوان مدرس مدرسه نظامیه بغداد انتخاب شد.
سپس در سال ۴۸۸ به دنبال یک بحران روحی و جسمانی که شش ماه طول کشید غزالی بغداد و نظامیه را به بهانه حج با لباس

صوفیه ترک کرد و مدت دو سال در سیر و سیاحت و سر آوردن چله و اعتکاف در شام و بیت المقدس و مکه بسر می‌برده است. و سپس راهی «وطن» خود خراسان می‌شود.
او در کتاب «المنقذ من الضلال» سلوک فکری و روحانی خود از کلام و فلسفه تا تصوف را شرح می‌دهد.
زندگی او در سالهای آخر عمر در بین مدرسه و خانقاه طوس صرف تدریس طالبان علم و مجالست با صوفیه و ارباب قلوب می‌شد قسمت عمده اوقاتش مصروف عبادت و تفکر بود.
و این تحول قاطعی بود که وی را از یک فقیه متکلم مجادله جوی به یک عارف انزوا جوی وارسته تبدیل کرد اثر عمده امام غزالی کتاب «احیاء علوم الدین» است که مفصلترین اثر او نیز هست. در این کتاب نویسنده معارف صوفیه را احیاء می‌کند و با پیوند بین طریقت و شریعت هم شریعت را قدرت و عمقی بیشتر می‌دهد و هم طریقت را رواج و مقبولیت می‌بخشد. احیاء العلوم مشتمل بر چهار ربع، و هر ربع هم مشتمل بر ده کتاب است مجموعا می‌شود چهل کتاب ربع اول در عبادات است، ربع دوم در عبادات، ربع سوم در مهلکات و ربع چهارم در منجیات است.
آنچه از «احیاء» باید انتظار داشت توجه به اعمال قلوب است اگر در باب عبادات و عادات هم بحث می‌کند تنها جنبه ظاهری آنها مورد نظر نیست معنی و روح آنها مطرح است.
و احیاء العلوم نوعی کتاب اخلاق و تربیت است.
و تصوف او جمع و تلفیقی بود بین شریعت و طریقت.
گرایش او به طریقه صوفیه مانع از آن نبود که گاهی بر متصوفه عصر انتقاد کند. چنانکه در احیاء العلوم کسانی از متصوفه را که از کسب و کار دست می‌دارند و از خلق صدقه می‌گیرند به سختی انتقاد می‌کند و آنها را به ریاکاری و شهرت طلبی و تکدی منسوب می‌دارد و صوفیه راستین که وی آنها را عارف هم می‌خواند نزد وی عبارتند از کسانی که از ریا و فریب در امانند و دائما توجه به خدا دارند نه به خویش».
غزالی با آنکه خود مخالف فلسفه است و بر مثل فارابی و ابن سینا طعن می‌زند ولی از تاثیر طرز استدلال حکما خالی نیست حتی کتاب احیاء او هم از صبغه تفکر و شیوه مشایی متاثر به نظر می‌رسد.
و نیز کتابهایی که در اواخر عمرش تالیف نموده با وجود گرایش به تصوف، شیوه استدلال منطقی و برهانی او همچنان باقی است.
البته انتقادهای زیادی برای غزالی و آثار او شده است.

شیخ احمد غزالی

شیخ احمد که کنیه‌اش ابو الفتوح بود و مجد الدین لقب داشت، عالم و فقیهی بود با تمایلات صوفیانه. در فقه آن مایه را داشت که بتواند به عنوان نائب برادر امام غزالی در تدریس نظامیه بغداد انتخاب شود.
در هر حال شیخ احمد در عالم تصوف شهرت و اهمیت بیشتری از برادر خود امام محمد غزالی یافت حتی در نزد عوام صوفیه پاره‌ای کرامات هم بدو منسوب شد تا مرتبت او را در عالم عرفان برتر از مرتبت برادرش امام غزالی نشان دهند.
در سخنان شیخ احمد پاره نکته‌ها هم هست که رنگ تعالیم حلاج دارد. و از آنجمله کلماتی در تقدیس ابلیس دارند که شاید دستاویزی باشد برای توجیه فرقه یزیدیه باشد.
می‌گویند «عدی بن مسافر» که ظاهرا موسس فرقه یزیدیه است و نسبش به بنی امیه می‌رسد با شیخ احمد هم ارتباط داشته

است.
در باب سماع و رقص می‌گفت آنچه حرام است ملاهی و فسق و فجور است که در قرآن به «لهو الحدیث» تعبیر شده است، نه مطلق شعر و آواز.
از شاگردان شیخ احمد، عین القضات همدانی است.
آثار شیخ احمد:
۱ سواغ العشاق
۲ بوارق الاسماع
شیخ احمد در سنه ۵۲۰ در قزوین وفات یافت و هم در آنجا مدفون شد.

مکتب بغداد

معرفی

تصوف جوشان اوایل عهد عباسی در دوره «سری سقطی» و «جنید» و «حلاج» در بغداد به اوج خود رسید و با وفات شبلی تقریبا در آنجا پایان یافت.
منبع اصلی این نهضت را باید در تعلیم «معروف کرخی» جست اما قبل از «معروف» و در زمان او هم تعداد قابل ملاحظه‌ای صوفیه در بغداد سکونت یا تردد داشتند که بطور اجمال ذکر می‌شوند.

۱ ابو هاشم کوفی

اولین فردی که عنوان «صوفی» بر او اطلاق گردید. ص ۱۱۱

۲ سفیان ثوری

(وفات ۱۶۱) معاصر ابو هاشم کوفی. با آنکه در بعضی روایات شیعه از وی قدح کرده‌اند در بعضی مآخذ دیگر وی را از اصحاب امام جعفر صادق علیه السلام خوانده‌اند

۳ عبدالله بن مبارک

وی هر چند اهل «مرو» بود اما غالب عمرش در مکه و بغداد گذشت، او در عین اشتغال به علم (فقه و حدیث) از زهاد عصر بود. در سنه ۱۸۱ در هیت بین عراق و شام وفات یافت. ص ۱۱۲

۴ فضیل بن عیاض

وی نیز از خراسان برخاست و در جوانی یکچند راهزنی می‌کرد و سپس توبه نمود. و در کوفه به تعلم حدیث و علم دین پرداخت.

تاثیر اندرز او در خلیفه باعث شد که نزد صوفیه بغداد محبوب گردد.
می گویند به عزلت علاقه داشت و خوف و قبض بر وی غلبه داشت.
و در سنه ۱۸۷ در مکه درگذشت. ص ۱۱۲

۵ فتح موصلی

(وفات ۲۲۰) وی فتح بن سعید نام داشت و از اقران بشرفی و سری سقطی بود. ص ۱۱۲

۶ بشر حافی

بشر در بدایت حال، اهل لهو و خمر هم بود اما از آن کار توبه کرد و بعد از آن در همه عمر شوریده‌وار می‌زیست.
عنوان حـافی (پـابرهنه) بجهت مجاهـده وی در ترک فضول، و در رعایت ادب در برخورد با بساط حق (زمین) بوده است. ص ۱۱۳

۷ معروف کرخی

او «ابو محفوظ معروف بن فیروزان» نام داشت و از کرخ بود.
مکتب تصوف بغداد و همچنین اکثر سلاسل صوفیه منسوب به اویند.
پدر و مادرش نصرانی بودند، ولی می گویند خود او به دست امام علی بن موسی الرضا علیه السلام اسلام آورده است، و بعدها از اصحاب امام و حتی دربان آن حضرت بوده است.
البته در مآخذ شیعه به ملاقات او با حضرت رضا (ع) اشارتی نیست هر چند از نظر تاریخی اشکالی ندارد.
از تربیت یافتگان او «سری سقطی» است.
وفات معروف در سنه ۲۰۰ یا ۲۰۱ بوده است ص ۱۱۳ و ۱۱۴

۸ سری سقطی

سری سقطی: (۲)
او شاگرد معروف کرخی، و دایی و اسـتاد «جنیـد» بوده است. مکتب بغداد در واقع به وسـیله او تأسـیس شد؛ در تصوف شـیوه اعتدال را رعایت می کرد و در تبعیت از سنت و شریعت اصراری تمام داشت، و به نظر او اگر آنچه از روی کشف برای صوفی حاصل می‌آید مبتنی بر تجویر و تأیید شریعت نباشد بیفایده است. ص ۱۱۶ و ۱۱۷

۹ حارث محاسبی

ابو عبـدالله حارث بن اسد محاسبی. در سـنه ۱۶۵ در بصـره متولـد شد، از زهاد و مشایخ آن عصـر بود، شاهکار عمده او تالیف کتـاب «الرعایـۀ» اسـت، کـه هـدفش نشـان دادن طریقه درست زنـدگی دینی است او نفس را مـایه غرور می‌دانـد و محاسـبه و مراقبت از اصول نفس را بـاعث نجـات و ظـاهرا نـام «محاسبی» هم بجهت تاکیـد وی در امر محاسـبه نفس بر او گذاشـته شـده است.

وی در ۲۴۳ هجری وفات یافت.

۱۰ جنید بغدادی

«ابوالقاسم جنید بن محمد بن جنید خراز قواریری» هر چند در بغداد نشو و نما یافت اصلش از نهاوند بود. در حدود ۲۲۰ هجری بدنیا آمد.

او «شیخ بزرگ» مکتب بغداد بود. عصر او را دوره طلایی تصوف تلقی می‌کردند کسی که کوشید از تصوف یک نوع علم در کنار سایر علوم، درست کند، جنید بوده است او بین علم و حال جمع کرده بود، حال وی تجربه عرفانی بود لیکن عاری از شطح و طامات و علم وی فقه بود. از وی نقل است که گفت: «ما تصوف را از جوع و ترک دنیا یافته‌ایم» جنید خراز فروشنده ابریشم خام بود؛ معهذا در بازار چندان با خلق ارتباطی نداشت. مکتب جنید مبتنی بر توحید و معرفت بود. تصوف او حقا فقیهانه بود و امتیاز او اصرار در مساله صحو است. قول «بلی» که در قرآن (۷/۱۷) در بیان میثاق بدان اشارت می‌رود در نزد جنید مبنای عشقی است که انسان را به خدا مربوط می‌کند؛ و از اینجاست که عشق در تعلیم وی جدای از عبودیت نیست. عاشق یک عبد است که تکلیف عبادت خویش را به جا می‌آورد. و حق را در قلب خویش مشاهده می‌کند.

عالی‌ترین مراحل سلوک در نزد وی مرحله «صحو» است یعنی عارف در عین اینکه با حق است برای ارشاد و دستگیری در میان خلق حضور دارد.

مشایخ جنید:

۱ سری سقطی ۲حارث محاسبی ۳محمد القصاب (متوفی ۲۷۵ هجری) ۴یحیی بن معاذ رازی

وفات جنید در ۲۹۷ هجری روی داد. قبرش در شونیزیه بغداد هنوز زیارتگاه صوفیه است. خلاصه‌ی از ص ۱۱۵ تا ۱۲۱

۱۱ جریری

کنیه‌اش ابو محمد و نامش، «احمد بن محمد بن الحسین» بوده است و به سبب تبحر علمی و ارتباط دائم با جنید، بعد از مرگ استاد جانشین وی شد او نیز مثل استاد به رعایت شریعت اهمیت خاصی می‌داد.

در رعایت آداب به قدری پایبند بود که گفته: «نزدیک بیست سالست تا اندر خلوت پای دراز نکرده‌ام زیرا که آن اولیتر دیدم که با خدای ادب نگاهدارم.

وی در حدود سنه ۳۱۱ وفات یافت. ص ۱۲۲

۱۲ رویم بن احمد

کنیه او ابو محمد و ابوبکر، بوده است.

رویم از علم تفسیر نصیبی وافر داشت و در مذهب ظاهری فقیه الفقهاء بود او صاحب منصب قضا هم بوده جنید درباره او گفته: «ما فارغ مشغولیم و او مشغول فارغ». ص ۱۲۳

وفاتش در ۳۰۳ روی داد.

۱۳ابو سعید خراز

او را «لسان تصوف» و اول کسی که در علوم فناء و بقاء سخن گفت دانسته‌اند.
در نظر او فنا آنست که، در سالک همه مرادات از بین برود، و بقاء آنست که همه مرادات وی منحصر شود به خواست و مراد حق. وی علاوه بر جنید از ذو النون مصری هم بهره برده است. وی در سال ۲۸۶ از دنیا رفته است.

۱۴ابوالحسین نوری

نام او، احمد بن محمد بن عبدالله و کنیه‌اش ابوالحسین است اصل وی از «بغ شور» بین مرو و هرات بود ولی در بغداد نشو و نما یافت. وی از شاگردان سر سقطی و یاران جنید بوده است.
از ویژگیهای او استغراق در قبض و اندوه هست. وی را می‌توان از کسانی دانست که درد و اندوه را از لوازم طریق سلوک می‌شمرده‌اند.
بیان قوی او در ماجرای تعقیب صوفیه و اتهاماتی که از جانب غلام خلیل بر آنها وارد شد بقدری مؤثر بود که در جلسه محاکمه، داوران را به گریه انداخت.
وفاتش در سنه ۲۹۵ هجری اتفاق افتاد.

۱۵ غلام خلیل (وفات ۲۷۵)

غلام خلیل (وفات ۲۷۵) وی در تصوف معتدل بود، و تالیفاتش که عبارت باشد از الانقطاع الی الله، الدعا، الصلوة، و المواعظ، این طرز فکر او نشان می‌دهد.
وی با بعضی از صوفیه که در مسائل صوفیه افراط می‌نمودند مخالف بود، غلام خلیل کار تعقیب صوفیه را به نزد خلیفه کشانید و به وی چنین فهماند که جنید، نوری، شبلی و دیگران زنادقه هستند.

۱۶ ابن یزدانیار

ابن یزدانیار، حسین بن علی نام داشت و مکنی به ابوبکر بود.
وی نیز به مخالفت با یاران جنید برخاست و با آنها به مبارزه پرداخت البته علت مخالفت او، بیباکی صوفیه بغداد بود در افشاء اسرار و الا خود او می گوید: صوفیان، سادات عالمند و من خود به محبت ایشان به خدای بزرگ تقرب می‌جویم.

مشاهیر دیگر

سهل تستری

ابو محمد سهل بن عبدالله تستری به سال ۲۰۳ در تستر (شوشتر) به دنیا آمد و در سال ۲۸۳ در بصره وفات یافت.
سهل نه فقط صوفی زاهد بلکه در عین حال سنی‌ای از هواخواهان طریقه اهل حدیث و از مخالفان معتزله به شمار می‌آید.
تعلیمات او بقدری متقن و منظم بود که «ابن سالم» با آنکه فقط جمع کننده جوابهای سهل بود در کلام مؤسس طریقیه سالمیه به شمار آمد.

اقوال او بوسیله ابن سالم تبیین و تنقیح شد و بعدها از طریق ابوطالب مکی (۳۸۰) مولف «قوت القلوب» ترویج شد.
سهل در تصوف به مالک بن دینار و معروف بن علی منسوب بود و در مکه به صحبت ذو النون مصری رسید. و چندی هم در عبادان (که زهاد در آنجا به عبادت می‌پرداختند) به عزلت و خلوت اشتغال جست. از شاگردان او حلاج است هر چند هنوز سهل زنده بود که حلاج وی را ترک کرد و به بغداد رفت.
عمرو مکی، (وفات ۲۹۶) از اقران جنید و ابو سعید خراز، و از مشایخ حلاج بود.

حلاج

نام وی «حسین بن منصور» و کنیه‌اش ابو عبدالله که به او ابو المغیث هم می‌گفتند زادگاه وی بنا بر مشهور بیضاء فارس بود.
زندگی حلاج بیشتر با افسانه‌ها آمیخته است و شخصیت او را در نوعی ابهام فرو برده که حتی تحقیقات عظیم و طولانی لویی ماسینیون هم نتوانسته است این ابهام را از چهره وی بزداید؛ و از اسباب عمده آن، زندگی توام با تواری و اختفای اوست.
لقب «حلاج» هم اشاره به شغل موروثی اوست که پنبه زنی می‌کرده است.
استادان وی عبارتند از: سهل تستری، عمرو المکی و جنید نهاوندی.
وی مدت ۲۰ سال در مجلس جنید تردد می‌کرد بعد ارتباط خود را قطع کرد و به شوشتر رفت (۲۸۴) ظاهرا علت این قطع رابطه، تندروی او در بحث صحو و سکر و یا دعوی انا الحق بوده است و صوفیه بغداد شاید بجهت اجتناب از گرفتاری در عواقب کار او با او مخالفت می‌کردند.
حلاج بعد از ترک بغداد به شوشتر، خراسان، فارس، مکه، هند و ترکستان مسافرت نمود و همه جا به وعظ و تبلیغ پرداخت و در نهایت زهد و مجاهدت می‌زیست. غالبا در حال شب‌زنده‌داری و ریاضت بود لباس ساده می‌پوشید و غذای مختصر می‌خورد.
نکته جالب در احوال او ارتباط مرموزیست که با عقاید امامیه و مسائل مربوط به وجود «مهدی (عج)» پیدا کرد. وی در دعوتهای خویش نوعی تصوف مربوط به فکر مهدویت را تبلیغ می‌کرد.
اسباب عمده جلب عامه در اطراف وی، یکی بیان شاعرانه آکنده از لطف و عمق؛ دیگر کارهای غریب او که به سحر و شعبده می‌ماند. و سوم طرز بیان شورانگیز و ابتداعی او بااین نحو که یکبار ناگهان در بازار ظاهر می‌شد و اشک می‌ریخت و فریاد می‌زد و بار دیگر ناگهان به خنده می‌پرداخت بانگ و فریاد بر می‌آورد و شعر می‌خواند. وی ترس و تشویش خود را عرضه قتل و عذاب می‌کرد. عده‌ای وی را یک مظهر الهی و مصلح و مهدی می‌دانستند.
عقاید او نه فقط متشرعه اهل سنت را بسختی از وی ناخرسند کرد شیعه امامیه را هم بشدت بر ضد وی تحریک کرد. و به سبب مخالفت فرق مختلف حقیقت احوال وی برای اکثر مردم مجهول و مکتوم ماند.
مقالات وی درباره حلول و اتحاد، سبب شد که محمد بن داود ظاهری به کفر و قتل او حکم کرد (۲۹۷). حلاج در (۲۹۸) بعد از توقیف بعضی از اتباع وی در شوش متواری شد ولی در (۳۰۱) محل اختفای او کشف و جهت محاکمه به بغداد آورده می‌شود فقها نیز به جهت اقوال او در باب عبادات و احکام که جنبه رخصت اباحه آمیزی داشت، او را محکوم نمودند. ولی خودش گناهش را در قول به «توحید» که فقها نمی‌توانستند درک کنند، می‌دانست.
خلاصه بعد از اولین جلسه محاکمه که در محضر علی بن عیسی وزیر معروف و اصرار حامد بن عباس تحقق یافت او را به

مدت ۸ سال جهت ادامه تحقیقات زندانی کردند در این ایام فقط «ابو العباس احمد بن سهل بن عطاء آدمی آملی» از او حمایت کرد که در این راه نیز جان خود را از دست داد (۳۰۹).

وقتی که حامد بن عباس به وزارت رسید جلسات محاکمه وی شروع شد. وی در این جلسات با بیان «کلمه شهادت» و انکار دعوی ربوبیت و مهدویت، هر گونه شبهه را دفع می‌کرد.

ولی از آنجائی که بازجوئی و محاکمه برای محکوم کردن متهم بوده است نه کشف حقیقت باز حقیقت حال حلاج معلوم نشد.

نهایت آنچه دستاویز بعضی فقهاء (قاضی ابو عمر وفات ۳۲۰) برای قتل حلاج شد مسئله تبدیل حج بود که اگر کسی نتواند حج کند، در خانه خویش محرابی درست کند و دور او طواف کند. ولی برای حامد بن عباس و یارانش سه نکته دستاویز بود:

۱ارتباط با قرامطه ۲دعوی ربوبیه ۳قول به عین الجمع.

در هر صورت با آنکه حلاج اعتقاد خود را به اسلام و مذهب اهل سنت با تأکید بیان می‌کرد ولی حکم قتل او به تأیید خلیفه رسید. (ذیقعده ۳۰۹).

شبلی

شبلی، «دلف بن جحدر» نام داشت در ۲۴۷ در سامره به دنیا آمد. اصل وی از ولایت اشروسنه خراسان بود. پدرش در دستگاه معتصم راه یافته بود خود وی هم ظاهرا به حکومت دماوند رسید.

فقیه و متکلم بود. در فقه مذهب مالکی داشت و در کلام بر طریقه حارث محاسبی بود. در بغداد به دست خیر نساج (ابو الحسن خیر بن عبدالله بغدادی متوفای ۳۲۲) توبه نمود. و به دماوند بازگشت و از یک یک خانه‌ها حلالیت می‌طلبید. دوباره به بغداد نزد جنید باز گشت، جنید در حق وی می‌گفت: «هر قوم را تاجی هست و تاج این قوم شبلی است».

شبلی گه گاه همان سخنان حلاج را می‌گفت، اما طرز بیان شاعرانه و حالت بی‌قید و جنون آمیز شبلی وی را عرضه سوء ظن قاضی و وزیر نمی‌کرد.

در ماجرای حلاج می‌گویند: وی را از بیمارستان (دیوانه‌خانه) برای تماشای دار زدن حلاج آوردند وی بر حلاج گل انداخت. خود وی می‌گفت: «من و حلاج یک اعتقاد داشتیم فقط جنون من مایه نجاتم شد».

خلاصه تصوف در بغداد در اثر تندروی‌های امثال حلاج و شبلی در قرن چهارم بسوی علم اهل ظاهر و زهد اهل حدیث بر گشت.

مرگ شبلی (ذی حجه ۳۳۴) در حقیقت مرگ تصوف مکتب بغداد بود.

عبد القادر جیلانی

شیخ عبد القادر در سنه ۴۷۰ یا ۴۷۱ در «نیف» نزدیک گیلان به دنیا آمد. نام کامل او «عبد القادر بن ابی صالح جنگی دوست» است.

درباره او به قدری افسانه‌های غریب نقل شده که شناخت سیمای واقعی او را دشوار ساخت؛ مثلا اینکه در دوران شیرخواری

در ماه رمضان شیر نمی‌خورد؛ و یا تحصیل در نزد خضر به مدت هفت سال.
بعضـی می گویند: او در دوران حیات خود بیشتر به واعظ مشـهور بود و فقط بعد از وفاتش بعضی‌ها خرقه تصوف خود را به او منسوب کردنـد و در اینکه مؤسـس سلسـله قادریه باشد جای تأمل است. حتی در صـحت نسب وی از طریق حسن مثنی به امام حسن مجتبی علیه السلام تردید نمودند.
از زنـدگی او تا حدود پنجاه سالگی اطلاعات دقیقی در دست نیست، و تقریبا از این تاریخ بود که حنابله برای مقابله با اشاعره به تأیید و تقویت او که از هم مذهبان آنها بود پرداختند؛ و بدین سبب عبد القادر شهرت و اهمیت پیدا نمود.
مریـدانش چنـدی بعـد رباطی برایش ساختنـد و مـدرسه قاضـی مبارك را توسـعه دادند و در اختیارش قرار دادند. آثار او غالبا خلاصه مجالس وعظ اوست که مشحون از مسائل و آداب دینی و سنت است.
ایمان و اخلاص فوق العاده شیخ از اسباب عمده نفوذ کلام او بوده است.
در واقع شیـخ در زی علمـاء می‌زیست نه در لباس صوفیه هر چنـد گاهی از الفاظ صوفیه هم اسـتفاده می کرد و آداب صوفی و سالك را نیز به ندرت بیان می‌نموده است.
وفات شیخ در حدود نود سالگی در سال ۵۶۱ روی داده است.

ابو النجیب عبد القاهر بن عبد الله السهروردی

او در زنجـان در سال ۴۹۰ به دنیا آمـد و به سـیزده یا چهارده واسـطه به ابوبکر می‌رسـید. در نظر او تصوف آغازش علم است، میانش عمل، و آخرش موهبت است.
طریقه سـهروردیه که به شیخ ابو النجیب منسوب است به وسـیله بهاء الـدین زکریای مولتانی و شـیخ فخر الـدین عراقی در هند انتشار یافت و تعدادی از سلاسل صوفیه ایران از جمله، نعمهٔ اللهیه، پیر جمالیه، و صفویه نیز به طریقه او منسوب است.

شیخ شهاب الدین سهروردی

شیـخ شـهاب الدین ابو حفص عمر بن محمد بن السـهروردی ملقب به شیـخ الاسـلام در اوایل شـعبان ۵۳۹ در سـهرورد زنجان ولادت یافت.
او برادرزاده شیخ نجیب الدین سهروردی (مذکور) و صاحب میراث او بود.
مجـالس وعـظ وی نزد عـامه محبوبیت فوق العـاده یـافت چنـانکه حـتی سـلاطین وقت هم نسـبت به وی حرمت و علاـقه نشـان می‌دادند.
یکبـار نیز با ابن عربی ملاقات کرد از ابن عربی سـئوال شـد که شیخ شـهاب الـدین را چگونه یافتی گفت: «سـرتا پای غرق در سنت است». و چون از شیخ شهاب الدین درباره ابن عربی پرسیدند گفت: «دریایی است از حقایق».
آثار شیخ شهاب الدین: ۱فتوت‌نامه ۲رشف النصایح الایمانیه.
۳اثر عمـده او «عوارف المعـارف» در این کتـاب تمـام مسائل و تجارب صوفیه به بحث آمـده و حقیقت آداب و آراء صوفیه از آنچه مدعیان در آن باب دارند تمییز داده شد.

علی ای حال در باب تصوف کتاب مهمی است و مورد توجه بزرگان صوفیه بوده است.
در بین دوستداران یا ستایشگران شیخ، کمال الدین اصفهانی شاعر معروف عراق و شیخ سعدی را می‌توان نام برد.
خلاصه طریقه «سهروردیه» که در تصوف ایران و هند تأثیر داشت و همواره سعی بر جمع بین طریقت و شریعت داشت توسط شیخ شهاب الدین و عمویش ابو النجیب به وجود آمد.
شیخ شهاب الدین سهروردی در غره محرم ۶۳۲ در بغداد وفات یافت.

شیخ اوحد الدین کرمانی

وی «حامد بن ابی الفخر» نام داشت، و در کرمان ولادت یافت.
در عصر خود «شیخ الشیوخ» بزرگ مکتب بغداد بود.
طریقه او مبتنی بر سماع، و عشق به مظاهر بوده است.
شیخ مسافرتهای بسیار نموده و در طی این سفرها با بسیاری از مشایخ ملاقات نمود از آن جمله شهاب الدین عمر سهروردی، شمس الدین تبریزی، سعد الدین حموی، محیی الدین بن عربی و صدر الدین قونوی. وی در سوم شعبان ۶۳۵ درگذشت.

حافظ ابی نعیم اصفهانی (۴۳۰-۳۳۶)

او «احمد بن اسحق بن موسی بن مهران» نام داشت.
و یک اثر عظیم مربوط به تاریخ تصوف یعنی کتاب «حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء» تألیف اوست.
او قطع نظر از تصوف به عنوان حافظ و محدث و مورخ هم قابل ذکر است.
با آنکه انتساب او به مذهب شافعی در مآخذ قدیم هست، بعضی از مآخذ کوشیده‌اند تا او را به تشیع منسوب کنند.

بابا طاهر

«بابا طاهر» که بابای سوته دلان هم لقب دارد، صوفی و عارف نام آوریست که هنوز در همدان مقبره او مزار عام است. و وجود او در چنان هاله‌یی از قدس و کرامات مستور است که شناخت حقیقت حالش برای مورخ دشواری بسیار دارد.
و چون از اشعار بابا طاهر نسخه موثق و معتبر کهنه‌ای در دست نیست درین باب هم نمی‌توان از روی تحقیق حکمی کرد.
بیشتر آثار منسوب به او و نیز شارحان اقوال و احوال او مربوط به قرن نهم به بعد است گرچه خود این حکایت از اهمیت بابا طاهر در نزد صوفیه آن عصر دارد.
اما دوبیتی‌های بابا طاهر هر چند بیشترشان از او نیست، ولی همانها هم که بوسیله دیگران جعل شده، سرمشقی جز دوبیتی‌های اصیل «بابا طاهر» نداشته است.
با توجه به مضامین و عناصری که در این دو بیتی تکرار شده است می‌توان تصوری از عرفان بابای سوته‌دلان به دست آورد.
عشقی که در این اشعار از آن صحبت می‌شود هر چند نقاب انسانی دارد ولی هیجان و نومیدی و دردی که در آن است

نمی‌تواند غیر از عشق الهی بوده باشد.
اشاره به تنهایی و غربت و آوارگی شاعر به همراه سادگی بیان و صداقت در لهجه شاعر، لطف و جاذبه خاصی به این اشعار می‌دهد.
در مورد تاریخ زندگی او فقط همین را می‌توان گفت که در سال ۴۴۷ طغرل بیک با او ملاقاتی داشته است.

عین القضاۀ همدانی

نام اصلی وی ابو المعالی عبد الله بود. در سال ۴۹۲ در همدان به دنیا آمد.
عین القضاۀ صوفی، شاعر، حکیم، فقیه و متکلم بود و از حیث جامعیت و احاطه در رشته‌های گوناگون معرفت به غزالی شباهت داشت.
بعضی از عقاید او، انکار معاد جسمانی، ادعای برتری ولایت بر رسالت، اعتقاد به نوعی حلول، در مسائل مربوط به شریعت هم تا حدی قائل به رخصت و تسامح بود. البته نسبت به کسانی که در طریقت وجود خویشتن را فانی دیده‌اند، وی می‌گوید: «کفر و ایمان به قالب تعلق دارد و آنکس که تبدل الارض او را کشف کرده باشد قلم امر و تکلیف از او برداشته شود، لیس علی الخراب خراج».
در باب ابلیس نیز اقوال او یادآور سخنان شیخ احمد غزالی و حلاج است.
تصوف عین القضاۀ گذشته از جنبه عملی و زهد و ریاضت بیشتر مبتنی بر تعالیم احمد غزالی بوده است.
آثار او: ۱شکوی الغریب ۲ «زبدۀ الحقایق» به عربی ۳ «تمهیدات» به فارسی ۴مکتوبات ۵رساله لوایح ۶رساله جمالی.
مشایخ او: ۱شیخ برکه ۲شیخ احمد غزالی ۳ابو عبدالله محمد بن حمویه جوینی جد شیخ سعد الدین معروف.
در نهایت «ابو القاسم انس‌آبادی» وزیر سلطان محمود بن محمد سلجوقی بجهت دوستی عین القضاۀ با عزیز الدین مستوفی «ابو نصر احمد بن حامد اصفهانی» وی را توقیف نمود و با زنجیر روانه زندان بغداد نمودند و از جای جای تصانیف او بعضی کلمات که می‌توانست دستاویز انکار و اعتراض شود جمع‌آوری نمودند و بالاخره در هفتم جمادی الاخر ۵۲۵ بر در مدرسه‌یی که در همدان تدریس می‌کرد در حالیکه سن وی سی و سه سال بوده است به دار آویختند.

مشایخ فارس

۱شیخ کبیر

در فارس اولین نام پرآوازه که در دنبال عصر حلاج و شبلی تمام قلمرو عرفان یک دوره را تسخیر کرد نام شیخ کبیر «ابو عبد الله محمد بن خفیف بن اسفکشاد الضبی» بود. پدر وی مردی لشگری از قوم دیلم منسوب به کلاشم دیلمان بود.
محمد در سال ۲۶۸ در شیراز در حالیکه پدرش همراه سپاه عمرو بن لیث بود بدنیا آمد. مادرش ام محمد که به کرامیه نیشابور انتساب داشت زنی پارسا بود. عسرت تنگدستی در عهد کودکی و جوانی شیخ چنان بود که او در زمستان با پای برهنه در میان برفها برای تحصیل رفت و آمد می‌کرد.

زهد فوق العاده و عبادت و ریاضت عاری از شطح و طامات و جمع بین طریقت و شریعت از اسباب عمده نشر آوازه وی بود.
می گویند کسی به او گفت: فلان در حال بسط شطحیات می گوید و در حال قبض خاموش است گفت: «دهانش پر آتش باد که به دین و شریعت استهزاء می کند». و در بیان ضرورت متابعت از شریعت می گوید: «آزادی از بندگی تصور باطل است».
آثار او: ۱شرف الفقراء ۲جامع ارشاد ۳اوصاف القلوب ۴فضل التصوف ۵کتاب الاقتصاد
وی در بیست و سوم رمضان ۳۷۱ وفات یافت. قبر وی در شیراز در خانقاه اوست.

۲باکویه

ابو عبد الله محمد بن عبدالله معروف به باکویه.
او تا حدی گرایش به طریقه اهل ملامت داشت.
وفات وی در سال ۴۴۲ اتفاق افتاد.

۳شیخ ابو اسحق کازرونی

وی ابراهیم بن شهریار نام داشت و در سال ۳۵۲ در نور کازرون بدنیا آمد.
وی به جهت وجود جماعت زیاد زرتشتی در زادگاه وی و ایجاد مشکلات برای مسلمانان، برای مبارزه با آنها دسته‌ای از «مطوعه» به وجود آورد و وی را شیخ غازی می‌خواندند.
شیخ ابو اسحاق اهل ریاضت بود. و یک ریاضت مستمر او اجتناب از تاهل بود.
سلسله کازرونیه منسوب به اویند و قرنها بعد از او دوام یافت و در نشر اسلام به جهاد اهمیت خاص می‌دادند.
شیخ در هشتم ذی القعده ۴۲۶ در پایان یک بیماری چهار ماهه وفات یافت.

۴روزبهان بقلی

پرآوازه‌ترین صوفی فارس در قرن ششم روزبهان بقلی معروف به شیخ شطاح بود.
شطاح فارس، «صدر الدین ابو محمد» فرزند ابو نصر بن روزبهان نام داشت. وی در ۵۲۲ هجری در فسا به دنیا آمد.
لحظه بحرانی در حیات وی در پانزده سالگی فرا رسید که می گوید: دیدار خضر وی را از دکانش بیرون کشید هر چه داشت به یغما داد، جامه چاک کرد و سر به بیابان نهاد. روزبهان گذشته از تصوف در فقه و حدیث و تفسیر نیز تصنیفهاتی داشت.
آثار او: ۱عرایس البیان فی حقایق القرآن ۲منطق الاسرار بیان الانوار ۳عبهر العاشقین ۴کشف الاسرار و مکاشفات الانوار ۵الاغانه ۶سیر الارواح.
وفات وی در نیمه محرم سنه ۶۰۶ روی داد.

۵شیخ اجل سعدی شیرازی

درباره سعدی آنچه مخصوصا به حیات صوفیانه او ارتباط دارد مساله ملاقات و مصاحبت اوست با شیخ شهاب الدین سهروردی و مولانا جلال الدین رومی.
احوال سعدی در اواخر عمر با زهد و انزوا مقرون بوده است هر چند او به سلسله و یا خانقاه خاصی گرایش ندارد.

از وی پرسیدند حقیقت تصوف چیست؟ گفت: «از این پیش طایفه‌ای در جهان بودند به صورت پراکنده و به معنی جمع، و امروز خلقی‌اند به ظاهر جمع و به دل پراکنده».
در رساله راجع به عقل و عشق نشان می‌دهد که عقل با همه فضیلت که دارد نه راه بلکه چراغ است و شخص اگر چه چراغ دارد تا نرود به مقصد نمی‌رسد.

۶حافظ شیرازی

بعضی از محققان پنداشته‌اند که باید وی را از ملامتیه شمرد ولی حق مطلب این است گرچه حافظ خود را به طریق اهل ملامت متمایل نشان می‌دهد ولی این امر به هیچ وجه به معنی ارتباط رسمی و وجود رابطه مریدی و مرادی با طایفه و یا سلسله مشخصی نیست بلکه فقط به معنی توافق با این مشرب اخلاقی است که خود وی از آن به «طریق رندی» نیز تعبیر می کند.
و نکته جالب در زندگی حافظ این است که او تجارب عرفانی را از طریق مراقبت قلبی به دست می‌آورد نه از راه ریاضت و سلوک خاص اهل خانقاه.

شعر صوفیه

معرفی

پاره‌ای از آثار منظوم شاعران صوفی با آنکه از لحاظ خیال‌انگیزی و شورآفرینی شاید ارزش زیادی هم ندارد ولی بخاطر آنکه مبادی و اصول متصوفه را در طی بیانی جالب ذکر کرده‌اند بسیار اهمیت دارند.
این گویندگان هر چند به سلسله خانقاه منسوب نبودند ولی بواسطه این منظومه‌های تعلیمی در نشر و ترویج تصوف نقش قابل ملاحظه‌ای داشته‌اند. اینک چند نمونه از این گویندگان را معرفی می کنیم.

۱ سنایی غزنوی

سنایی در غزنین ولادت یافت و محققا باید سالهای بعد از ۴۳۷ باشد سنایی در واقع پیشرو این طائفه است هر چند شعر او از لحاظ خیال انگیزی و شور انگیزی هم اهمیت دارد، در عین حال قصاید عرفانی او سرمشق شعر خاقانی، عطار و مولوی شده است.
آثار: ۱حدیقهٔ الحقیقه یا الهی‌نامه، که برای جستجو در تحول و تاریخ تصوف ایران اهمیت دارد. حدیقهٔ الحقیقه نوعی حکمت الهی منظوم است که در آن شاعر می‌خواهد مسائل آن را از طریق آمیختن تمثیل با برهان برای عامه روشنتر کند. اما انباشتگی فوق العاده، تکرار و یا توضیح بیش از لزوم و وجود حشوهای طولانی مقداری این کتاب را کسالت انگیز ساخته است.
۲سیر العباد الی المعاد
منظومه کوتاه شامل هفتصد و هفتاد بیت که در واقع سفرنامه روح است بین عوالم مادی و مجرد.
۳طریق التحقیق

سنایی تا آخر عمر هم صوفی آزاده ماند، و هم شاعر حرفه‌ای.
سنایی در علوم مختلف: قرآن، حدیث، کلام، لغت، ادب، نجوم، طب و موسیقی بهره داشت و حکمت بوعلی سینا را علاقه داشت و به همین جهت به عنوان «حکیم» مشهور گشت.
او نسبت به اهل بیت (ع) اقوال محبانه دارد. قسمت عمده زندگی او در تجرد و انزوا و آوارگی گذشته است.
وفات وی در کوی نوآباد غزنه سنه ۵۳۵ اتفاق افتاد.

۲ عطار نیشابوری

عطار شعر ایران را از دنیای محدود ادبیات اهل دربار و مدرسه بیرون آورد و در فراخنای زندگی عامه و عقاید و احساسات مردم قرار داد.
شعر تعلیمی صوفیه در نزد عطار هم از لحاظ قالبهای تمثیلی تنوع قابل ملاحظه‌یی یافت و هم از قالبهای غنائی غزل و رباعی بهره یافت. و در کلام عطار سوز و شور تازه‌یی به دست آمد که در سخن سنائی نبود.
آثار وی: ۱تذکرة الاولیاء ۲مختار نامه ۳اسرار نامه ۴مصیبت نامه ۵الهی نامه ۶منطق الطیر.
عطار تقریبا بین سالهای ۵۴۰ تا ۶۱۸ زندگی می‌کرده است.

۳ مولانا جلال الدین

جلال الدین محمد فرزند بهاء ولد در ششم ربیع الاول سنه ۶۰۴ متولد شد.
پدرش بهاءولد خود از علماء صوفیه بوده است و در حدود سنه ۶۱۴ بلخ و خراسان را ترک کرد و به قونیه رفت علت مهاجرت ممکن است حسادت و سوء ظن خوارزمشاه و یا اطلاع از تهدید مغول بوده باشد.
انتساب جلال الدین به «ابوبکر» صحابه رسول خدا (ص) با شجره‌نامه‌ای که نقل شده از لحاظ تعداد وسایط و هم از جهت نام اخلاق نزدیک ابوبکر قابل قبول به نظر نمی‌آید.
در بین حوادث عمده‌یی که در زندگی مولانا تاثیر قاطعی داشته است یکی ملاقات با سید برهان الدین محقق ترمذی است و دیگر ملاقات با شمس تبریزی است.
برهان الدین محقق هر چند جلال الدین را به تکمیل علوم رسمی تشویق کرد در عین حال به او توجه داد که نباید وجود خود را به کلی تسلیم جاذبه علوم رسمی کند؛ اما شمس تبریزی او را واداشت تا تمام وجود خود را به تجارب روحانی صوفیه تسلیم نماید.
تاثیر ملاقات با شمس تبریزی به حدی بود که ملای روم سند تدریس و حلقه مریدان را فرو گذاشت و تمام وجود خود را وقف تجارب روحانی کرد.
شمس تبریزی معتقد بود که حکمت سه گونه است: گفتار، کردار، و دیدار. حکمت گفتار، مربوط به عالمان است و حکمت کردار، مربوط به عابدان و حکمت دیدار مربوط به عارفان است.
شمس تبریزی انسان کامل را بیشتر «معشوق» می‌دید تا «عاشق» و خود او هم به همین سبب در نزد مولانا به عنوان «سلطان

المعشوقین» تلقی می‌شد که الهام عشق می‌کرد.
علاقه‌یی که مولانا به این درویش آواره «شمس پرنده» نشان می‌داد به جایی رسید که او را به ترک وعظ و تدریس واداشت، و موجب خشم و اعتراض مریدان شد؛ سرانجام شمس قونیه را ترک کرد.
البته اینکه مریدان مولانا و یا پسر وی بنام علاء الدین شمس تبریزی را کشته باشند شایعه‌ای است که هیچ دلیل و سندی بر صحت آن موجود نیست.
آثار مولانا
۱مجالس سبعه
۲مجموعه‌یی از مکاتیب شامل ۱۴۴ نامه
۳فیه ما فیه که در تفسیر و تبیین بعضی مطالب مثنوی می‌توان از او یاری جست، و از آن در مثنوی به عنوان «مقالات» یاد می‌کند.
۴مثنوی
مثنوی، اثر بی‌همتای مولانا که زبده و حاصل جمیع تجارب عرفانی دنیای اسلام محسوب می‌شود.
بر این کتاب شروح متعددی نوشته‌اند اما مشهورترین آنها:
۱جواهر الاسرار اثر کمال الدین حسین بن حسن خوارزمی
۲اسرار الغیوب اثر خواجه ایوب
۳شرح محمد ولی اکبرآبادی
۴شرح بحر العلوم
۵شرح اسرار اثر حاجی ملا هادی سبزواری
نظم یا ادامه نظم مثنوی البته به خواهش حسام الدین چلبی (متوفای ۶۶۰) آغاز شد اما آنچه به عنوان نظم مثنوی درخواست حسام الدین را اجابت می‌کرد در حقیقت تفسیری طولانی بود که مولانا در شرح و تفسیر ابیات «نی نامه» ساخته بود نی نامه که سرآغاز مثنوی است به صرافت طبع مولانا و قبل از درخواست مولانا به نظم درآمده بود.
«نی‌نامه» زبده و خلاصه تمام تعالیم مثنوی را بیان می‌کند و باقی مثنوی تقریبا شرح و تفصیل همین ابیات است.
تعلیم نی‌نامه: عبارتست از لزوم خالی گشتن از خویش و رهایی از خودیها و خودپرستیهاست. به این بیان که «نی» تا وقتی که از خود خالی نشود نمی‌تواند صدای آنکس را که در وی می‌دمد منعکس کند پس هر طالب حقی که می‌خواهد به کمال ممکن انسانی برسد باید از خود رها شود و اوصاف بشری را در خود بمیراند. البته اینکه نی رمزی از وجود انسان تلقی شود قبل از مولانا هم در نزد صوفیه معمول بوده است. از جمله شیخ احمد غزالی در رساله بوارق اشاره می‌کند که «نه» سوراخ که در نی هست با منافذ ظاهری و باطنی انسان مشابهت دارد و نفسی را هم که در نی می‌دمد مقایسه می‌کند با نفوذ نور حق در وجود انسان.
البته در مثنوی یک نظام هماهنگ فلسفی را نمی‌توان یافت چون اولا او رابطه خوبی با فلسفه ندارد.
و ثانیا او شعرش را «نقد حال» می‌خواند لذا علاقه‌ای به تقید به آداب بلاغت و بیان هم نشان نمی‌دهد.
یک مأخذ عمده برای فهم درست مثنوی، شناخت احوال خود مولاناست چرا که بسیاری از اشارات و رموز مثنوی مربوط به احوال و تجارب عرفانی خود اوست و خود تصریح می‌کند که:

بهتر آن باشد که سر دلبران

گفته آید در حدیث دیگران

مولانا در غروب روز پنجم جمادی الآخر ۶۷۲ وفات یافت در مراسم تدفین او مسلمانان قونیه بلکه تعداد زیادی یهود و نصارای شهر هم حضور یافتند. و وی را در تربت پدرش بهاء ولدارم باغچهدفن کردند.

شعر صوفیه بعد از مولانا

۱سلطان ولد پسر مولانا

بهاء الدین محمد معروف به سلطان ولد در ربیع الآخر ۶۲۳ ولادت یافت.
دو اثر مهم او یکی رباب‌نامه و دیگری ولدنامه است وی در این دو اثر کوشیده تا جلال و عظمت بی‌مانند «پدر» را بیان نماید.
وفات وی در دهم رجب سال ۷۱۲ روی داد.

۲ شیخ محمود شبستری

شیخ شبستری بنا بر مشهور «سعد الدین» لقب داشت پدرش عبدالکریم بن یحیی بوده است.
شیخ محمود ظاهرا در حدود ۶۸۷ در تبریز ولادت یافت.
اثر مهم او که شهرتش هم بخاطر همین اثر است «گلشن راز» است.
گلشن راز زبده تمام تعالیم صوفیه است که مباحث مختلف عرفانی از قبیل فکر، نفس، معرفت، وحدت و کثرت عوالم، اطوار وجود، سیر و سلوک قرب و بعد و سیر در انفس، را با نهایت دقت و ایجاز تفسیر می‌کند.
این منظومه هزار بیتی در قالب مثنوی و در وزن شیرین و خسرو نظامی را شیخ محمود شبستری در جواب چند سؤال منظوم که از جانب امیر حسینی هروی و از دیار خراسان به نزد مشایخ آذربایجان رسید، سرود
او تفکر را «رفتن از باطل به سوی حق» می‌داند.
و می‌گوید: عارف کسی است که مطلق الوجود را می‌نگرد نه کثرات را و آنچنان پاک می‌شود که عارف با معروف یکی می‌شود. و در اینجا صحبت از حلول و اتحاد نیست نه خدا بنده می‌شود و نه بنده خدا فقط تعین و محدودیت از وجود مرتفع می‌گردد.
او در تفسیر لب و چشم و خط و خال، شراب و شمع، شاهد و خرابات و بت می‌گوید.
هر چه در این عالم است تصویری از جهان دیگریست و آنچه در کلام اهل معرفت به محسوسات تعبیر می‌شود ناظر به اموریست که ورای محسوس است.
کتاب گلشن راز بلحاظ اهمیت و جامعیت او در تعالیم صوفیه مورد توجه دانشمندان واقع شد و لذا شرحهای متعددی بر آن نوشته‌اند.
مهمترین شرح او «شرح لاهیجی» به نام «مفاتیح الاعجاز» است که توسط «شمس الدین محمد بن یحیی بن علی گیلانی صوفی و متاله عصر (متوفای ۹۱۲) تالیف شده است.

آثار دیگر شیخ شبستری ۱سعادت نامه ۲مرآة المحققین ۳حق الیقین.
استاد شیخ: «شیخ امین الدین» که شیخ گلشن راز را به اشارت او به نظم درآورد.
شیخ شبستری در عین اینکه در مقام معرفت تمایل به اشراق دارد در مقام علم گرایش به حکمت اهل استدلال نشان می‌دهد و بدینگونه تعلیم شیخ در عرفان هم جنبه باطنی دارد و هم جنبه ظاهری.
می‌گویند شیخ در جوانی مرد و سی و سه سال بیشتر نزیست در حدود ۷۲۰ سه سال بعد از اتمام گلشن راز عمرش به پایان آمد.

۳ امیر حسین سادات یا هروی (متوفای ۷۱۸)

او همان کسی است که گلشن راز در پاسخ به سؤالات منظوم او بوجود آمد.
البته این سؤالات به منظور فتح باب آشنائی بوده است که چنانکه مرسوم بین صوفیه و علماء می‌باشد.
آثار او: ۱سی نامه ۲پنج گنج ۳نزهة الارواح ۴کنز الرموز

۴ اوحدی مراغه‌ای (متوفای ۷۳۸)

اسم او «اوحد الدین بن حسین» و اصلش از اصفهان بود.
شاهکار اوحدی منظومه «جام جم» است که در حدود چهار هزار و پانصد بیت دارد. جام جم خلاصه حکمت عملی صوفیه است چنانکه گلشن راز خلاصه حکمت نظری آنها بوده است.
یک خاصیت عمده این کتاب نشانهایی است که از شیخان دروغ و فتوت داران دروغ به دست می‌دهد و از کسانی که تصوف و خانقاه را بهانه‌یی برای هوسناکی خویش قرار دادند به خوبی می‌توان نشان یافت.

۵ شاه داغی شیرازی (۸۱۰-۸۷۰)

وی «نظام الدین محمود» نام داشت، و نسب به حسن بن قاسم زیدی داعی طبرستان و معروف به داعی صغیر می‌رسانید.
وی قبل از ۲۴ سالگی به کرمان رفت و دست ارادت به شاه نعمة الله ولی (وفات ۸۳۴) داد.
شاه داغی با آنکه مذهب شافعی داشت ولی مثل شاة نعمة الله ولی نسبت به اهل بیت علیهم السلام اخلاص و علاقه تمام می‌ورزید.
آثار او: ۱شرح بر گلشن راز ۲شرح بر مثنوی مولوی ۳مثنویات سته ۴گنج روان ۵مشاهد

۶ جمالی اردستانی معروف به پیر جمال (متوفای ۸۷۹)

از احوال این جمال الدین احمد اطلاعات زیادی در دست نیست.
وی با امیر شاهرخ تیموری و اخلاف او معاصر بوده است.
تازگی در آثار او: یکی تمایلات شیعی، و دیگری آمیختن نظم و نثر بهم است.
آثار او ۱کشف الارواح ۲شرح الواصلین ۳روح القدس
که تعلیم محتاطانه‌یی از تصوف اهل صحو است.

وی طریقت صوفی را در مسیر شریعت و حقیقت نشان می‌دهد.
و منظومه روح القدس را سه قسمت تقسیم نموده است ۱شریعت ۲طریقت ۳حقیقت.

پی‌نوشتها

۱) ما للهند، ص ۱۶
۲) سقطی: یعنی متاع پست فروش (ادویه فروش)
۳) اشکال: پیامبر (ص) هیچ گاه کاری نکرد که نشان از نعوذ بالله جنون و کهانت و سحر او کند یعنی هیچ گاه خود را شبیه آنها نمی‌کرد بر خلاف ملامتیان که عمدا خود را برنگ مخالفین درمی‌آورند.
و اشکال عمده این است که صرف عمل به ظواهر شریعت و یا هر مکتبی موجب ریا و تظاهر و موقعیت یافتن باشد پس عمل اهل ملامت نیز می‌تواند خود برای کسب جاه و مقام و محبوبیت بین مردم و جلب توجه آنها باشد.

مشاهیر صوفیه

مقدمه

درس گذشته به این موضوع اختصاص یافت که منبع و ریشه اصلی عرفان اسلامی کجاست؟ آیا در تعلیمات اسلامی و زندگی عملی رسول اکرم و ائمه اطهار چیزهائی که بتواند از جنبه نظری الهامبخش یک سلسله معانی لطیف و دقیق عرفانی باشد و از نظر عملی به وجود آورنده یک نشاط روحانی و یک سلسله جوششها و جنبشهای عرفانی و معنوی بشود وجود دارد یا نه؟ پاسخ این پرسش مثبت بود. اکنون دنباله این بحث را دامه می‌دهیم.
معارف اصیل اسلام و زندگی سرشار از معنویت و تجلیات روحانی پیشوایان اسلامی که الهامبخش معنویتی عمیق در جهان اسلام بوده است منحصر به آنچه اصطلاحا به نام عرفان یا تصوف خوانده و شناخته می‌شود نیست. بحث درباره شاخه‌ای از معارف اسلامی که این نام را ندارد از محل بحث این درسها خارج است.
ما بحث‌خود را درباره همان شاخه‌ای ادامه می‌دهیم که اصطلاحا به نام عرفان یا تصوف خوانده می‌شود، و بدیهی است که حوصله این درسها اجازه نمی‌دهد که به نقد و تحقیق بپردازم.
ما در اینجا کوشش می‌کنیم که از جنبه فرهنگی، جریانی را که در این شاخه‌ها رخ داده است، آنچنانکه بوده است منعکس سازیم. چنین مناسب می‌بینیم که برای آشنائی ابتدائی، اول به تاریخ ساده عرفان و تصوف از صدر اسلام لااقل تا قرن دهم هجری اشاره کنیم و سپس مسائل عرفان را تا حدودی که در این جا میسر است مطرح سازم و در آخر کار به تحلیل علمی و ریشه‌یابی آنها بپردازیم.
آنچه مسلم است این است که در صدر اسلام، لااقل در قرن اول هجری، گروهی به نام عارف یا صوفی در میان مسلیمن وجود نداشته است. نام صوفی در قرن دوم هجری پیدا شده است. می گویند اولین کسی که به این نام خوانده شده است «ابوهاشم صوفی کوفی» است که در قرن دوم هجری می‌زیسته است و هم او است که برای اولین بار در رمله فلسطین صومعه‌ای (خانقاه)

برای عبادت گروهی از عباد و زهاد مسلمین ساخت. (۱) تاریخ دقیق وفات ابوهاشم معلوم نیست. ابوهاشم استاد سفیان ثوری متوفای در ۱۶۱ بوده است.

ابو القاسم قشیری که خود از مشاهیر عرفا و صوفیه است می‌گوید: این نام قبل از سال ۲۰۰ هجری پیدا شده است. نیکولسون نیز می‌گوید: این نام در اواخر قرن دوم هجری پیدا شده است. از روایتی که در کتاب المعیشهٔ کافی، جلد پنجم آمده است ظاهر می‌شود که در زمان امام صادق علیه السلام گروهی – سفیان ثوری و عده‌ای دیگر – در همان زمان یعنی در نیمه اول قرن دوم هجری به این نام خوانده می‌شده‌اند.

اگر ابوهاشم کوفی اولین کسی باشد که به این نام خوانده شده باشد و او استاد سفیان ثوری متوفا در سال ۱۶۱ هجری هم بوده است، پس در نیمه اول قرن دوم هجری این نام معروف شده بوده است نه در اواخر قرن دوم (آنچنانکه نیکولسون و دیگران گفته‌اند) و ظاهرا شبه‌ای نیست که وجه تسمیه صوفیه به این نام پشمینه پوشی آنها بوده است. (۲)

صوفیه به دلیل زهد و اعراض از دنیا از پوشیدن لباسهای نرم اجتناب می‌کردند و مخصوصا لباسهای درشت پشمین می‌پوشیدند.

اما اینکه از چه وقت این گروه خود را «عارف» خوانده‌اند باز اطلاع دقیقی نداریم. قدر مسلم این است و از کلماتی که از سری سقطی متوفا در سال ۲۴۳ هجری نقل شده است (۳) معلوم می‌شود که در قرن سوم هجری این اصطلاح، شایع و رایج بوده است. ولی در کتاب «اللمع» ابونصر سراج طوسی که از متون معتبر عرفان و تصوف است جمله‌ای از سفیان ثوری نقل می‌کند که می‌رساند در حدود نیمه اول قرن دوم این اصطلاح پیدا شده بوده است.(اللمع ص ۴۲۷)

به هر حال در قرن اول هجری گروهی به نام صوفی وجود نداشته است، این نام در قرن دوم پیدا شده است و ظاهرا در همین قرن این جماعت به صورت یک «گروه» خاص در آمدند نه در قرن سوم آنچنانکه عقیده بعضی است. (۴)

در قرن اول هجری هر چند گروهی خاص به نام عارف یا صوفی یا نام دیگر وجود نداشته است ولی این دلیل نمی‌شود که خیار صحابه صرفا مردمی زاهد و عابد بوده‌اند و همه در یک درجه از ایمان ساده می‌زیسته‌اند و فاقد حیات معنوی بوده‌اند (آنچنانکه معمولا غربیان و غربزدگان ادعا می‌کنند)

شاید بعضی از نیکان صحابه جز زهد و عبادت چیزی نداشته‌اند ولی گروهی از یک حیات معنوی نیرومند برخوردار بوده‌اند. آنها نیز همه در یک درجه نبوده‌اند. حتی سلمان و ابوذر در یک درجه از ایمان نیستند. سلمان ظرفیتی از ایمان دارد که برای ابوذر قابل تحمل نیست.

اگر ابوذر (۵) آنچه را که در قلب سلمان است می‌دانست او را (کافر می‌دانست و) می‌کشت.

اکنون به ذکر طبقات عرفا و متصوفه از قرن دوم تا قرن دهم می‌پردازیم.

عرفای قرن دوم

الف. حسن بصری. تاریخ عرفان مصطلح نیز مانند کلام از حسن بصری متوفا در ۱۱۰ هجری آغاز می‌شود.

حسن بصری متولد سال ۲۲ هجری است، عمر هشتاد و هشت‌ساله‌ای داشته و نه قسمت از عمرش در قرن اول هجری گذشته است.

حسن بصری البته به نام «صوفی» خوانده نمی‌شده است، از آن جهت جزء صوفیه شمرده می‌شود که اولا کتابی تالیف کرده به

نـام «رعایـهٔ حقـوق الله» که می‌توانـد اولین کتـابت تصـوف شـناخته شود. نسـخه منحصـر به فرد این کتـاب در اکسـفورد اسـت. نیکولسـون مـدعی اسـت کـه «اولیـن مسـلمانی کـه روش حیـات صوفیـانه و حقیقی را نوشـته حسـن بصـری اسـت، طریقی که نویسـندگان اخیر برای تصوف و وصول به مقامـات عـالیه شـرح می‌دهنـد: اول توبه، و پس از آن یک سلسـله اعمال دیگر، که هرکدام باید برای ارتقاء به مقام بالاتری به ترتیب عملی شود.» (۶)

ثانیا خود عرفا، بعضـی از سـلاسل طریقت را به حسن بصـری و از او به حضرت امیر علیه السلام می‌رسانند، مانند سلسله مشایخ ابوسـعید ابوالخیر. (۷) ابـن النـدیم در «الفهرست» فن پنجم از مقـاله پنجم سلسـله ابومحمـد جعفر خلـدی را نیز به حسن بصـری می‌رساند و می گوید حسن هفتاد نفر از اصحاب بدر را درک کرده است.

ثالثا بعضی از حکایات که نقل شده است می‌رساند که حسن بصری عملا جزء گروهی بوده است که بعدها نام متصوفه یافتند. بعدا بعضی از آن حکایات را به مناسبت نقل خواهیم کرد. حسن بصری ایرانی الاصل است.

ب. مالـک بن دینـال. این مرد اهـل بصـره است، از کسـانی بـوده است که کـار زهـد و ترک لـذت را به افراط کشانـده است. داستانها از او در این جهت نقل می‌شود. وی در سال ۱۳۱ هجری درگذشته است.

ج. ابراهیم ادهم. اهل بلخ است. داسـتان معروفی دارد شبیه داسـتان معروف بودا. گویند در ابتدا پادشاه بود و جریاناتی رخ داد که تائب شد و در سلسله اهل تصوف قرار گرفت.

عرفا برای وی اهمیت زیادی قائلند. در مثنوی داسـتان جالبی برای او آورده است. ابراهیم در حدود سال ۱۶۱ هجری درگذشته است.

د. رابعه عـدویه. این زن مصـری‌الاصـل و یـا بصـری‌الاصـل و از اعاجیب روزگار است، و چون چهارمین دختر خانواده‌اش بود «رابعه» نامیـده شـد. رابه عـدویه غیر از رابعه شـامیه است که او هم از عرفـا است و معاصـر جامی است و در قرن نهم می‌زیسته است. رابعه عدویه کلماتی بلند و اشـعاری در اوج عرفان و حالاتی عجیب دارد. داسـتانی درباره عیادت حسن بصـری و مالک بن دینـال و یـک نفر دیگر از او نقـل می‌شود که جـالب است. رابعه در حـدود ۱۳۵ یا ۱۳۶ درگذشـته است و بعضـی گفته‌اند وفاتش در ۱۸۰ یا ۱۸۵ بوده است.

ه. ابوهاشم صوفی کوفی. اهل شام است. در آن منطقه متولـد شـده و در همان منطقه زیسـته است. تاریخ وفاتش مجهول است. این قدر معلوم است که استاد سفیان ثوری متوفی ۱۶۱ بوده است. ظاهرا اول کسـی است که به نام «صوفی» خوانده شده است. سفیان گفته است: اگر ابوهاشم نبود من دقایق ریا را نمی‌شناختم.

و. شـقیق بلخی. شاگرد ابراهیم ادهم بوده است. بنابر نقل «ریحانهٔ الادب» و غیره از کتاب «کشف الغمه» علی بن عیسی اربلی و از «نورالابصار» شبلنجی، در راه مکه با حضـرت موسی بن جعفر علیه السلام ملاقات داشته و از آن حضرت مقامات و کرامات نقل کرده است. در سال ۱۵۳ یا ۱۷۴ یا ۱۸۴ درگذشته است.

ز. معروف کرخی. اهل کرخ بغداد است ولی از اینکه نام پدرش «فیروز» است به نظر می‌رسد که ایرانی‌الاصل است.این مرد از معاریف و مشاهیر عرفا است. می گویند پدر و مادرش نصرانی بودند و خودش به دست‌حضرت رضا علیه السلام مسلمان شد و از آن حضرت استفاده کرد.

بسیاری از سـلاسل طریقت، بر حسب ادعای عرفا، به معروف کرخی و به وسـیله او به حضـرت رضا و از طریق آن حضـرت به ائمه پیشـین تا حضـرت رسول می‌رسد و بدین جهت این سلسله را سلسلهٔ‌الذهب «رشته طلائی» می‌خوانند. ذهبی‌ها عموما چنین ادعائی دارند. وفات معروف در حدود سالهای ۲۰۰ تا ۲۰۶ بوده است.

ح. فضیل بن عیاض. این مرد اصلا اهل مرو است، ایرانی عرب نژاد است. می گویند در ابتدا راهزن بود، یک شب که برای دزدی از دیواری بالا رفت، یک آیه قرآن که از شب زنده‌داری شنید او را منقلب و تائب ساخت. کتاب «مصباح الشریعه» منسوب به او است و می گویند آن کتاب یک سلسله درسها است که از امام صادق علیه السلام گرفته است. محدث متبحر قرن اخیر، مرحوم حاج میرزا حسین نوری در خاتمه «مستدرک» به این کتاب اظهار اعتماد کرده است. فضیل در سال ۱۸۷ درگذشته است.

عرفای قرن سوم

الف. بایزید بسطامی. (طیفور بن عیس) از اکابر عرفا و اصلا اهل بسطام است. می گویند اول کسی است که صریحا از فناء فی الله و بقاء بالله سخن گفته است. بایزید گفته است: «از بایزیدی خارج شدم مانند مار از پوست». بایزید به اصطلاح شطحیاتی دارد که موجب تکفیرش شده است. خود عرفا او را از اصحاب «سکر» می‌نامند، یعنی در حال جذبه و بی خودی آن سخنان را می گفته است. بایزید در سال ۲۶۱ درگذشته است. بعضی ادعا کرده‌اند که سقای خانه امام صادق علیه السلام بوده است ولی این ادعا با تاریخ جور در نمی‌آید، یعنی بایزید عصر امام صادق را درک نکرده است.

ب. بشر حفی. اهل بغداد است و پدرانش اهل مرو بوده‌اند. از مشاهیر عرفا است. او نیز در ابتدا اهل فسق و فجور بوده و بعد توبه کرده است.

علامه حلی در «منهاج الکرامه» داستانی نقل کرده است مبنی بر اینکه توبه او به ست‌حضرت موسی بن جعفر علیه السلام صورت گرفته است و چون در حالی تشرف به توبه پیدا کرد که «حافی پابرهنه» بود به بشر حافی معروف شد. بعضی علت «حافی» نامیدن او را چیز دیگر گفته‌اند. بشر حافی در سال ۲۲۶ یا ۲۲۷ درگذشته است.

ج. سری سقطی. اهل بغداد است.نمی‌دانیم اصلا کجایی بوده است. وی از دوستان و همراهان بشر حافی بوده است. سری سقطی اهل شفقت به خلق خدا و ایثار بوده است.

ابن خلکان در «وفیات الاعیان» نوشته است که سری گفت: سی سال است که از یک جمله «الحمدلله» که بر زبانم جاری شد استغفار می کنم. گفتند: چگونه؟ گفت: شبی حریقی در بازار رخ داد، بیرون آمدم ببینم که به دکان من رسیده یا نه؟ به من گفته شد به دکان تو نرسیده است. گفتم: الحمدلله. یکمرتبه متنبه شدم که گیرم دکان من آسیبی ندیده باشد، آیا نمی‌بایست من در اندیشه مسلمین باشم؟! سعدی به همین داستان (با اندک تفاوت) اشاره می کند آنجا که می گوید:

شبی دود خلق آتشی برفروخت شنیدم که بغداد نیمی بسوخت یکی شکر گفت اندر آن خاک و دود که دکان ما را گزندی نبود جهاندیده‌ای گفتش آی بو الهوس تو را خود غم خویشتن بود و بس؟ پسندی که شهری بسوزد به نار اگر خود سرایت بود بر کنار؟

سری شاگرد و مرید «معروف کرخی» و استاد و دائی جنید بغدادی است، سخنان زیادی در توحید و عشق الهی و غیره دارد، و هم او است که می گوید: عارف مانند آفتاب بر همه عالم می‌تابد و مانند زمین بار نیک و بد را به دوش می کشد و مانند آب مایه زندگانی همه دلها است و مانند آتش به همه پرتوافشانی می کند.

سری در سال ۲۵۴ یا ۲۵۰ در سن نود و هشت‌سالگی درگذشته است.

د. حارث محاسبی. بصری الاصل است و از دوستان و مصاحبان جنید بوده است. از آن جهت او را «محاسبی» خوانده‌اند که به

امر مراقبه و محاسبه اهتمام تام داشت. معاصر احمد بن حنبل است. احمد بن حنبل چون دشمن علم کلام بود او را به واسطه ورودش در علم کلام طرد کرد و همین سبب اعراض مردم از او شد. حارث در سال ۲۴۳ درگذشته است.

ه. جنید بغدادی. اصلا اهل نهاوند است. عرفا و متصوفه او را «سید الطائفه» می‌خوانند، همچنانکه فقهاء شیعه، شیخ طوسی را «شیخ الطائفه» می‌خوانند.

جنید یک عارف معتدل به شمار می‌رود. برخی شطحیات که از دیگران شنیده شده از او شنیده نشده اشت. او حتی لباس اهل تصوف به تن نمی‌کرد و در زی علما و فقها بود. به او گفتند: به خاطر یاران هم که هست‌خرقه (لباس اهل تصوف) بپوش. گفت: اگر می‌دانستم که از لباس کاری ساخته است از آهن گداخته جامه می‌ساختم. اما ندای حقیقت این است که: لیس الاعتبار بالخرقة انما الاعتبار بالحرقة یعنی از خرقه کاری ساخته نیست، حرقه (آتش دل)× لازم است. جنید خواهرزاده و مرید شاگرد سری سقطی و هم شاگرد حارث محاسبی بوده است. گویند در سال ۲۹۷ در نود سالگی درگذشت.

و. ذوالنون مصری. وی اهل مصر است. در فقه شاگرد «مالک بن انس» فقیه معروف بوده است. جامی او را رئیس صوفیان خوانده است. هم او اول کسی است که رمز به کار برد و مسائل عرفانی را با اصطلاحات رمزی بیان کرد که فقط کسانی که واردند بفهمند و ناواردها چیزی نفهمند. این روش تدریجا معمول شد، معانی عرفانی به صورت غزل و با تعبیرات سمبولیک بیان شد. برخی معتقدند که بسیاری از تعلیمات فلسفه نو افلاطونی وسیله ذوالنون وارد عرفان و تصوف شد. (۸) ذوالنون در فاصله سالهای ۲۴۰ - ۲۵۰ درگذشته است.

ز. سهل بن عبدالله تستری. از اکابر عرفا و صوفیه و اصلا اهل شوشتر است. فرقه‌ای از عرفا که اصل را بر مجاهده نفس می‌دانند به نام او «سهلیه» خوانده می‌شوند. در مکه معظمه با ذوالنون مصری ملاقات داشته است. وی در سال ۲۸۳ یا ۲۹۳ درگذشته است. (۹)

ح. حسین بن منصور حلاج. اصلا اهل بیضاء از توابع شیراز است ولی در عراق رشد و نما یافته است. حلاج از جنجالی‌ترین عرفای دوره اسلامی است. شطحیات فراوان گفته است. به کفر و ارتداد و ادعای خدائی متهم شد، فقها تکفیرش کردند و در زمان مقتدر عباسی به دار آویخته شد. خود عرفا او را به افشای اسرار متهم می‌کنند. حافظ می‌گوید:

گفت آن یار کزو گشت‌سردار بلند جرمش آن بود که اسرار هویدا می‌کرد.

بعضی او را مردی شعبده‌باز می‌دانند. خود عرفا او را تبرئه می‌کنند و می‌گویند سخنان او و بایزید که بوی کفر می‌دهد در حال سکر و بی‌خودی بوده است.

عرفا از او به عنوان «شهید» یاد می‌کنند. حلاج در سال ۳۰۶ یا ۳۰۹ به دار آویخته شد. (۱۰

عرفای قرن چهارم

الف. ابوبکر شبلی. شاگرد و مرید جنید بغدادی بود و حلاج را نیز درک کرده و از مشاهیر عرفا است. اصلا خراسانی است. در کتاب روضات الجنات و سایر کتب تراجم، اشعار و کلمات عارفانه زیادی از او نقل شده است. خواجه عبدالله انصاری گفته است: اول کسی که به رمز سخن گفت ذوالنون مصری بود، جنید که آمد این علم را مرتب ساخت و بسط داد و کتابها در این علم تالیف کرد، و چون نوبت به شبلی رسید این علم را به بالای منابر برد. شبلی در بین سالهای ۳۳۴ - ۳۴۴ در ۸۷ سالگی درگذشته است.

ب. ابوعلی رودباری. نسب به انوشیروان می‌برد و ساسانی نژاد است. مرید جنید بوده و فقه را از ابوالعباس بن شریح و ادبیات را از ثعلب آموخت. او را جامع شریقت و طریقت و قیقت‌خوانده‌اند. در سال ۳۲۲ درگذشته است.
ج. ابونصر سراج طوسی صاحب کتاب معروف «اللمع» که از متون اصیل و قدیم و معتبر عرفان و تصوف است. در سال ۳۷۸ در طوس در گذشته است. بسیاری از مشایخ طریقت، شاگرد بلاواسطه یا مع‌الواسطه او بوده‌اند. بعضی مدعی هستند که مقبره‌ای که در پائین خیابان مشهد به نام قبر پیر پالاندوز معروف است مقبره همین ابونصر سراج است. (۱۱)
د. ابوالفضل سرخسی. این مرد اهل خراسان و شاگرد و مرید ابونصر سراج و استاد ابوسعید ابوالخیر عارف بسیار معروف بوده است. در سال ۴۰۰ هجری درگذشته است.
ه. ابو عبد الله رودباری. این مرد خواهرزاده ابوعلی رودباری است و از عرفای شام و سوریه به شمار می‌رود. در سال ۳۶۹ درگذشته است.
و. ابوطالب مکی. شهرت بیشتر این مرد به واسطه کتابی است که در عرفان و تصوف تالیف کرده است به نام «قوۀ القلوب». این کتاب چاپ شده و از متون اصیل و قدیم عرفان و تصوف است. ابوطالب اصلا از بلاد جبل ایران است و در اثر اینکه سالها در مکه مجاور بوده به عنوان مکی معروف شده است. وی در سال ۳۸۵ یا ۳۸۶ درگذشته است.

عرفای قرن پنجم

الف. شیخ ابوالحسن خرقانی. یکی از معروفترین عرفا است.
عرفا داستانهایی شگفت به او نسبت می‌دهند. از جمله مدعی هستند که بر سر قبر بایزید بسطامی می‌رفته و با روح او تماس می‌گرفته و مشکلات خویش را حل می‌کرده است. مولوی می‌گوید:
بو الحسن بعد از وفات بایزید از پس آن سالها آمد پدید گاه و بیگه نیز رفتی بی فتور بر سر گورش نشستی با حضور تا مثال شیخ پیشش آمدی تا که می‌گفتی شکالش حل شدی
مولوی در مثنوی زیاد از او یاد کرده است و می‌نماید که ارادت وافری به او داشته است. می‌گویند با ابوعلی سینا فیلسوف معروف و ابوسعید ابوالخیر عارف معروف ملاقات داشته است. وی در سال ۴۲۵ درگذشته است.
ب. ابو سعید ابو الخیر نیشابوری. از مهمترین و باحال‌ترین عرفا است. رباعیهای نغز دارد از وی پرسیدند: تصوف چیست؟ گفت: «تصوف آن است که آنچه در سرداری بنهی و آنچه در دست داری بدهی و از آنچه برتو آید بجهی» با ابوعلی سینا ملاقات داشته است. روزی بوعلی در مجلس وعظ ابوسعید شرکت کرد. ابوسعید درباره ضرورت عمل و آثار طاعت و عصیت‌سخن می‌گفت. بوعلی این رباعی را به عنوان اینکه ما تکیه بر رحمت‌حق داریم نه برعمل خویشتن، انشاء کرد:
مائیم به عفو تو تولا کرده وز طاعت و معصیت تبرا کرده آنجا که عنایت تو باشد، باشد ناکرده چو کرده، کرده چون ناکرده
ابو سعید، فی الفور گفت:
ای نیک نکرده و بدیها کرده وانگه به خلاص خود تمنا کرده بر عفو مکن تکیه که هرگز نبود ناکرده چو کرده، کرده چون ناکرده (۱۲)
این رباعی نیز از ابو سعید است:
فردا که زوال شش جهت‌خواهد بود قدر تو به قدر معرفت‌خواهد بود در حسن صفت کوش که در روز جزا حشر تو به صورت

صفت‌خواهد بود

ابو سعید در سال ۴۴۰ هجری درگذشته است.

ج. ابوعلی دقاق نیشابوری. جامع شریعت و طریقت به شمار می‌رود. واعظ و مفسر قرآن بود. از بس در مناجاتها می‌گریسته او را «شیخ نوحه گر» لقب داده‌اند. در سال ۴۰۵ یا ۴۱۲ درگذشت است.

ه. ابوالحسن علی بن عثمان هجویری غزنوی صاحب کتاب «کشف المحجوب» که از کتب مشهور این فرقه است و اخیرا چاپ شده است. در سال ۴۷۰ درگذشته است.

و. خواجه عبد الله انصاری. عرب نژاد و از اولاد ابو ایوب انصاری صحابی بزرگوار معروف است. خواجه عبد الله یکی از معروفترین و متعبدترین عرفا است. کلمات قصار و مناجاتها و همچنین رباعیات نغز و با حالی دارد، شهرتش بیشتر به واسطه همانها است.

از کلمات او است: «در طفلی پستی، در جوانی مستی، در پیری سستی، پس کی خدا پرستی؟» و هم از کلمات او است: «بدی را بدی کردن سگساری است، نیکی را نیک کردن خرخاری است، بدی را نیکی کردن کار خواجه عبدالله انصاری است.»

این رباعی نیز از او است:

عیب است بزرگ برکشیدن خود را از جمله خلق برگزیدن خود را از مردمک دیده بباید آموخت دیدن همه کس را و ندیدن خود را

خواجه عبدالله در هرات متولد و در همانجا در سال ۴۸۱ درگذشته و دفن شده است و از این جهت به «پیر هرات» معروف است. خواجه عبدالله کتب زیادی تالیف کرده. معروفترین آنها که از کتب درسی سیر و سلوك است و از پخته‌ترین کتب عرفان است کتاب «منازل السائرین» است. بر این کتاب شرحهای زیاد نوشته شده است.

ز. امام ابوحامد محمد غزالی طوسی. از معروفترین علمای اسلام است. شهرتش شرق و غرب را گرفته است. جامع معقول و منقول بود. رئیس جامع نظامیه بغداد شد و عالیترین پست روحانی زمان خویش را حیازت کرد. اما احساس کرد نه آن معلومات و نه آن مناصب روحش را اشباع نمی‌کند. از مردم مخفی شد و به تهذیب و تصفیه نفس مشغول شد. ده سال در بیت المقدس دور از چشم آشنایان به خود پرداخت. در همان وقت به عرفان و تصوف گرائید و دیگر تا آخر عمر زیر بار منصب و پست نرفت. کتاب معروف «احیاء علوم الدین» را بعد از دوره ریاضت تالیف کرد و در سال ۵۰۵ در طوس که وطن اصلیش بود درگذشت.

عرفای قرن ششم

الف. عین القضاهٔ همدانی. از پرشورترین عرفا است. مرید احمد غزالی برادر کوچکتر محمد غزالی که او نیز از عرفا است بوده است. کتب زیاد تالیف کرد. اشعار آبداری دارد که خالی از شطحیات نیست. بالاخره تکفیرش کردند و کشتند و جسدش را سوختند و خاکسترش را بر باد دادند. در حدود سالهای ۵۲۵ – ۵۳۳ کشته شد.

ب. سنائی غزنوی شاعر معروف. اشعار او از عرفانی عمیق برخوردار است. مولوی در مثنوی گفته‌های او را طرح و شرح می‌کند. در نیمه اول قرن ششم درگذشته است.

ج. احمد جامی معروف به ژنده پیل. از مشاهیر عرفا و متصوفه است. قبرش در تربت جام – نزدیک سرحد ایران و افغانستان –

معروف است. از اشعار او در باب خوف و رجاء این دو بیتی است:

غره مشو که مرکب مردان مرد را در سنگلاخ بادیه پی‌ها بریده‌اند نومید هم مباش که رندان جرعه نوش ناگه به یک ترانه به منزل رسیده‌اند

و هم او رد رعایت اعتدال در امر انفاق و امساک گفته است:

چون تیشه مباش و جمله بر خود متراش چون رنده ز کار خویش بی بهره مباش تعلیم ز اره گیر در کار معاش چیزی سوی خود می‌کش و چیزی می‌پاش

احمد جامی در حدود سال ۵۳۶ درگذشته است.

د. عبد القادر گیلانی. تولدش در شمال ایران بوده و در بغداد نشو و نما یافته و در همانجا دفن شده است. بعضی او را اهل «جیل» بغداد دانسته‌اند نه اهل «جیلان» (گیلان). از شخصیتهای جنجالی جهان اسلام است. سلسله قادریه از سلاسل صوفیه منسوب به او است. قبرش در بغداد معروف و مشهور است. او از کسانی است که دعاوی و بلند پروازیهای زیاد از او نقل شده است. وی از سادات حسنی است. در سال ۵۶۰ یا ۵۶۱ درگذشته است.

ه. شیخ روزبهان ب...eشیرازی که به «شیخ شطاح» معروف است زیرا شطحیات زیاد می‌گفته است. اخیرا بعضی از کتب او وسیله مستشرقین چاپ و منتشر شده است. این مرد در سال ۶۰۶ درگذشته است.

عرفای قرن هفتم

این قرن عرفای بسیار بلند قدری پرورانده است. ما عده‌ای از آنها را به ترتیب تاریخ وفاتشان نام می‌بریم.

الف. شیخ نجم الدین کبرای خوارزمی. از مشاهیر و اکابر عرفاست. بسیاری از سلاسل به او منتهی می‌شود. وی شاگرد و مرید و داماد شیخ روزبهان بقلی شیرازی بوده است. شاگردان و دست پروردگان زیادی داشته است. از آن جمله است «بهاء الدین ولد» پدر مولانا مولوی رومی. در خوارزم می‌زیست. زمانش مقارن است با حمله مغول. هنگامی که مغول می‌خواست‌حمله کند، برای نجم الدین کبرا پیام فرستادند که شما و کسانتان می‌توانید از شهر خارج شوید و خود را نجات دهید. نجم الدین پاسخ داد: من در روز راحت در کنار این مردم بوده‌ام، امروز که روز سختی آنها است از آنها جدا نمی‌شوم. خود مردانه سلاح پوشید و همراه مردم جنگید تا شهید شد. این حادثه در سال ۶۱۶ واقع شده است.

ب. شیخ فریدالدین عطار. از اکابر درجه اول عرفا است. در نثر و نظم تالیف دارد. «تذکرهٔ الاولیاء» او که در شرح حال عرفا و متصوفه است و از اما صادق علیه السلام آغاز می‌کند و به امام باقر علیه السلام ختم می‌نماید از جمله ماخذ و مدارک محسوب می‌شود و شرق‌شناسان فراوان به آن می‌دهند. همچنین کتاب «منطق الطیر» او یک شاهکار عرفانی است. مولوی درباره او و سنائی گفته است:

عطار روح بود و سنائی دو چشم او ما از پی سنائی و عطار می‌رویم

و هم او گفته است:

هفت‌شهر عشق را عطار گشت ما هنوز اندر خم یک کوچه‌ایم

مقصود مولوی از هفت‌شهر عشق هفت وادی است که خود عطار در «منطق الطیر» شرح داده است.

محمود شبستری در گلشن راز می‌گوید:

مرا از شاعری خود عار ناید که در صد قرن چون عطار ناید

عطار شاگرد و مرید شیخ مجدالدین بغدادی از مریدان و شاگردان شیخ نجم الدین کبرا بوده است. و همچنین صحبت قطب الدین حیدر را - که او نیز از مشایخ این عصر است و در تربت‌حیدریه مدفون است و انتساب آن شهر به او است - نیز درک کرده است.

عطار مقارن فتنه مغول درگذشته و به قولی به دست مغولان در حدود سالهای ۶۲۶ - ۶۲۸ کشته شد.

ج. شیخ شهاب الدین سهروردی زنجانی صاحب کتاب معروف «عوارف المعارف» که از متون خوب عرفان و تصوف است. نسب به ابوبکر می‌رساند. گویند هر سال به زیارت مکه و مدینه می‌رفت. با عبدالقادر گیلانی ملاقات و مصاحبت داشته است. شیخ سعدی شیرازی و کمال الدین اسماعیل اصفهانی شاعر معروف از مریدان او بوده‌اند. سعدی در مورد او می گوید:

مرا شیخ دانای مرشد شهاب دو اندرز فرمود بر روی آب یکی اینکه در نفس خود بین مباش دگر آنکه در جمع بدبین مباش

این سهره‌وردی غیر از شهاب الدین سهره وردی فیلسوف مقتول معروف به شیخ اشراق است که در حدود سالهای ۵۸۱ - ۵۹۰ در حلب به به قتل رسید.

سهروردی عارف در حدود سال ۶۳۲ درگذشته است.

د. ابن الفاررض مصری. از عرفای طراز اول محسوب است. اشعار عربی عرفانی در نهایت اوج و کمال ظرافت دارد. دیوانش مکرر به چاپ شده و فضلا به شرحش پرداخته‌اند. یکی از کسانی که دیوان او را شرح کرده «عبدالرحمن جامی» عارف قرن نهم است.

اشعار عرفانی او در عربی با اشعار عرفانی حافظ در زبان فارسی قابل مقایسه است. محی الدین عربی به او گفت‌خودت شرحی بر اشعارت بنویس، او گفت کتاب «فتوحات مکیه» شما شرح این اشعار است.

ابن فارض از افرادی است که احوالی غیر عادی داشته، غالبا در حال جذبه بوده است و بسیاری از اشعار خود را در همان حال سروده است. ابن الفارض در سال ۶۳۲ درگذشته اشت.

ه. محی الدین عربی حاتمی طائی اندلسی. از اولاد حاتم طائی است. در اندلس تولد یافته اما ظاهرا بیشتر عمر خود را در مکه و سوریه گذرانده است. شاگرد شیخ ابومدین مغربی اندلسی از عرفای قرن ششم است. سلسله طریقتش با یک واسطه به شیخ عبدالقادر گیلانی سابق الذکر می‌رسد.

محی الدین که احیانا با نام ابن العربی نیز خوانده می‌شود، مسلما بزرگترین عرفای اسلام است. نه پیش از او و نه بعد از او کسی به پایه او نرسیده است. به همین جهت او را «شیخ اکبر» لقب داده‌اند.

عرفان اسلامی از بدو ظهور قرن به قرم تکامل یافت. در هر قرنی - چنانکه اشاره شد - عرفای بزرگی ظهور کردند و به عرفان تکامل بخشیدند و بر سرمایه‌اش افزودند. این تکامل تدریجی بود ولی در قرن هفتم به دست محی الدین عربی «جهش» پیدا کرد و به نهایت کمال خود رسید.

محی الدین عرفان را وارد مرحله جدیدی کرد که سابقه نداشت. بخش دوم عرفان یعنی بخش علمی و نظری و فلسفی آن وسیله محی الدین پایه گذاری شد. عرفای بعد از او عموما ریزه خوار سفره او هستند. محی الدین علاوه بر اینکه عرفان را وارد مرحله جدیدی کرد یکی از اعاجیب روزگار است. انسانی است‌شگفت و به همین دلیل اظهار عقیده‌های متضاد درباره‌اش شده است.

برخی او را ولی کامل، قطب الاقطاب می‌خوانند و بعضی دیگر تا حد کفر تنزلش می‌دهند. گاهی ممیت الدین و گاهی ماحی

الـدین‌اش می‌خوانـنـد. صـدرالمتالهین فیلسوف بزرگ و نابغه عظیم اسـلامی نهایت احترام را برای او قائل است. محی الدین در دیده او از ابوعلی سینا و فارابی بسی عظیمتر است.

محی الدین بیش از دویست کتاب تالیف کرده است. بسـیاری از کتابهای او و شاید همه کتابهایی که نسـخه آنها موجود است (در حـدود سـی کتـاب) چـاپ شـده است. مهمترین کتابهای او یکی «فتوحات مکیه» است که کتابی است بسـیار بزرگ و در حقیقت یـک دائرۀ المعارف عرفانی است. دیگر کتاب فصوص الحکم است که گرچه کوچک است ولی دقیقترین و عمیقترین متن عرفانی است. شروح زیاد بر آن نوشته شده است. در هر عصری شاید دو سه نفر بیشتر پیدا نشده باشند که قادر به فهم این متن عمیق باشند.

محی الدین در سال ۶۳۸ در دمشق درگذشت و همانجا دفن شد. قبرش در شام هم اکنون معروف است.

و. صدرالـدین محمـد قونوی. اهل قونیه (ترکیه و شاگرد و مریـد و پسـر زن محی الدین عربی. با خواجه نصیرالدین طوسـی و مولوی رومی معاصر است. بین او و خواجه نصیر مکاتبات رد و بدل شده و مورد احترام خواجه بوده است. میان او و مولوی در قونیه کمـال صـفا و صـمیمیت وجود داشـته است. قونوی امـامت جماعت می‌کرده و مولوی به نماز او حاضـر می‌شـده است. و ظـاهرا - همچنـانکه نقـل شـده - مولـوی شـاگرد او بـوده و عرفـان محی الـدین را که در گفته‌هـای مولوی منعکس است از او آموخته است. گویند روزی وارد محفل قونوی شد. قونوی از مسـند خود حرکت کرد و آن را به مولوی داد که بر آن بنشـیند. مولوی ننشـست و گفت جواب خدا را چه بدهم که بر جای تو تکیه زنم؟ قونوی مسـند را به دور انداخت و گفت مسـندی که تو را نشاید ما را نیز نشاید.

قونوی بهترین شارح افکار و اندیشه‌های محی الدین است. شاید اگر او نبود محی الدین قابل درک نبود. مولوی وسـیله قونوی بـا مکتب محی الـدین آشـنا شـد. اینکه گفته می‌شود مولوی شاگر قونوی بوده است ظاهرا مربوط به اخـذ افکار و انـدیشه‌های محی الـدین اسـت. انـدیشه‌هـای محی الـدین در مثنـوی و در دیـوان شـمس منعکس است. کتابهـای قونـوی از کتـاب درسـی حوزه‌های فلسفی و عرفانی اسلامی در شش قرن اخیر است.

کتابهـای معروف قونـوی عبـارت است از: مفاتـح الغیب، نصـوص، فکوک، قونوی در سـال ۶۷۲ (سـال فـوت مولوی و خواجه نصیرالدین طوسی) و یا سال ۶۷۳ درگذشته است.

ز. مولانا جلال الدین محمد بلخی رومی معروف به مولوی صاحب کتاب جهانی «مثنوی». از بزرگترین عرفای اسلام و از نوابغ جهـان است. نسـبش به ابوبکر می‌رسـد مثنوی او دریـائی است از حکمت و معرفت و نکات دقیق معرفۀ الروحی و اجتماعی و عرفانی. در ردیف شعرای طراز اول ایران است. مولوی اصلا اهل بلخ است. در کودکی همراه پدرش از بلخ خارج شد. پدرش او را با خود به زیارت بیت الله برد. با شیخ فریدالدین عطار در نیشابور ملاقات کرد.

پس از مراجعت از مکه همراه پدر به قونیه رفت و آنجا رحل اقامت افکند. مولوی در ابتدا مردی بود عالم و مانند علمای دیگر همطراز خود به تدریس اشـتغال داشت و محترمانه می‌زیست تا آنکه با شمس تبریزی عارف معروف برخورد، سخت مجذوب او گردید و ترک همه چیز کرد.

دیوان غزلش به نام شمس است. در «مثنوی» مکرر با سوز و گداز از او یاد کرده است. مولوی در سال ۶۷۲ درگذشته است.

ح. فخرالدین عراقی همدانی شاعر و غزلسـرای معروف. شاگر صدرالدین قونوی و مرید و دسـتپرورده شـهاب الدین سهروردی سابق الذکر است. در سال ۶۸۸ درگذشته است.

عرفای قرن هشتم

الف. علاءالدوله سمنانی. نخست‌شغل دیوانی داشت، کناره گرفت و در سلك عرفا در آمد و تمام ثروت خود را در راه خدا داد. کتاب زیادی تالیف کرده است. در عرفان نظری عقائد خاص دارد که در کتب مهم عرفان طرح می‌شود. در سال ۷۳۶ درگذشته است. خواجوی کرمانی شاعر معروف از مریدان او بود و در وصفش گفته است:

هرکو به ره علی عمرانی شد چون خضر به سرچشمه حیوانی شد از وسوسه عادت شیطانی وارست مانند علادوله سمنانی شد

ب. عبدالرزاق کاشانی. از محققین عرفای این قرن است. فصوص محی الدین و منازل السایرین خواجه عبدالله را شرح کرده است. و هر دو چاپ شده و مورد مراجعه اهل تحقیق است.

بنا به نقل صاحب «روضات الجنات» در ذیل احوال شیخ عبدالرزاق لاهیجی، شهید ثانی از عبدالرزاق کاشانی ثناء بلیغ کرده است. بین او و علاء الدوله سمنانی در مسائل نظری عرفانی که وسیله محی الدین طرح شده است مباحثات و مشاجراتی بوده است. وی در سال ۷۳۵ درگذشته است.

ج. خواجه حافظ شیرازی. حافظ، علی‌رغم شهرت جهانیش تاریخ زندگیش چندان روشن نیست. قدر مسلم این است که مردی عالم و عارف و حافظ و مفسر قرآن کریم بوده است. خود مکرر به این معنی اشاره کرده است:

ندیدم خوشتر از شعر تو حافظ به قرآنی که اندر سینه داری عشقت رسد به فریاد گر خود بسان حافظ قرآن زبر بخوانی با چارده روایت زحافظان جهان کس چو بنده جمع نکرد لطائف حکمی با نکات قرآنی

با اینکه اینهمه در اشعار خود از پیر طریقت و مرشد سخن گفته است معلوم نیست که مرشد و مربی خود او کی بوده است. اشعار حافظ در اوج عرفانی است و کمتر کسی قادر است لطائف عرفانی او را درك كند. همه عرفائی که بعد از او آمده‌اند اعتراف دارند که او مقامات عالیه عرفانی را عملا طی کرده است.

برخی از بزرگان بر برخی از بیتهای حافظ شرح نوشته‌اند، مثلا محقق جلال الدین دوانی، فیلسوف معروف قرن نهم هجری رساله‌ای در شرح این بیت:

پیر ما گفت‌خطا بر قلم صنع نرفت آفرین بر نظر پاك خطا پوشش باد

تالیف کرده است.

حافظ در سال ۷۹۱ درگذشته است. (۱۳)

د. شیخ محمود شبستری آفریننده منظومه عرفانی بسیار عالی موسوم به «گلشن راز». این منظومه یکی از کتب عرفانی بسیار عالی به شمار می‌آید و نام سراینده خویش را جاوید ساخته است. شرحهای زیادی بر آن نوشته شده است. شاید از همه بهتر شرح شیخ محمد لاهیجی است که چاپ شده و در دسترس است. مرگ شبستری در حدود سال ۷۲۰ واقع شده است.

ه. سید حیدر آملی. یکی از محققین عرفا است. کتابی دارد به نام «جامع الاسرار» که از کتب دقیق عرفان نظری محی الدینی است و اخیرا به نحو شایسته‌ای چاپ شده است. کتاب دیگر او «نص النصوص» در شرح «فصوص» است. وی معاصر فخر المحققین حلی فقیه معروف است. سال وفاتش دقیقا معلوم نیست.

و. عبدالکریم جیلی صاحب کتاب معروف «الانسان الکامل». بحث «انسان کامل» به شکل نظری اولین بار وسیله محی الدین عربی طرح شد و بعد مقام مهمی در عرفان اسلامی یافت.

صدرالدین قونوی شاگرد و مرید محی الدین در کتاب «مفتاح الغیب» فصل مشبعی در این زمینه بحث کرده است. تا آنجا که

اطلاع داریم دو نفر از عرفا کتاب مستقل به این نام تالیف کرده‌اند. یکی از عزیزالدین نسفی از عرفای نیمه دوم قرن هفتم، و دیگر همین عبدالکریم جیلی، و هر دو به این نام چاپ شده است. جیلی در سال ۸۰۵ در ۳۸ سالگی درگذشته است. بر ما روشن نیست که عبدالکریم، اهل جیل بغداد بوده یا اهل جیلان (گیلان).

عرفای قرن نهم

الف. شاه نعمت الله ولی. این مرد نسب به علی علیه السلام می‌برد و از معاریف و مشاهیر عرفا و صوفیه است. سلسله نعمهٔ اللهی در عصر حاضر از معروفترین سلسله‌های تصوف است. قبرش در ماهان کرمان مزار صوفیان است. گویند ۹۵ سال عمر کرد و در سال ۸۲۰ یا ۸۲۷ یا ۸۳۴ درگذشت. اکثر عمرش در قرن هشتم گذشته و با حافظ شیرازی ملاقات داشته است. اشعار زیادی در عرفان از او باقی است.

ب. صائن الدین علی ترکه اصفهانی. از محققین عرفا است. در عرفان نظری محی الدین ید طولا داشته است. کتاب «تمهید القواعد» وی که اکنون در دست است و چاپ شده است دلیل تبحر او در عرفان است و مورد استفاده و استناد محققین بعد از وی است.

ج. محمد بن حمزه فناری رومی. از علمای کشور عثمانی است. مردی جامع بوده است و کتب زیاد تالیف کرده است. شهرت او به عرفان به وسیله کتاب «مصباح الانس» وی است که شرح کتاب «مفتاح الغیب» صدرالدین قونوی است.

شرح کردن کتب محی الدین عربی و یا صدرالدین قونوی کار هرکسی نیست. فناری این کار را کرده است و محققین عرفان که پس از وی آمده‌اند ارزش این شرح را تایید کرده‌اند.

این کتاب در تهران با چاپ سنگی با حواشی مرحوم آقا میرزا هاشم رشتی از عرفای محقق صد ساله اخیر چاپ شده است. متاسفانه به علت بدی چاپ مقداری از حواشی مرحوم آقا میرزا هاشم غیر مقرو است.

د. شمس الدین محمد لاهیجی نوربخشی شارح «گلشن راز» محمود شبستری. معاصر میر صدرالدین دشتکی و علامه دوانی بوده و در شیراز می‌زیسته است و مطابق آنچه قاضی نورالله در «مجالس المؤمنین» نوشته است صدرالدین دشتکی و علامه دوانی که هر دو از حکمای برجسته عصر خود بودند نهایت احترام و تجلیل از وی می‌کرده‌اند.

وی مرید سید محمد نوربخش بوده و سید محمد نوربخش شاگرد ابن فهد حلی بوده که ذکرش در تاریخچه فقها خواهد آمد. لاهیجی در شرح گلشن راز صفحه ۶۹۸ سلسله فقر خود را که از سید محمد نوربخش شروع و به معروف کرخی می‌رسد و سپس به حضرت امام رضا علیه السلام و ائمه پیشین تا حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم منتهی می‌شود، ذکر می‌کند و نام این سلسله را «سلسلهٔ الذهب» می‌نهد.

شهرت بیشتر لاهیجی به واسطه همان شرح گلشن راز است که از متون عالی عرفان به شمار می‌رود. لاهیجی به طوری که در مقدمه کتابش می‌نویسد در سال ۸۷۷ آغاز به تالیف کرده است. تاریخ دقیق وفاتش معلوم نیست. ظاهرا قبل از سال ۹۰۰ بوده است.

ه. نورالدین عبدالرحمن جامی. عرب نژاد است و نسب به محمد بن حسن شیبانی فقیه معروف قرن دوم هجری می‌برد. جامی شاعری توانا بوده است. او را آخرین شاعر بزرگ عرفانی زبان فارسی می‌دانند.

در ابتدا «دشتی» تخلص می‌کرده است، ولی چون در ولایت جام از توابع مشهد متولد شده و مرید احمد جامی (ژنده پیل) هم

بوده است، تغییر تخلص داده و به جامی متخلص شده است. می گوید:

مولدم جام و رشحه قلمم جرعه جام شیخ الاسلامی است. (۱۴) زین سبب در جریده اشعار به دو معنی تخلصم جامی است

جامی در رشته‌های مختلف: نحو، صرف، فقه، اصول، منطق، فلسفه، عرفان تحصیلات عالی داشته و کتب زیاد تالیف کرده است. از آنجمله است‌شرح فصوص الحکم محی الدین، شرح لمعات فخرالدین عراقی، شرح تائیه ابن فارض، شرح قصیده برده در مدح حضرت رسول(ص)، شرح قصیده میمیه فرزدق در مدح حضرت علی ابن الحسین(ع)، لوایح، بهارستان که به روش گلستان سعدی است، نفحات الانس در شرح احوال عرفا.

جامی مرید طریقتی بهاء الدین نقشبند مؤسس طریقه نقشبندیه است، ولی همچنانکه محمد لاهیجی با اینکه مرید طریقتی سید محمد نوربخش بوده است، شخصیت فرهنگی تاریخیش بیش از او است جامی نیز با اینکه از اتباع بهاء الدین نقشبند شمرده می‌شود شخصیت فرهنگی و تاریخی‌اش به درجاتی بیش از بهاءالدین نقشنبد است لهذا ما که در این تاریخچه مختصر نظر به جنبه فرهنگی عرفان داریم نه جنبه طریقتی آن، محمد لاهیجی و عبدالرحمن جامی را اختصاص به ذکر دادیم. جامی در سال ۸۹۸ در ۸۱ سالگی درگذشته است.

این بود تاریخچه مختصر عرفان از آغاز تا پایان قرن نهم. از این به بعد، به نظر ما عرفان شکل و وضع دیگری پیدا می کند. تا این تاریخ شخصیتهای علمی و فرهنگی عرفانی همه جزء سلاسل رسمی تصوفند، و اقطاب صوفیه شخصیتهای بزرگ فرهنگی عرفان محسوب می‌شوند و آثار بزرگ عرفانی از آنها است. از این به بعد شکل و وضع دیگری پیدا می‌شود.

اولا دیگر اقطاب متصوفه همه یا غالبا آن برجستگی علمی و فرهنگی که پیشینان ندارند. شاید بشود گفت که تصوف رسمی از این به بعد بیشتر غرق آداب و ظواهر و احیانا بدعتهائی که ایجاد کرده است می‌شود.

ثانیا عده‌ای که داخل در هیچیک از سلاسل تصوف نیستند، در عرفان نظری محی‌الدینی مختصص می‌شوند که در میان متصوفه رسمی نظیر آنها پیدا نمی‌شود.

مثلا صدرالمتالهین شیرازی متوفا در سال ۱۰۵۰ و شاگردش فیض کاشانی متوفا در ۱۰۹۱ و شاگرد شاگردش قاضی سعید قمی متوفا در ۱۱۰۳ آگاهیشان از عرفان نظری محی الدین بیش از اقطاب زمان خودشان بوده است. با اینکه جزء هیچیک از سلاسل تصوف نبوده‌اند. این جریان تا زمان ما دامه داشته است. مثلا مرحوم آقا محمد رضا حکیم قمشه‌ای و مرحوم آقا میرزا هاشم رشتی از علما و حکماء صد ساله اخیر، متخصص در عرفان نظریند بدون آنکه خود عملا جزء سلاسل متصوفه باشند.

به طور کلی از زمان محی الدین و صدرالدین قونوی که عرفان نظری پایه گذاری شد و عرفان شکل و فلسفی به خود گرفت بذر این جریان پاشیده شد. مثلا محمد بن حمزه فناری سابق الذکر شاید از این گروه باشد. ولی از قرن دهم به بعد این وضع یعنی پدیده آمدن قشری متخصص در عرفان نظری که یا اصلا اهل عرفان عملی و سیر و سلوک نبوده‌اند و یا اگر بوده‌اند – و غالبا کم و بیش بوده‌اند – از سلاسل صوفیه رسمی بر کنار بوده‌اند کاملا مشخص است.

ثانیا از قرن دهم به بعد ما در جهان شیعه به افراد و گروههایی بر می‌خوریم که اهل سیر و سلوک و عرفان عملی بوده‌اند و مقامات عرفانی را به بهترین وجه طی کرده‌اند بدون آنکه در یکی از از سلاسل رسمی و عرفان و تصوف وارد باشند و بلکه اعتنائی به آنها نداشته و آنها را کلا یا بعضا تخطئه می کرده‌اند از خصوصیات این گروه که ضمنا اهل فقاهت هم بوده‌اند وفاق انطباق کامل میان آداب و سلوک و آداب فقه است این جریان نیز تاریخچه‌ای دارد که فعلا مجال آن نیست.

پی‌نوشتها

۱ – تاریخ تصوف در اسلام، تالیف دکتر قاسم غنی، صفحه ۱۹. در همین کتاب صفحه ۴۴، از کتاب «صوفیه و فقراء» ابن تیمیه نقل می‌کنند که اول کسی که دیر کوچکی برای صوفیه ساخت، بعضی از پیروان عبدالواحد بن زید بودند. عبدالواحد از اصحاب حسن بصری است. اگر ابوهاشم صوفی از پیروان عبدالواحد باشد، تناقضی میان این دو نقل نیست.

۲ – صوف پشم

۳ – تذکرة الاولیاء شیخ عطار.

۴ – دکتر غنی، تاریخ تصوف در اسلام.

۵ – سفینة البحار محدث قمی، ماده سلم.

۶ – میراث اسلام ص ۸۵ ایضا رجوع شود به محاضرات دکتر عبدالرحمن بدوی در دانشکده الهیات و معارف اسلامی در سال تحصیلی ۵۳ – ۵۲. نکته قابل توجه این است که بسیاری از کلمات نهج البلاغه در آن رساله هست. این نکته با توجه به اینکه بعضی از صوفیه سلسله اسناد خود را از طریق حسن بصری به حضرت امیر علیه السلام می‌رسانند بیشتر قابل توجه است و مساله قابل تحقیق است.

۷ – تاریخ تصوف در اسلام ص ۴۶۲. نقل از کتاب «حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر».

۸ – تاریخ تصوف در اسلام ص ۵۵.

۹ – طبقات الصوفیه ابوعبدالرحمن شلمی ص ۲۰۶.

۱۰ – در مقدمه چاپ هشتم «علل گرایش به مادیگری» بحث نسبتا مبسوطی درباره حلاج کرده‌ایم و نظریه بعضی از ماتریالیسها معاصر را که کوشیده‌اند او را «ماتریالیست» معرفی کنند رد کرده‌ایم.

۱۱ – «سراج» زین ساز. کم کم این کلمه به پالان دوز تغییر شکل داده است.

۱۲ – نامه دانشوران، ذیل احوال بوعلی سینا.

۱۳ – حافظ در حال حاضر محبوب‌ترین چهره‌های شعرای فارسی زبان در ایران است. ماتریالیستهای فرصت‌طلب سعی کرده‌اند از حافظ نیز چهره‌ای ماتریالیست و لااقل شکاك بسازند و از محبوبیت او در راه اهداف ماتریالیستی خود سود جویند. ما در مقدمه چاپ هشتم «علل گرایش به مادیگری» درباره حافظ نیز مانند «حلاج» از این نظر بحث کرده‌ایم.

۱۴ – احمد جامی، شیخ الاسلام لقب داشته است.

کتاب: آشنایی با علوم اسلام، ج ۲، ص ۱۰۹

نویسنده: استاد شهید مرتضی مطهری

۳– یهودیت

آشنایی با آیین یهودیت

۱ – عبرانیان

یهودیان مانند اعراب و آشوریان، از نژاد سامی هستند. زبان، ادبیات، فرهنگ، آداب، رسوم و اعتقادات این اقوام چنان به یکدیگر نزدیک است که دانشمندان معتقد شده اند اصل آنها به یک جا می‌رسد و برای بررسی و تحقیق در زمینه فرهنگ سایر اقوام سامی انداخت. مثلاـ اگر به بررسی ادبیات عرب مشغول باشیم، با مطالعه و تحقیق در زبانهای عبری، سریانی و

حبشی در کار خود موفقیت بیشتری کسب خواهیم کرد.

از سابقه تاریخی قوم عبرانی اطلاع دقیقی در دست نیست. برخی دانشـمندان معتقدنـد که نام ((عبرانی)) را که کنعانیان پس از ورود حضـرت ابراهیم (ع) به سـرزمین کنعـان به او داده انـد و وی را عبرانی خوانـده انـد که بعـدها جزو القـاب او شـد و لقب مـذکور در خانـدان وی باقی مانـد؛ زیرا عبرانی از ماده ((ع ب ر)) به معنا گذر کردن از نهر می‌آید، به اعتبار این که حضـرت ابراهیم (ع) از ورود فرات عبور کرد و وارد کنعان شد.

برخی نیز معتقدنـد که عـبرانی منسوب به عـابر نیـای حضـرت ابراهیم (ع) است. همچنین کسـانی بـا توجه به نـام آزر پـدر (یا عموی) آن حضـرت، گفته اند اصل خاندان وی آریایی است. اما دانشمندان این نظریه را تاءیید نمی‌کنند؛ زیرا از معنای لغوی واژه آزر در قرآن کریم و متون اسلامی اطلاع درستی نداریم. نام پدر ابراهیم (ع) در تورات تارح است.

۲ – حضرت ابراهیم (ع)

عظمت حضـرت ابراهیم خلیل (ع) به حدی است که وی همواره موجب نزاع یهودی و مسـیحیت و اسلام بوده است و هر یک، آن حضـرت را از خود می‌دانـد. از این رو، خـدای متعـال فرموده است: ((ما کان ابراهیم یهودیا و لا نصـرانیا و لکن کان حنیفا مسـلما و ما کان من المشرکین)) (آل عمران: ۶۷). وی حتی میان مشـرکان مکانی بلنـد داشت و آثار وی در مکه مکرمه مورد زیارت و تقدیس آنان قرار می‌گرفت.

نسب حضـرت ابراهیم (ع) تـا حضـرت آدم (ع) در تورات آمـده است. نسب نـامه هـای تورات به کتب اسـلامی نیز راه یافته و بدون دقت در اصل و منشاء آن پذیرفته شده است.

به عقیـده اهل کتاب (در نتیجه جمع بنـدی حوادث کتاب مقـدس) حضـرت ابراهیم (ع) حدود ۲۰۰۰ سـال قبل از میلاد، یعنی حدود ۴۰۰۰ سال پیش در شـهر اور به دنیا آمـد و به گفته تورات در آغاز ابرام (یعنی پـدر بلنـد مرتبه) نامیـده می‌شـد. خدای متعـال نام وی را در سن نود و نه سالگی به ابراهیم (یعنی پـدر اقوام) تبـدیل کرد. شـهر اور نزدیک یک قرن پیش در عراق در ساحل فرات از زیر خاک بیرون آمد و آثار باستانی بسیاری در آنجا یافت شد.

به گفته تورات پدر حضـرت ابراهیم (ع) که تارح نامیده می‌شد، پسر خود ابراهیم (ع) و همسر وی ساره و نوه خویش حضرت لوط (ع) را برداشت و به سـرزمین کنعان در غرب فلسطین عزیمت کرد. آنان در بین راه از ادامه سفر منصرف شدند و در شهر حران سکونت گزیدند. این شهر در جنوب ترکیه فعلی و در مرز سوریه قرار دارد.

پـدر حضـرت ابراهیم (ع) در تورات تـارح خوانـده می‌شود، ولی قرآن مجیـد وی را آزر بت پرستی معرفی کرده است (انعـام: ۷۴). پدر حضـرت ابراهیم (ع) در سلسـله اجداد حضـرت رسول اکرم (ص) قرار می‌گیرد. علمای شیعه معتقدند همه پدران آن حضـرت تا حضـرت آدم (ع) یکتا پرست بوده اند، و به همین دلیل گفته اند آزر عموی آن حضرت بوده و استعمال ((اب)) به جای ((عم)) در زبان عربی صحیح است، از آن جمله در قرآن کریم (بقره: ۱۳۳) چنین چیزی دیده می‌شود.

تورات می‌گوید حضرت ابراهیم (ع) در ۷۵ سالگی به امر خدا از شهر حران عازم کنعان شد. وی همسر خود ساره و برادر زاده اش حضـرت لوط (ع) و چنـد نفر از مردم حران را برداشت و همگی به کنعان رفتنـد و در آنجا روی کوهی در شـرق بیت ایل خیمه زدنـد. حضـرت ابراهیم (ع) پس از چنـدی در حـبرون (الخلیـل) سـاکن شـد و تـا آخر عمر در آنجـا بـود و اکنون مقـبره خـانوادگی وی در آن مکـان است. حضـرت لـوط (ع) به شـهر سـدوم و شـهرهای مجـاور آن رفت. مردم آن شـهرها به سـبب نافرمانی و بی اعتنایی به پیام وی به امر خداوند نابود شدند. این حادثه در قرآن مجید نیز آمده است.

دو موضوع بسیار مهم در تاریخ حضرت ابراهیم (ع) وجود دارد که در تورات کنونی اشاره ای به آنها نشده است: یکی جریان بت شکنی و به آتش افکندن وی و دیگری داستان بنای کعبه.
قرآن مجید (در سوره های انبیا و صافات) داستان بت شکنی و به آتش افکندن او را آورده است.
همچنین قرآن کریم از بنای کعبه به دست آن حضرت و به کمک حضرت اسماعیل (ع) سخن می گوید (بقره: ۱۲۷). از آنجا که این فرزند در پیری به او عطا شد (ابراهیم: ۳۹)، بنای کعبه در اواخر عمر شریف وی صورت گرفته باشد.
تورات داستان ذبح فرزند را می‌آورد و می گوید حضرت ابراهیم (ع) ماءموریت یافت حضرت اسحاق (ع) را قربانی کند، ولی این مساءله را با وی در میان نگذاشت و به او گفت: ((می خواهم گوسفندی قربانی کنم و آن گوسفند را خداوند برایم خواهد فرستاد.)) ... اما در قرآن مجید آمده است: ((فلما بلغ معه السعی قال یا بنی انی اری فی المنام انی اذبحک فانظر ماذا تری قال یا ابت افعل ما تؤ مر ستجدنی ان شاء الله من الصابرین)) (صافات: ۱۰۲). همان طور که می‌دانیم فرزند از مرگ نجات یافت و خداوند قوچی را فدیه او قرار داد ...

۳ - اسماعیل (ع) و اسحاق (ع)

درباره حضرت ابراهیم (ع) در تورات می‌خوانیم:
(۱) بعد از این وقایع، کلام خداوند در رؤ یا به ابرام رسیده، گفت: ((ای ابرام مترس من سپر تو هستم و اجر بسیار عظیم تو.)) (۲) ابرام گفت: ((ای خداوند یهوه مرا چه خواهی داد و من بی اولاد می‌روم و مختار خانه ام این العاذار دمشقی است.)) (۳) و ابرام گفت: ((اینک مرا نسلی ندادی و خانه زاده ام وارث من است.)) (۴) در ساعت کلام خداوند به وی رسیده، گفت: ((این وارث تو نخواهم بود بلکه کسی که از صلب تو درآید وارث تو خواهد بود.)) (۵) و او را بیرون آورده، گفت: ((اکنون به سوی آسمان بنگر و ستارگان را بشمار هر گاه آنها را توانی شمرد.)) پس به وی گفت: ((ذریت تو چنین خواهد بود.)) ... (۱۸) در آن روز خداوند به ابرام عمهد بست و گفت: ((این زمین را از نهر مصر تا به نهر عظیم یعنی نهر فرات به نسل تو بخشیده ام.)) (پیدایش ۱۵: ۱ - ۱۸).
سپس تورات عهد یاد شده را به حضرت اسحاق (ع)، نیای بنی اسرائیل اختصاص می‌دهد و در همان سفر پیدایش می گوید:
(۱۸) و ابراهیم به خدا گفت: ((کاش که اسماعیل در حضور تو زیست کند.)) (۱۹) خدا گفت: ((به تحقیق زوجه ات ساره برای تو پسری خواهد زایید و او را اسحاق نام بنه و عهد خود را با وی استوار خواهم داشت تا با ذریت او بعد از عهد ابدی باشد (۲۰) و اما در خصوص اسماعیل تو را اجابت فرمودم اینک او را برکت داده بارور گردانم و او را بسیار کثیر گردانم. دوازده رییس از وی پدید آیند و امتی عظیم از وی به وجود آورم (۲۱) لیکن عهد خود را با اسحاق استوار خواهم ساخت که ساره او را بدین وقت در سال آینده برای تو خواهد زایید.)) (پیدایش ۱۷: ۱۸ - ۲۱).
به گفته تورات، خداوند بارها به حضرت ابراهیم (ع) وعده نسل فراوان داده بود. کنیز آن حضرت به نام هاجر پسری را به دنیا آورد که اسماعیل (یعنی خدا می‌شنود) نامیده شد. پس از چهارده سال ساره فرزندی به دنیا آورد که او را اسحاق (یعنی می‌خندد) نامیدند.
کتاب تورات در این قسمت به کوتاهی سخن می گوید و فقط اشاره ای می کند که حضرت اسماعیل (ع) در فاران ساکن شد و مادرش برای او زنی از مصر گرفت. سایر مسائل مربوط به وی در تورات به فراموشی سپرده شده است و حتی یک جمله درباره بنای کعبه در این کتاب دیده نمی‌شود. پیدا شدن آب برای اسماعیل (ع) نیز که طبق احادیث اسلامی در مکه بوده و

اکنون هم به نام زمزم باقی است، به گفته تورات در مکانی به نام بئرشبع بوده است!
از نظر تورات، حضرت اسحاق (ع) جانشین حضرت ابراهیم خلیل (ع) گردید و دو فرزند توأم برای او به دنیا آمد. آنکه نخست دیده به جهان گشود، عیسو نامیده شد. این کلمه در لغت به معنای پرمو است. به گفته تورات این کودک در هنگام تولد موهای بسیاری بر تن داشت. توأم دیگر یعقوب (یعنی تعقیب می‌کند) خوانده شد؛ زیرا هنگام تولد، کودک قبلی را تعقیب کرد و پس از او به دنیا آمد.

۴ – اسرائیل

حضرت یعقوب (ع) دوازده پسر داشت و به اسرائیل ملقب بود. اهل کتاب این اسم مرکب را چنین معنا می‌کنند: کسی که بر خدا مظفر شد، ولی اصل معنای آن در عبری چنین است: کسی که بر قهرمان پیروز شد. به گفته تورات، کشتی گرفتن حضرت یعقوب (ع) با خدا که به پیروزی او بر خدا انجامید، علت ملقب شدن وی به اسرائیل است (پیدایش ۳۲: ۲۴ – ۳۲).
اهل کتاب از زمانهای قدیم گفته اند که مقصود از خدا در این داستان، یکی از فرشتگان خداست (رک.: هوشع ۱۲: ۳ – ۴).
پس از چندی حادثه مفقود شدن حضرت یوسف (ع) پیش آمد و سرانجام این موضوع موجب شده که بنی اسرائیل در مصر اقامت کنند. مطالب سفر پیدایش تورات به اینجا خاتمه می‌یابد.
در آغاز سفر خروج تورات می‌خوانیم که دوازده پسر حضرت یعقوب (ع) در مصر زندگانی خوبی داشتند و نسل ایشان در آن سرزمین منتشر شد. مدت توقف آنان در مصر چهارصد و سی سال بود (خروج ۱۲: ۴۰). دوازده قبیله بنی اسرائیل که در اصطلاح بسیط نامیده می‌شوند، در علوم و فنون پیشرفت کردند و همین امر موجب حسادت مصریان شد. علاوه بر این، مصریان می‌ترسیدند بنی اسرائیل با نیروی خود زمام امور را به دست گیرند؛ از این رو، به استضعاف آنان اقدام کردند و کارهایی دشوار و جانکاه به عهده ایشان گذاشتند. همچنین مقرر شد که قابله های مصری نوزادان پسر بنی اسرائیل را برای کشتن معرفی کنند و فقط داشتن دختر برای آنان مجاز باشد.

۵ – دین مردم صحرانشین

عبرانیان در آغاز قومی صحرانشین بودند و نخستین اقامت آنان در شهرها در زمان حضرت یوسف (ع) بود. (۱) صحرانشینی در اعتقادات و مراسم دینی آن تاثیر فراوانی داشت. هنگامی که حضرت موسی (ع) آنان را از دست فرعون نجات داد، مجبور شدند مدت چهل سال در صحرای سینا بمانند، ولی پس از آن پیوسته در شهرها به سر می‌بردند و تمدنی را پایه گذاری کردند که میراث گرانبهای قوم یهود شد. مسیحیت نیز زاییده همین تمدن است.

۶ – تحول افکار در اقوام بنی اسرائیل

تحت افکار ملتها امری عادی و طبیعی است و عبرانیان در خلال کوچ و جابه جایی تحت تاءثیر اندیشه های ملل گوناگون قرار می‌گرفتند. در سوره اعراف، آیه ۱۳۸ آمده است که بنی اسرائیل هنگام خروج از دریا و نجات از دست فرعون، به گروهی بت پرست برخوردند. آنان از حضرت موسی (ع) تقاضا کردند برای ایشان نیز بتی قرار دهد و این خواسته به شدت رد شد. همچنین هنگامی که در مصر مستقر بودند، باورهای مصریان در آنان تاءثیر گذاشته بود، به گونه ای که پس از ترک آن

سرزمین، به تقلید مصریان که گاو را مقدس می‌دانستند، آنان نیز گوساله ای ساختند و به عبادت آن مشغول شدند.

۷ – حضرت موسی (ع)

در باب دوم سفر خروج تورات می‌خوانیم که یک تن از بنی اسرائیل (۲) با یکی از دختران قبیله خود ازدواج کرد و دارای پسری شد. مادر نوزاد به منظور نجات وی از چنگال ماءموران فرعون او را مدت سه ماه پنهان کرد. از آنجا که مخفی نگه داشتن کودک برای همیشه ممکن نبود، مادرش صندوقی تهیه کرد و منافذ آن را با قیر اندود و کودک زا در آن نهاد و در میان نیزارهای رود نیل رها کرد. خواهر وی در آن حوالی ایستاد تا ببیند چه بر سر او خواهد آمد.
اندکی پس از آن، دختر فرعون که برای شستشو به سوی نیل آمده بود، صندوق را مشاهده کرد و یک تن از کنیزان خود را به دنبال صندوق فرستاد. هنگامی که صندوق را برای وی آوردند، آن را گشود و دید کودکی در آن گریه می‌کند. دل او بر آن کودک سوخت و گفت معلوم می‌شود این کودک از بنی اسرائیل است. در آن حال خواهر کودک جلو آمد و پیشنهاد کرد زنی را برای شیر دادن وی بیاورد. دختر فرعون پذیرفت و خواهر کودک مادر خود را نزد آنان آورد. دختر فرعون به او گفت این کودک را با خود ببر و شیر بده، من نیز مزد تو را خواهم داد. پس از چند سال وقتی کودک بزرگ شد مادرش او را نزد دختر فرعون برد. دختر فرعون او را به پسری پذیرفت و نام موسی (موشه در عبری یعنی: از آب کشیده شده) را بر او نهاد. این داستان با آنچه خداوند متعال در سوره قصص فرموده است، بسیار نزدیک است. بر اساس برخی محاسبات تاریخی، این حادثه در حدود ۱۲۵۰ ق.م. رخ داده است.
به هر حال حضرت موسی (ع) امور قوم خود را سامان داد و آنان را برای مبارزه با کافران آماده کرد و احکام خدا را به آنان تعلیم داد. وی قوم بنی اسرائیل را برکت داد و در صد و بیست سالگی در مکانی به نام موآب، حوالی دریای میت، درگذشت و بنی اسرائیل برای او سی روز عزاداری کردند. این جریان در آخر سفر تثنیه یافت می‌شود و تورات بدان پایان می‌یابد:
(۵) پس موسی بنده خداوند در آنجا به زمین موآب برحسب قول خداوند مرد (۶) و او را در زمین موآب در مقابل بیت فعور در دره دفن کرد (۳) و احدی قبر او را تا امروز ندانسته است (۷) و موسی چون وفات یافت، صد و بیست سال داشت و نه چشمش تار و نه قوتش کم شده بود (۸) و بنی اسرائیل برای موسی در عربات موآب سی روز ماتم گرفتند. پس روزهای ماتم و نوحه گری برای موسی سپری گشت (۹) و یوشع بن نون از روح حکمت مملو بود، چون که موسی دستهای خود را بر او نهاده بود و بنی اسرائیل او را اطاعت نمودند و بر حسب آنچه خداوند به موسی امر فرموده بود عمل کردند (۱۰) و نبیی مثل موسی تا به حال در اسرائیل برنخاسته است که خداوند او را روبرو شناخته باشد (۱۱) در جمیع آیات و معجزاتی که خداوند او را فرستاد تا آنها را در زمین مصر به فرعون و جمیع بندگانش و تمامی زمینش بنماید (۱۲) و در تمامی دست قوی و جمیع آن هیبت عظیم که موسی در نظر همه اسرائیل نمود (تثنیه ۳۴: ۵ – ۱۲).

۸ – تاءسیس یهودیت

در باب سوم سفر خروج می‌خوانیم که حضرت موسی (ع) در بیابان حوریب در دامته کوه، صدای خدای متعال را از میان آتشی از بوته خار شنید که با او سخن می گوید.
در قرآن مجید نخستین سخن خداوند از درختی در بیابان طوی چنین آمده است:

فلمـا اءتاها نودی یا موسـی. انی اءنا ربک فاخلع نعلیک انک بالواد المقـدس طوی. و اءنا اخترتک فاسـتمع لما یوحی. اننی اءنا الله لا اله الا اءنا فاعبدنی و اءقم الصلوة لذکری. ان الساعة آتیه اءکاد اخفیها لتجزی کل نفس بما تسـعی. فلا یصدنک عنها من لا یومن بها و اتبع هواه فتردی (طه: ۱۱ – ۱۶).

تورات می‌گویـد خداونـد به حضـرت موسـی (ع) وعـده داد بنی اسـرائیل را از دست مصـریان نجات دهد و سـرزمین کنعان و حدود آن را که اماکن پر برکتی بودند، به ایشان عطا کند. از این رو، حضرت موسی (ع) رسالت یافت نزد فرعون برود و از او بخواهد که بنی اسرائیل را رها کند. وی با معجزاتی عازم مصر شد و مقرر گردید حضرت هارون (ع) به وی کمک کند.

به گفته تورات، خدای متعال به حضـرت موسی (ع) قدرت داد تا به اعجاز، عصای خود و برادرش را به اژدها تبدیل کند و نیز از دست خود نور سـفیدی سـاطع نمایـد. فرعون جمعی از جـادوگران را گرد آورد تـا بـا حضـرت موسـی (ع) مسـابقه بدهنـد. اژدهای مزبور تمامی آلات و ادوات آنان را بلعید و آنان دانسـتند که کار آن حضرت جادو نیست. به فرموده قرآن مجید آنان بـدون ترسـی از فرعون به حضـرت موسی (ع) ایمان آوردنـد. پس از این معجزات چنـد عذاب بر مصـریان فرود آمد و هر بار فرعون قول می‌داد بنی اسرائیل را مرخص کند، اما به قول خود عمل نمی‌کرد. تورات ده نوع عذاب را برشمارد:

۱. تبدیل شدن آبهای مصریان به خون؛

۲. زیاد شدن قورباغه میان آنها؛

۳. زیاد شدن پشه؛

۴. زیاد شدن مگس؛

۵. مرگ حیوانات مصریان بر اثر وبا؛

۶. مبتلا شدن مصریان و چارپایان آنان به دمل؛

۷. فرود آمدن تگرگ بر آنان و تلف شدن مقدار زیادی از حیوانات و مزارع؛

۸. زیاد شدن ملخ؛

۹. تاریک شدن مساکن مصریان تا سه روز؛

۱۰. هلاک شدن نخست زادگان انسان و حیوان همه مصریان حتی نخست زاده خود فرعون.

قرآن مجیـد نشانه های حضـرت موسـی (ع) را نه عـدد می‌داند (اسـراء: ۱۰۱) و ظـاهرا مقصود تنهـا نشـانه هایی است که برای فرعـون آورده بـوده و گرنـه بـه صـریح قرآن کریم و تـورات معجزات آن حضـرت بیش از این عـدد بـوده است. برخی از این عذابها در قرآن مجید به گونه ای مذکور است (اعراف: ۱۳۰ و ۱۳۳).

به گفته تورات، فرعون سـرانجام تسـلیم شد و حضرت موسی (ع) و هارون (ع) را شبانه طلبید و به آنان گفت با بنی اسرائیل به هر جا که می‌خواهید بروید. پس آنان به سوی دریای سـرخ در شـرق مصـر کوچ کردند و آنجا اردو زدند. قوم موسـی از دور آمدن فرعونیان را مشاهده کردند. در آن هنگام حضرت موسی (ع) دست خود را به طرف دریا دراز کرد و دریا شکافته شد و خشک گردید و بنی اسـرائیل به آسانی از آن عبور کردند. (۴) آنگاه لشـکریان فرعون وارد شدند و حضرت موسی (ع) به امر خداوند با اشاره دست، آنان را غرق کرد. تورات درباره غرق شدن شخص فرعون چیزی نگفته است.

از قرآن مجیـد و احادیث اسـلامی بر می‌آیـد که بنی اسـرائیل به امر خـدا از مصـر خارج شدند، نه به اذن فرعون (شـعراء: ۵۲). همچنین به صـریح قرآن کریم، حضـرت موسـی (ع) به فرمان الهی عصای خود را به دریا زد، نه اینکه دسـتش را به سوی دریا دراز کند.

بنی اسرائیل در حوالی شبه جزیره سینا توقف کردند و در آنجا برای آنان از آسمان چیزی مانند شبنم و نیز مرغ بلدرچین که به عربی سلوی نامیده می‌شود، فرود می‌آمد و آنان آنها را می‌خوردند. این جریان تا چهل سال یعنی در تمام مدت سرگردانی بنی اسرائیل در بیابان ادامه داشت. تورات می گوید آن غذای شبنم گونه من نامیده شد؛ زیرا بنی اسرائیل با دیدن آن به زبان عبری پرسیدند: ((مان هوء)) یعنی آن چیست؟

۸ – الواح و ده فرمان

هنگامی که سه ماه از خروج بنی اسرائیل از مصر گذشته بود، حضرت موسی (ع) ماءموریت یافت برای گفتگو با خداوند به بالای طور سینا (یعنی کوه سینا) برود. وی در آنجا دو لوح دریافت کرد که فرمانهای خداوند بر آنها نقش بسته بود. قرآن کریم از ((ابواح)) به صیغه جمع نام می‌برد، (اعراف: ۱۴۵). از جمله آن فرمانها ده حکم بسیار مهم است که به ده فرمان معروف شده است:

۱. برای خود خدایی جز من نگیرد؛

۲. به بت سجده نکنید؛

۳. نام خدا را به باطل نبرید؛

۴. شنبه را گرامی بدارید؛

۵. پدر و مادر را احترام کنید؛

۶. کسی را به قتل نرسانید؛

۷. زنا نکنید؛

۸. دوری نکنید؛

۹. بر همسایه شهادت دروغ ندهید؛

۱۰. به اموال و ناموس همسایه طمع نورزید.

پس از آن، تفصیلاتی درباره این احکام در باب ۲۱ به بعد سفر خروج آمده است.

۹ – گوساله پرستی

تورات می گوید وقتی بنی اسرائیل مشاهده کردند حضرت موسی (ع) در مراجعت از طور سینا تاءخیر کرد، نزد حضرت هارون (ع) رفتند و از او درخواست کردند تا برای آنان خدایانی بسازد و آن حضرت موضوع را به حضرت موسی (ع) اطلاع داد و خواست آنان را هلاک کند، اما بر اثر شفاعت وی از آن صرف نظر کرد. حضرت موسی (ع) آن دو لوح را برداشت و به سوی بنی اسرائیل آمد. هنگامی که وی کار زشت آنان را مشاهده کرد، لوحها را بر زمین زد و به مؤ اخذه برادرش پرداخت و گوساله را سوزاند و خرد کرد و آن را در آب ریخت و به بنی اسرائیل نوشاندو سپس امر کرد شمشیرهای خود را بردارند و به مدت نصف روز یکدیگر را بکشند.

قرآن مجید داستان مذکور را تقریبا به همین وضع در موارد مختلف نقل کرده است، جز اینکه ساحت مقدس حضرت هارون (ع) را از چنین کار ناروایی پاک دانسته است (طه: ۹۰). سازنده گوساله در قرآن کریم فردی به نام سامری است.

اهل کتاب به کلمه ((سامری)) در قرآن کریم اعتراض کرده و گفته اند چنین کسی وجود نداشته است؛ زیرا سامری به شهر سامره در فلسطین منسوب است و آن شهر را پادشاهی به نام عمری که سالها پس از حضرت موسی (ع) می‌زیسته، ساخته است (کتاب اول پادشاهان ۱۶: ۲۴).

مرحوم علامه بلاغی پاسخ داده است که در بنی اسرائیل فردی به نام شمرون بن یساکار بن یعقوب وجود داشته که خاندان وی شمرونی نامیده می‌شود (پیدایش ۴۶: ۱۳ و ۲۶: ۲۴). شمرونی در تلفظ عربی سامری شده است. (۵)

تورات می گوید خداوند به حضرت موسی (ع) دستور داد وی دو لوح سنگی مانند لوحهای خرد شده بتراشد تا خداوند وصایای مذکور را بر آنها بنویسد. قرآن کریم نیز به این مطلب اشاره کرده است (اعراف: ۱۵۴).

۱۰ – تورات با تاریخ یهود

تورات واژه ای عبری و به معنای قانون است؛ زیرا در کتاب تورات احکام و قوانین زیادی وجود دارد. نام دیگر تورات شریعت است.

متخصصین کتاب مقدس تورات چهار منبع اساسی برای تورات قائلند:

۱. منبع الوهیمی E؛

۲. منبع یهوهی J؛

۳. منبع کاهنی P؛

۴. منبع سفر تثنیه D (که منبعی ویژه است).

یکی از قدیمی ترین و معروفترین نقدهای تورات و کتاب مقدس را دانشمند و فیلسوف هلندی باروخ (بندیکت) اسپینوزا ۸ (۱۶۳۲ – ۱۶۷۷) در کتابی به نام رساله ای در الهیات و سیاست (به زبان لاتینی) انجام داده است.

اسپینوزا در کتاب خود با ذکر دلیلهایی اثبات می کند که برای بررسی اعتبار کتاب مقدس باید به شواهد تاریخی و انتقادی آن پرداخت و متاءسف است که پیشینیان این شناخت را متروک داشته اند و یا اگر چیزی در باب آن نگاشته اند از دسترس ما به دور مانده است. وی می‌افزاید اکنون ما در شرایطی زیست می‌کنیم که مسائلی تعصب آمیز به نام دین معروف شده است و مردم برای عقل در اعتقادات خود سهمی قائل نیستند. از این رو من با نومیدی نسبی پای در این راه می‌نهم و در نخستین گام به بررسی نویسندگان کتاب مقدس (و قبل از همه به مؤ لف اسفار پنجگانه تورات) می‌پردازم:

تقریبا همه (اهل کتاب) معتقدند که موسی تورات را تاءلیف کرده است، به گونه ای که فرقه فریسیان از یهود در تاءکید بر این عقیده، مخالف آن را مرتد دانسته اند. به همین دلیل ابن عزرا که دانشمندی نسبتا آزاد اندیش بود، برای اظهار نظر خویش در این باب جراءت نکرد و تنها با اشاراتی مبهم، اشتباه بودن این اعتقاد عمومی را متذکر شد. اما من بدون ترس و واهمه پرده ابهام را از روی سخنان ابن عزرا برخواهم داشت و حقیقت را برای همه آفتابی خواهم کرد. (۶)

۱۱ – عهد عتیق

معرفی

عهد عتیق نامی است که مسیحیان در مقابل عهد جدید به کتاب یهودیان داده اند. مسیحیان به هر دو عهد عقیده دارند. عهد

عتیق به زبان عبری و اندکی از آن به زبان کلدانی نوشته شده است. این دو زبان مانند عربی از زبانهای سامی هستند. کتاب تورات در آغاز عهد عتیق قرار دارد.

همچنین نسخه ای از عهد عتیق به زبان یونانی وجود دارد که از روی نسخه عبری ترجمه شده و آن را ترجمه سبعینیه (یا ترجمه هفتاد) می‌نامند. گفته می‌شود این ترجمه حدود سال ۲۵۸ ق.م. به امر بطلمیوس فیلادلفوس پادشاه مصر، توسط ۷۲ تن انجام گرفته است. این نسخه تفاوتهایی با اصل عبری دارد و از همه مهمتر آنکه بخشها اپوکریفا ۸ یعنی پوشیده، نام دارد و از قدیم الایام مورد شک بوده است، اما مسیحیان معمولا آن را می‌پذیرفته اند. حدود پنج قرن پیش، در جریان نهضت اصلاح دین، اعتبار این قسمتها مورد سوءظن جدی مسیحیان پروتستان واقع شد. پس از مدتی، به سال ۱۸۲۶ جمعیت بریتانیایی و جمعیت آمریکایی طبع و نشر کتاب مقدس به طور رسمی آنها را از کتاب مقدس کردند. کلیساهای کاتولیک و ارتدوکس با این عمل مخالفند و قسمتهای مذکور را بخشی از عهد عتیق می‌شمارند.

اینک سخنی پیرامون ارجاع به کتاب مقدس: همه ما با شیوه ارجاع به قرآن کریم آشنا هستیم و می‌دانیم به جای ذکر صفحه از نام سوره و شماره آیه استفاده می‌شود. پرهیز از ذکر صفحه در صدها کتاب باستانی و مشهور معمول است، مانند آثار افلاطون، ارسطو، هومر، هرودت، شکسپیر و غیره. برای ارجاع به این آثار تمهیدهایی اندیشیده اند و ابواب و فصول و شماره هایی ساخته اند تا ارجاع به چاپهای خاصی محدود نشود و برای همه کارساز باشد.

هنگام ارجاع به کتاب مقدس، نخست نام کتاب، آنگاه شماره باب و سرانجام شماره فقرات ذکر می‌شوند؛ مثلا ((پیدایش ۱: ۲۷)) یعنی سفر پیدایش، باب ۱، بند ۲۷.

عهد عتیق ۳۹ کتاب دارد که از نظر موضوع به سه بخش تقسیم می‌شوند:

۱. تورات و بخش تاریخی عهد عتیق؛

۲. حکمت، مناجات و شعر؛

۳. پیشگوییهای انبیا.

۱ – ۱۱ – بخش تاریخی عهد عتیق

بخش تاریخی عهد عتیق با تورات و تورات با سفر پیدایش آغاز می‌شود. آفرینش جهان، آدم و حوا و خوردن معرفت نیک و بد همچنین اخراج آنان از باغ عدن، داستان فرزندان آدم، طوفان نوح، حوادث مربوط به حضرت ابراهیم، اسماعیل، اسحاق، یعقوب و یوسف در این سفر آمده است. چهار سفر بعدی سیره حضرت موسی (ع) و تاریخ بنی اسرائیل را شرح می‌دهد. این سیره تولد، بعثت، هجرت (خروج از مصر در حدود ۱۲۹۰ ق.م.)، تشکیل حکومت و رحلت آن حضرت را در بردارد. مقدار زیادی از احکام و قوانین، ضمن عباراتی منسوب به وحی، در این چهار سفر وجود دارد. به عقیده یهودیان و مسیحیان، مؤ لف اسفار پنجگانه تورات حضرت موسی (ع) است. تاریخ بنی اسرائیل از زمان حضرت یوشع (ع) به بعد در دوازده کتاب بعدی ادامه می‌یابد.

این بخش مشتمل بر ۱۷ کتاب است:

۱. سفر پیدایش (آفرینش جهان، داستانهای حضرت آدم، نوح، ابراهیم، اسماعیل، اسحاق، یعقوب و یوسف)؛

۲. سفر خروج (تولد و بعثت حضرت موسی، خروج بنی اسرائیل از مصر به سینا و احکام)؛

۳. سفر لاویان (احکام کاهنان یعنی روحانیون یهودی که از نسل هارون و از خاندان لاوی هستند)؛
۴. سفر اعداد (آمار بنی اسرائیل در عصر حضرت موسی، شریعت و تاریخ ایشان)؛
۵. سفر تثنیه (تکرار احکامی که در اسفار پیشین آمده است و تاریخ بنی اسرائیل تا رحلت حضرت موسی)؛
مجموع این پنج سفر تورات خوانده می‌شود.
۶. صحیفه یوشع (تاریخ و سیره یوشع بن نوح جانشین حضرت موسی)؛
۷. سفر داوران (تاریخ قاضیان بنی اسرائیل، قبل از نصب پادشاهان)؛
۸. کتاب روت (شرح حال زنی به نام روت، از جدات حضرت داوود)؛
۹. کتاب اول سموئیل (تاریخ سموئیل نبی و تعیین شائول - یعنی طالوت - به سلطنت)؛
۱۰. کتاب دوم سموئیل (پادشاهی حضرت داوود)؛
۱۱. کتاب اول پادشاهان (ادامه پادشاهی داوود و پادشاهی حضرت سلیمان و جانشینان او)؛
۱۲. کتاب دوم پادشاهان (ادامه تاریخ پادشاهان بنی اسرائیل تا حمله بخت نصر و جلای بابل)؛
۱۳. کتاب اول تواریخ ایام (نسب نامه بنی اسرائیل و تکرار تاریخ ایشان تا وفات داوود)؛
۱۴. کتاب دوم تواریخ ایام (تاریخ پادشاهی حضرت سلیمان و ملوک بعدی تا جلای بابل)؛
۱۵. کتاب عزرا (نوسازی اورشلیم یعنی بیت المقدس)) آزادی یهودیان همراه عزیر)؛
۱۶. کتاب نحمیا (نوسازی اورشلیم و بازگشت یهودیان از زبان نحمیا اردشیر اول پادشاه هخامنشی)؛
۱۷. کتاب استر (رفع خطر نابودی از یهود با وساطت استر، همسر یهودی خشایارشا، مدفون در همدان).

۲ – ۱۲. حکمت، مناجات و شعر

این بخش مشتمل بر ۵ کتاب است:
۱. کتاب ایوب (ابتلا، بی صبری و صبر آن حضرت!)؛
۲. کتاب مزامیر یعنی زبور داوود (مجموعه ۱۵۰ قطعه مناجات)؛
۳. کتاب امثال سلیمان نبی (کلمات حکمت آمیز)؛
۴. کتاب (اسم مستعار حضرت سلیمان، مشتمل بر نگرش بدبینانه به جهان)؛
۵. کتاب (اشعار عاشقانه).

۳ – ۱۲. پیشگوییهای انبیا

بخش پیشگوییهای انبیا مشتمل بر هشدارها و تهدیداتی پیرامون سرنوشت بنی اسرائیل است. برای فهمیدن این پیشگوییها خواننده باید از جریانات آن زمان کاملا آگاه باشد.
این بخش مشتمل بر ۱۷ کتاب است:
۱. کتاب اشعیا (طولانی ترین و معروفترین کتاب پیشگویی در عهد عتیق)؛
۲. کتاب ارمیا (پیشگویی)؛
۳. کتاب مراثی ارمیا (نوحه سرایی آن حضرت بر خرابی اورشلیم)؛
۴. کتاب حزقیال (پیشگویی)؛
۵. کتاب دانیال (پیشگویی و شرح مجاهدات حضرت دانیال نبی مدفون در شوش)؛

۶. کتاب هوشع (پیشگویی)؛

۷. کتاب یوئیل (پیشگویی)؛

۸. کتاب عاموس (پیشگویی)؛

۱۰. کتاب یونس (پیشگویی و داستان رفتن وی در شکم ماهی)؛

۱۱. کتاب میکاه (پیشگویی)؛

۱۲. کتاب ناحوم (پیشگویی)؛

۱۳. کتاب حبقوق (پیشگویی حضرت حبقوق نبی مدفون در تویسرکان)؛

۱۴. کتاب صنیفا (پیشگویی)؛

۱۵. کتاب حجی (پیشگویی)؛

۱۶. کتاب زکریا (پیشگویی)؛

۱۷. کتاب ملاکی (پیشگویی).

۲ – ۱۱ – اپوکریفای عهد عتیق

اینک برای آشنایی با اپوکریفای عهد عتیق نامهای آن کتب را می‌آوریم. لازم است اشاره کنیم که نسخه هایی از کتاب مقدس که دارای اپوکریفاست، هم از نظر تعداد کتب اپوکریفا و هم از نظر ترتیب، با یکدیگر اختلاف دارند. منبع بیشتر این کتابها ترجمه سبعینه است. تاکنون اپوکریفا به زبان فارسی دیده نشده است، اما نسخه هایی از آن به عربی و انگلیسی و زبانهای دیگر وجود دارد. یک مجموعه اپوکریفا در ۲۴۱ صفحه به زبان عربی، مشتمل بر ۱۰ کتاب زیر است:

طوبیا، یهودیت، استر (یونانی)، حکمت، یشوع بن سیراخ، باروک، نامه ارمیا، دانیال (یونانی)، مکابیان اول و مکابیان دوم.

۱۲ – عقاید و احکام مذهبی

علام دینی، پزشک و فیلسوف یهودی، موسی بن میمون (۱۱۳۵ – ۱۲۰۴ م.) به آیین یهود لباسی نو پوشاند و سیزده اصل برای آن ترتیب داد، به این شرح:

۱. وجود خدا؛

۲. یگانگی او؛

۳. مجرد بودن او؛

۴. نداشتن زمان؛

۵. حکمت او در امور؛

۶. عدالت؛

۷. قابل تقرب بودن از راه عبادت.

اینها مربوط به خدا بود، اما سایر امور:

۸. اعتقاد به نبوت؛

۹.برتر بودن حضرت موسی (ع)؛
۱۰. اعتقاد به آسمانی بودن تورات؛
۱۱. عدم جواز نسخ احکام؛
۱۲. آمدن مسیحای موعود؛
۱۳. قیامت و جاودانگی نفس آدمی.

۱۳ – خدا در یهودیت

یهودیت (مانند اسلام و مسیحیت) از آغاز بر توحید استوار شده است و همه انبیای یهود، از حضرت موسی (ع) تا انبیای پرشمار بعدی، با شرک مبارزه کرده اند. بدیهی است که پیروان ادیان توحیدی نیز در مواردی از دین خود غافل می‌شوند و به گونه هایی از شرک روی می‌آورند. این مساءله هیچ گاه نظر پژوهشگران را نسبت به اصل این ادیان تغییر نداده است. آنان با قطع نظر از لغزشهای پیروان یک دین، از تحقیقات خود دانسته اند که ادیان دو گونه اند:
الف) ادیانی که مردم را از شرک بر حذر می‌دارند، مانند ادیان ابراهیمی؛
ب) ادیانی که شرک را به مردم تعلیم می‌دهند، مانند ادیان شرقی.
نام خاص خدا در دین یهود یهوه یعنی باشنده (موجود) است. این نام بسیار احترام دارد و بر زبان آوردن آن حتی از طریق قرائت تورات حرام است. بر اثر این تحریم، کسی تلفظ حقیقی آن را نمی‌داند و گاهی در کتابهای علمی مغرب زمین، از باب احتیاط آن را بدون حرکت (YHWH) ثبت می کنند. اما گروهی از محققان برآنند که تلفظ حقیقی آن یهوه است. هنگامی که معبد سلیمان بر پا بود، بالاترین مقام مذهبی یهود حق داشت سالی یک بار در روز عاشورای تقویم یهودی (دهم ماه تشری، در اوایل پاییز)، در قدس الاقداس آن معبد، نام یهوه را بر زبان آورد و دعا کند. هنگام تلاوت تورات نام مزبور به ادونای به معنای آقای من تبدیل می‌شود و حرکات همین کلمه را روی آن می گذارند؛ از این رو، گاهی آن را یهوه ضبط کرده اند. (۷)
یکی دیگر از نامهای خدا اهیه اشر اهیه است به معنای هستم آنچه هستم. این نام در سفر خروج ۳: ۱۴ و در برخی ادعیه اسلامی (مانند دعای شب عرفه) آمده است و بر اثر نسخه برداری افراد کم اطلاع، به آهیا شراهیا تبدیل گردیده است.

۱۴ – ظهور انبیا

یهودیان به نبوت معتقدند و در مورد آن بحثهای کلامی گسترده ای دارند. همچنین برای نبوت معنای ویژه ای قائلند که پیشگویی است و پیامبران بزرگی همچون اشعیا، ارمیا، حزقیال و هوشع به عنوان نبی یعنی پیشگو شهرت دارند.
پیامبران بسیاری در کتاب عهد عتیق مطرح شده اند. (۸) اشعیا، ارمیا، عاموس با بیانات شیوای خود به بنی اسرائیل هشدار می‌دادند و آنان را از عاقبت کارهای زشت و ناروایشان بر حذر می‌داشتند و متذکر می‌شدند که اسارت ذلت باری در پیش دارند. اما آنان به این گفتارها کمترین توجهی نمی کردند و از سوی دیگر به قتل و حبس و آزار پیامبران خود کمر می‌بستند (قرآن مجید از این امور بسیار سخن گفته است). هفده کتاب پایان عهد عتیق که کتابهای نبوت نام دارد، مشتمل بر این پیشگوییهاست.

از ۲۶ پیامبر مذکور در قرآن کریم ۲۰ تن به اهل کتاب مربوط می‌شوند: آدم، نوح، ابراهیم، لوط، اسماعیل، اسحاق، یعقوب، یوسف، موسی، هارون، داوود، سلیمان، الیاس، الیسع، عزیز (عزرا)، ایوب، یونس، زکریا، یحیی و عیسی.
از آن انبیا ۶ تن به اهل کتاب ربطی ندارند: ادریس (مگر به نام اخنوخ در سفر پیدایش ۵: ۲۴)، شعیب (مگر به نام رعوئیل در سفر خروج ۲: ۱۸ یا به نام یترون در سفر خروج ۳: ۱)، ذوالکفل، هود، صالح و محمد.

۱۵ – حکومت بنی اسرائیل

پس از حضرت موسی (ع)، حضرت یوشع بن نون (ع) به امر خدا به رهبری قوم برخاست. وی از رود اردن که از شمال به جنوب فلسطین کشیده شده است، گذشت و بلاد کنعان و حدود آن را فتح کرد. به ادعای عهد عتیق سکنه بومی آن مناطق قتل عام شدند و آن سرزمین به بنی اسرائیل اختصاص یافت. جریان این جنگها در ششمین کتاب عهد عتیق، به نام صحیفه یوشع موجود است. پس از حضرت یوشع (ع) مردان بزرگی در بنی اسرائیل به رهبری مردم اشتغال داشتند که داوران بنی اسرائیل نامیده می‌شوند. آنان عموما سمت پیامبری یا پادشاهی نداشتند. تاریخ این رهبران در سفر داوران آمده است.
آخرین داور بنی اسرائیل حضرت سموئیل (ع) دو پسر داشت که شایستگی رهبری قوم را نداشتند. از این رو، مردم از آن حضرت درخواست کردند که پادشاهی برای آنان برگزینند. در واقع بنی اسرائیل در آن زمان پادشاهی نداشتند. سموئیل پس از اصرار زیاد مردم، از طرف خدا جوانی را به پادشاهی آنان نصب کرد.
نخستین پادشاه بنی اسرائیل حدود ۱۰۳۰ سال قبل از میلاد انتخاب شد. نام این پادشاه در عهد عتیق (کتاب اول سموئیل، باب ۹به بعد) شائول و در قرآن کریم طالوت است (بقره: ۲۴۷).
پس از انتخاب نخستین پادشاه، جنگ مهمی میان بنی اسرائیل و فلسطینیان آن زمان رخ داد و پیروزی نصیب بنی اسرائیل گردید. مهمترین قهرمان این قوم جلیات بود که در قرآن کریم جالوت نامیده شده است. وی به دست حضرت داوود (ع) کشته شد و لشکر وی گریخت.
حضرت داوود (ع) جانشین حضرت طالوت شد (حدود ۱۰۱۵ سال قبل از میلاد) و حضرت سلیمان (ع) به جای پدرش حضرت داوود (ع) نشست و مهمترین و با شکوهترین دوران بنی اسرائیل را به وجود آورد. وی معبد بسیار بزرگی در شهر اورشلیم (یعنی شهر سلامت) ساخت که به نام هیکل سلیمان معروف شد. (هیکل در زبان عبری به معنای ساختمان بلند است). این معبد بعدا یک بار حدود ۵۸۷ ق.م. به دست بختنصر و بار دیگر در سال ۷۰ م. به دست شاهزاده رومی، تیتوس (Titus) خراب شد.
اهل کتاب بر مبنای محتویات دروغین عهد عتیق (کتاب اول پادشاهان، باب ۱۱) معتقدند که حضرت سلیمان (ع) بر اثر وسوسه همسران بت پرست خویش، در آخر عمر بت پرست و خطاکار شد! قرآن کریم با تمجید فراوان از آن حضرت، ساحت قدس وی را پاک کرده است.
پس از رحلت حضرت سلیمان (ع)، فرزندش رحبعام زمام امور مملکت بنی اسرائیل را در کف گرفت و چون وی به ستمکاری پرداخت گروهی از مردم از فرمان او بیرون رفتند و تنها دو سبط یهودا و بنیامین در سرزمین یهودا (به نام یکی از فرزندان حضرت یعقوب) که بخش نسبتا کوچکتری بود، برای او باقی ماند. این قسمت که شامل شهر اورشلیم (قدس) نیز می‌شد، اهمیت بسیاری داشت و نام ((یهودی)) از اینجا می‌آید. ده سبط دیگر حکومت مستقلی به نام اسرائیل به رهبری فردی به نام یربعام بن ناباط در شمال فلسطین تشکیل دادند. یربعام یکی از استانداران حضرت سلیمان (ع) بود.

تجزیه کشور مبداء ضعف و بدبختی آنان بود. پادشاهان یهودا و اسرائیل نیز عموما گنهکار بودند و مردم را به گناه و بت پرستی دعوت می کردند.

۱۶ – اسارت بابل

به هر حال پیشگوییهای انبیای بنی اسرائیل تحقق یافت (۹) و پس از چندی آشوریها که در شمال بابل در عراق و سوریه کنونی حکمرانی داشتند و پایتخت آنان شهر نینوا بود به اسرائیل تاختند و عده کثیری را به اسیری بردند. چند سال بعد، پادشاه بابل بختنصر که در عهد عتیق نبوکدنصر (یعنی بت ((نبو)) تاج را نگهداری می کند) نامیده می‌شود، به اورشلیم حمله کرد و مردم یهودا را کشت و عده ای را به اسارت به بابل برد که تا مدتی طولانی در آنجا بودند. اسیر شدن مردم اسرائیل و یهودا موجب پراکندگی آنان در خاورمیانه و سرزمینهای دیگر شد. این اسارت اهمیت ویژه ای داشت؛ زیرا گروهی از مردم اسرائیل نیز که در حمله پیشین توسط آشوریها از اسارت معاف شده بودند، در این یورش همراه با ساکنان یهودا به بابل کوچ داده شدند. این موضوع جلای بابل نامیده می‌شود.

یهودیان در زمان اسارت، برخی آداب و اخلاق مشرکان را پذیرفتند و کمتر کسی در بین آنان از جلای وطن و اسیری و دشواری پرستش خدا رنج می‌برد.

باید توجه داشت که انحصار طلبی و خود بزرگ بینی خوی و خصلت جدانشدنی قوم کوچک یهود است و سایر اقوام جهان در واکنش به این صفات، با یهودیان از در دشمنی و ستیز در آمده و به تحقیر آنان پرداخته اند. شاید نخستین ویرانی شهر قدس و گرفتار شدن بنی اسرائیل به دست بابلیان در حدود شش قرن قبل از میلاد نیز به همین علت بوده است. ارمیای نبی از جانب خدای متعال پیام آورده بود که بنی اسرائیل نباید در برابر آن دشمن مقاومت کنند. ایشان این پیام را به چیزی نگرفتند و آن پیامبر را زندانی کردند. پس از سقوط شهر قدس، ارمیا آزاد شد (ارمیا ۳۹: ۱۴).

۱۷ – تجدید معبد

هنگامی که کورش (یعنی خورشید) بنیانگذار سلسله هخامنشی بابل را فتح کرد، یهودیان آزاد شدند و اجازه بازگشت به سرزمین خود را یافتند. اما بسیاری از آنان حاضر نبودند بابل را ترک کنند و در بابل و اطراف آن پراکنده شدند. اعلامیه کورش در مورد آزادی یهود حدود سال ۵۳۸ ق.م. صادر شد. کورش با این کار در میان یهود محبوبیت زیادی به دست آورد.

گروهی از یهودیان نیز به فلسطین بازگشتند و به بازسازی شهر قدس آغاز کردند. در آن دوران همسایگان آن سرزمین احساس خطر کردند و مانع بر پایی یک حکومت مقتدر یهودی بر خاک فلسطین شدند. پس از آن حکومتهای ناتوانی در مناطق مختلف فلسطین بر پا شد و پس از چند قرن آشفتگی، شهر قدس برای بار دوم به دست رومیان ویران شد و این ویرانی یهودیان را در جهان پراکنده ساخت. از آن پس، یهودیان در کشورهای بیگانه زندگی سختی را می گذراندند و انواع خواری و سرکوفتگی را در جسم و جان خود می‌چشیدند.

۱۸ – پیدایش کنیسه

پس از بـازگشت یهود از بابل، جامعه دینی نظام تازه ای یافت و معابـدی ساخته شـد که بعـدا کنیسه (synagogue) نامیده شـد.این معابـد مانند سایر معبدها معماری خاصـی داشـتند و در آنها قربانگاه و اماکن ویژه دیگری وجود داشت. هم اکنون نیز معبد یهودیان کنیسه نامیده می‌شود.

قبله یهود معبد سـلیمان (مسـجد اقصی) است. فقط سامریان قبله را کوه جرزیم در نزدیکی شهر نابلس می‌دانند. آنان روزی سه بـار نمـاز می‌خواننـد: نماز صبح، نماز عصـر و نماز مغرب. در صورتی که دست کم ده مرد در کنیسه وجود داشـته باشـد نماز برگزار می‌شود و در این حال یک نفر که معمولا پیرتر از سایرین است و عبری را خوب می‌داند، جلو می‌ایستد و قسمتهایی از تورات یا دعاهایی به عبری می‌خوانـد و در مواردی رکوع می‌کننـد. معروفترین عبارتی که خوانده می‌شود، شـمع (یعنی بشـنو) نام دارد که از تورات گرفته شده است:

(۴) ای اسـرائیل بشنو یهوه خدای ما یهوه واحد است (۵) پس یهوه خـدای خود را به تمامی جان و تمامی قوت خود محبت نما (تثنیه ۶: ۴ – ۵).

۱۹ – تاءثیر عقاید مزدیسنی و فرهنگ پارسی

یهودیان نیز ماننـد سایر اقوام تحت تاءثیر محیط قرار داشـتند و پس از تماس با برخی تمـدنهای باسـتانی، خواسـته یا ناخواسـته، بسـیاری از مفـاهیم و اعمال آنها را وام گرفتنـد، ولی بایـد توجه داشت که آنان پیوسـته و در تمام موارد، مسائل یاد شـده را به رنـگ اخلاقیـات توحیـدی خاص خویش در می‌آوردنـد. مثلا داسـتان طوفان نوح، خواه از بابلیها اقتباس شـده باشـد یا نه، آن گونه که در سـفر پیدایش آمده است، از خدای واحد، مهربان و درسـتکار سـخن می‌گوید. این داسـتان به داستان پر – نپیشتیم (napishtim – Per) که روی الـواح میخی حـک شـده است و علاـوه بر شـرک صـریح، خـدایانی خودخـواه، سـتیزه جو، احساساتی و حسود را مطرح می‌کنـد، چندان شـباهتی ندارد. این تمایز در سایر داسـتانها و قوانین و باورهایی که گفته می‌شود یهود از اقوام دیگر اقتباس کرده اند، نیز مشهود است.

در تورات تقریبـا ذکری از قیـامت نیست (مگر یکی دو اشاره مبهم، مثلا تثنیه ۸: ۱۶). از نظرات تورات (لاویان باب ۲۶ و تثنیه باب ۲۸) دینـداری و بی دینی در جلب نعمتهـای این جهـان و سـلب آنهـا تاءثیر مسـتقیم و قطعی دارنـد. از سوی دیگر، کتاب تلمود از قیامت بسیار سخن گفته است.

یکی از باورهای اصیل یهودیت که به تصور پژوهشگران، از بیگانگان گرفته شده، اعتقاد به رستاخیز مردگان است. این اعتقاد با آرمان مسـیحایی گره خورده و چیزی ماننـد اعتقاد به رجعت را پدیـد آورده است. ایرانیان باسـتان می‌گفتند در زمان آینده، پس از آنکه آهورمزدا بر هماورد خود انگرو مئنیو پیروز شود و او را نابود کند، مردگان برخواهند خاست، ولی شـکل عالی و معنوی این آموزه دسـتاورد اصـیل الهامـات یهود است و بـا اعتقـاد خشک و بی روح مغان ایران زمین شـباهتی نـدارد. به گفته پژوهشـگران، اعتقاد به جاودانگی روح از قـدیم میان بنی اسـرائیل وجود داشـته و در چنـدین مورد از کتاب مقدس بدان اشاره شـده است، ولی آن بـاور پس از بـازگشت از بابل، با عقیـده به جاودانگی قوم و قیام مسـیحا پیونـد خورد و اعتقاد به رسـتاخیز مردگـان را پدیـد آورد. این نظریه بـا قرآن مجیـد تعارض دارد؛ زیرا از داسـتان برانگیخته شـدن حضـرت موسـی (ع) در اوایل سوره طه بروشنی می‌فهمیم که اعتقاد به رستاخیز در نخستین پیام او وجود داشته است. (۱۰)

۲۰ – اعیاد یهود

یهود عیدهایی دارند از این قرار:

۱. روز شـنبه: در این روز افراد خانواده دسته جمعی غذا می‌خورند و طی آن، بزرگ خانواده جام شرابی بر دست می گیرد و با خواندن دعا، آن را تبرک می کند و افراد خانواده از آن شراب می‌خورند. تعطیل شنبه یکی از ده فرمان است (خروج ۲۰: ۸ – ۱۱). (۱۱)

۲. عید اول ماه: به عبری به آن روش حودش می گویند که به معنای آغاز ماه است.

۳. سال هفتم یا سال انفکاک: طبق تورات هر هفت سال یک بار باید وامها را بخشید و کارهایی انسانی از قبیل آزاد کردن بردگان اسرائیلی و مانند آن انجام داد (تثنیه ۱۵). نام عبری این سال شمیطا به معنای رها کردن است.

۴. سال یوبیل: این عید هر پنجاه سال یک بار می‌آید که اعمال انسانی و اخلاقی بسیاری در آن انجام می‌شود (لاویان باب ۲۵).

۵. عید فصح: در لغت به معنای چشم پوشی کردن است که به مناسبت چشم پوشی خداوند از قتل نخست زادگان بنی اسرائیل در حین نزول این بلا به فرعونیان چنین نامی به آن داده شده است). این عید هفت روز طول می کشد و آغاز آن چهاردهم ماه نیسان در فصل بهار است و مراسم آن در تورات (خروج باب ۱۲) آمده است. این عید مهمترین عید است و مسیحیان نیز به خاطر تقارن آن با خاک سپاری حضرت عیسی (ع) آن را گرامی می‌دارند. از دو سه قرن پیش تاکنون گاهی یهودیان متهم شده اند که یک کودک یا بزرگسال مسیحی را کشته و از خون آنان در مراسم عید فصح استفاده کرده اند. کتابهایی نیز در این باب نوشته شده است.

۶. عید هفته‌ها: این عید پنجاه روز پس از عید فصح به مناسبت گذشتن هفت هفته و آماده شدن محصول برگزار می‌شود. نام عبری آن شاووعوت یعنی هفته هاست.

۷. عید اول سال: این عید که به عبری روش هشانا (راءس السنۀ) نامیده می‌شود در اوایل مهر (اعتدال خریفی) قرار دارد. در آن روز به نشانه آمادگی برای ده روز ایام توبه بوق می‌نواختند. روز دهم اهمیت خاصی داشت و به آن یوم‌ها کیپور می گفتند.

۸. یوم کیپور: یعنی روز کفاره؛ این عید مهم در دهمین روز ماه تشری واقع است و آن را ((عاسور)) یعنی عاشورا می‌نامند. یهودیان از غروب روز قبل تا شبانگاه این روز، به منظور کفاره گناهان، روزه می گیرند و از خوردن، آشامیدن، استحمام و کار پرهیز می کنند و در کنیسه‌ها به عبادت و استغفار مشغول می‌شوند. در آن روز، یهودیان بنیادگرا لباس ویژه ای بر تن می کنند و از پوشیدن کفش چرمی خودداری می کنند.

۹.عید سایبانها: در روز بیست و دوم ماه تشری به نشانه زندگی کردن بنی اسرائیل در خیمه های تیه در عصر حضرت موسی (ع) مدت یک هفته در خیمه زندگی می کنند نام این عید به زبان عبری سکوت یعنی سایبانهاست.

۱۰. عید گشایش: در عبری حنوکا نامیده می‌شود؛ یادبود پیروزی یهود بر استعمارگران یونانی در سال ۱۶۸ ق.م. است. در این روز معبد سلیمان به دست یهود از پلیدیها و خرابیهای دشمن تطهیر شد.این عید یک هفته پس از عید سایبانهاست.

۱۱. عید قرعه‌ها: در عبری پوریم نام دارد. این روز به مناسبت رفع خطر قتل عام یهودیان به توطئه هامان وزیر خشایارشا عید قرار داده شده است. شرح مفصل این ماجرا در کتاب استر در عهد عتیق آمده است. وجه تسمیه این روز آن است که هامان برای تعیین روز اعلام تصمیم خود به پادشاه قرعه کشیده بود. مزبور در ماه اسفند قرار دارد.

۲۱ – فرقه های یهودی

مقدمه

همه دینها پس از اندک زمانی فرقه های متعدد پیدا می کنند. مسائل اجتماعی و تنوع مشربها، فرقه‌ها را پدید می‌آورد. برخی از این فرقه‌ها نیرومند و برخی ناتوانند، همچنین فرقه هایی پرجمعیت و فرقه هایی کم جمعیت هستند.
فرقه های شناخته شده یهود پس از بازگشت از بابل پدید آمده اند و درباره فرقه های قدیمتر اطلاع چندانی در دست نیست.

۱ – ۲۱ – فریسیان

کلمه فریسی در عبری به معنای عزلت طلب است. این لقب بر جدایی و امتیاز آنان دلالت دارد. این فرقه دو قرن قبل از میلاد پدید آمد و تاکنون هم اکثریت یهود از آن هستند. اصل این فرقه به فرقه حسیدیم (به معنای پارسایان) بر می گردد. فرقه حسیدیم سه یا چهار قرن قبل از میلاد برای زدودن آثار بت پرستی و انحراف میان یهودیان پدید آمد. آنان در جنگهای مکابیان شرکت داشتند و در راه دین جانبازی کردند و شهید شدند.
در قرن هجدهم نیز موج تازه ای به نام حسیدیم میان یهودیان شرق اروپا پیدا شد که از این حرکت الهام می گرفت.
فریسیان یک قرن قبل از میلاد از میان حسیدیم برخاستند. آنان از نظر فکری با صدوقیان تضاد و مخالفت روشنی داشتند. این فرقه خدا را از جسم و صفات جسمانی منزه می‌دانست. همچنین در مسائل مربوط به اراده آدمی راه میانه ای را پذیرفته بود و نیز رستاخیز مردگان و دادگاه عدل الهی را می‌پذیرفت و به عبادات از قبیل نماز و غیره اهمیت می‌داد. فریسیان در جامعه یهود موقعیت خوبی به دست آوردند و اکثریت تابع آنان شدند.
فریسیان علاوه بر عهد عتیق که تورات مکتوب نامیده می‌شد، به تورات شفاهی نیز معتقد شدند. تورات شفاهی گفته های حکیمانه دانشمندان یهود است که به عقیده آنان نسل به نسل از زمان حضرت موسی (ع) برای قوم یهود باقی مانده است. این گفته‌ها در فاصله قرن دوم تا پنجم میلادی، در کتابی بسیار بزرگ به نام تلمود جمع آوری شده و زیربنای فکر و اعتقاد بنی اسرائیل قرار گرفته است. پس از این، در باب آن سخن خواهیم گفت.
فریسیان دارالعلمهای مختلفی تشکیل دادند و اوقات خود را صرف مطالعه در دقایق تورات کردند و نکته های تازه ای به دست آوردند. به عقیده آنان در تورات حتی یک حرف کم یا زیاد یا بی مورد و فاقد معنا و مقصود نیست، بلکه درون هر حرف و کلمه ای اسراری نهفته و رموزی خفته است.
امور داخلی یهود در فاصله بازگشت از بابل تا خرابی دوم شهر قدس در دست حاخامهای فریسی و گاهی صدوقی بود. همچنین آنان با حضرت عیسی مسیح (ع) بسیار مخالف بودند و برای تصلیب او تلاش کردند. نام فریسیان به تکرار، در اناجیل چهارگانه آمده است.

۲ – ۲۱ – صدوقیان

نام این فرقه به صادوق بن اخیطوب که از طرف حضرت داوود (ع) به کهانت منصوب شده بود، مربوط می‌شود (کتاب دوم سموئیل ۸: ۱۷ و ۱۵: ۲۴). این منصب در عصر حضرت سلیمان (ع) نیز برای صادوق باقی ماند (کتاب اول پادشاهان ۲: ۳۴).

کاهنان بنی صادوق در کتاب حزقیال مورد تعریف و تمجید قرار گرفته اند و امانت داری آنان ستوده شده است (حزقیال ۴۴: ۱۵).

صدوقیان به جای نماز، برای قربانی اهمیت ویژه ای قائل بودند. بسیاری از کاهنان هیکل سلیمان و حاخامهای سنهدرین از این فرقه برخاستند. روابط آنان با والیان رومی نیز خوب بود.

صدوقیان بر خود لازم می‌دیدند سنتهای گذشته را حفظ کنند و با تجدید نظر و تفسیر به راءی فریسیان و آداب و عادات آنان مخالفت می‌ورزیدند. آنان قائل به جسمانیت خدا بودند و می گفتند قربانی و هدایایی که در راه خدا می‌دهیم، مانند چیزهایی است که به یک پادشاه یا حاکم بشری داده می‌شود. صدوقیان جاودانگی نفس و قیامت را انکار می کردند و می‌پنداشتند سزای نیکی و بدی در همین دنیا داده می‌شود و در مورد اراده انسانی به اختیار مطلق معتقد بودند.

صدوقیان مانند فریسیان با حضرت مسیح (ع) مخالفت بودند و نام آنان به تکرار در اناجیل چهارگانه آمده است. پس از خرابی اورشلیم در سال ۷۰ م. دیگر اثری از این فرقه باقی نماند.

۳ – ۲۱ – سامریان

نام سامریان از منطقه ای به نام سامره می‌آید که در زمان تجزیه سرزمین فلسطین پس از حضرت سلیمان (ع)، مرکز کشور اسرائیل بود. این فرقه پس از بازگشت از اسیری بابل پدید آمد و برخی معتقدند که نژاد آنان اسرائیلی نیست و احتمالا مخلوطی از اسرائیلی و آشوری است.

این فرقه بسیار کوچک تنها پنج سفر تورات و کتاب یوشع را می‌پذیرد و ۳۳ کتاب دیگر عهد عتیق را رد می کند. همچنین تورات این فرقه با تورات رایج اندکی اختلاف دارد و زبان سامری نیز با زبان عبری متفاوت است که البته این تفاوت اندک آن را از عبری بودن خارج نمی کند.

سامریها به قداست کوه جرزیم در نزدیکی شهر نابلس اعتقاد دارند و آن را قبله خود می‌دانند و می گویند قبله حضرت موسی (ع) نیز همان بوده است، ولی حضرت داوود (ع) از پیش خود، مکان معبد سلیمان (مسجد اقصی) را قبله معرفی کرده است.

این فرقه به مسائل مذهبی توجه مخصوصی دارد و مراسم ویژه ای انجام می‌دهد.

۴ – ۲۱ – اسنیان

ریشه کلمه اسنی احتمالا به معنای شفا دهنده است، به این معنا که آنان در اندیشه شفای روان خود بوده اند. در وجه تسمیه این کلمه، احتمالا دیگری (مانند تعمید دهنده) نیز وجود دارد.

این گروه حدود دو قرن پیش از میلاد به وجود آمدند و با خراب شدن اورشلیم، آنان نیز مانند صدوقیان و بعضی فرقه های دیگر از بین رفتند و جز نامی از ایشان باقی نماند، تا اینکه نیم قرن پیش به سال ۱۹۴۷، برخی آثار مکتوب آنان همراه با نسخه هایی از عهد عتیق که تحریر کرده بودند، در غارهای فلسطین در کرانه بحرالمیت به دست آمد و مقداری از نقاط ابهام مربوط به اعتقادات و جامعه آنان حل شد.

اسنیان مالکیت فردی را قبول نداشتند و به ازدواج روی خوشی نشان نمی‌دادند. در روز چندین بار غسل می کردند و به این منظور حوضهای بزرگی ساخته بودند که در اکتشافات اخیر آنها را از زیر خاک بیرون آورده اند. هنگام طلوع فجر از خواب

بر می‌خاستند و پس از عبادت تا ظهر به کار مشغول می‌شدند، سپس دست از کار می‌کشیدند و به طور دسته جمعی ناهار می‌خورند و همین طور شام آنان دسته جمعی بود.

روز شنبه به طور کلی از کار دست می‌کشیدند و عبارت و تفکر و مطالعه تورات می‌پرداختند.

گفته می‌شود قبله آنان خورشید بود، نه معبد سلیمان و ظاهرا آن را از میتراپرستان گرفته بودند.

سطح معلومات آنان در زمینه تفسیر و عرفان بالا بود و افرادشان نیز در حدود قرن اول میلادی ۴۰۰۰ نفر گزارش شده است که با در نظر گرفتن محدودیتهای عضوگیری در آن جامعه، عددی بزرگ به نظر می‌آید.

به عقیده برخی دانشمندان، افکار این فرقه زیر بنای مسیحیت فعلی گردید. حتی ممکن است اعضای این فرقه همگی مسیحی شده باشند. گفته می‌شود یحیی بن زکریا (تعمید دهنده) نیز از آنان بوده است. بیابان گردی آن حضرت به قول اناجیل (و نیز احادیث اسلامی) می‌تواند شاهدی بر این موضوع باشد.

۵ – ۲۱ – قانویان

کلمه قانونی که در لغت به معنای غیور و متعصب است، بر گروهی اطلاق می‌شد که با شدت تمام با استیلای رومیها بر فلسطین مخالفت می‌کردند. آنان معمولا خنجری در زیر لباس خود مخفی می‌کردند و در فرصت مناسب هواخواهان رومیان را از پای در می‌آوردند. بیگانگان آنان را از فرقه های دیگر مشخص می‌کردند و خطر آنان را جدی می‌گرفتند. چنین به نظر می‌رسد که این عده از نظر سایر اعتقادات خود با فریسیان تفاوتی نداشتند.

۶ – ۲۱ – قارئون

قارئون از کلمه ((قراء)) در عربی و عبری می‌آید که در مقابل تفسیرهای تکلف آمیز فریسیان، به قرائت کتب آسمانی اشاره دارد.

این فرقه که پس از ظهور اسلام پدید آمده است، با تلمود (تورات شفاهی) مخالفت می‌کند و بر معنای ظاهری تورات تعصب می‌ورزد و همواره با فریسیان درگیری داشته است. رهبر آنان در ابتدا یک ربانی یهودی به نام عنان بود که با ابوحنیفه معاشرت داشت و اصطلاحات فقه اسلامی را از وی آموخت. وی در عصر منصور دوانیقی در بغداد این فرقه را بنیاد نهاد. سپس فردی به نام بنیامین نهاوندی آن مکتب را در ایران آن روز ترویج کرد و تغییراتی در آن داد و نام قارئون (در عبری قرائیم یعنی قرائت کنندگان) را به جای عنانیه بر آن نهاد.

در قرون گذشته اکثر قارئون در جهان اسلام زندگی می‌کردند. اکنون آنان در اسرائیل، روسیه، اوکراین و کشورهای دیگر به سر می‌برند. نام شبه جزیره کریمه (Crimea) در اوکراین از عنوان فرقه قرائیم گرفته شده است. دانشمندان بزرگی از قارئون برخاسته اند که مباحث آنان در الهیات یهودی توجه محققان را به خود جلب کرده است. آنان در مباحث خود از اصطلاحات اصول فقه حنفی بهره می‌گیرند.

۷ – ۲۱ – دونمه

نام فرقه دونمه به ترکی استانبولی به معنای مبدل شده است و در بعضی اوقات به آنان شبتین می‌گویند که به شبتای صبی مؤ

سس گروهشان نسبت داده می‌شود.
نامبرده به سال ۱۶۲۶ در شهر ازمیر (غرب ترکیه) به دنیا آمد و پس از مطالعه و بررسی الهیات و عرفان یهودی کم کم مدعی شد که مسیحای یهود است و برای نجات آنان آمده است. برخی یهودیان اروپا و ترکیه و خاورمیانه دعوتش را پذیرفتند و گروه بی شماری نزد او گرد آمدند.
وی که خود را نخستین فرزند خدا می‌نامید، گفت در سال ۱۶۶۶ قیام خواهد کرد. وی قبل از رسیدن موعد مذکور به اورشلیم و قاهره رفت. در آن ایام یهودیان از خوشحالی به جشن و شادی پرداختند و شعار می‌دادند: ((زنده باد مسیح پادشاه)) و ((زنده باد سلطان صبی.))
شبتای صبی در سال ۱۶۶۶ به جای آنکه به اورشلیم مسافرت کند، به استانبول رفت و بلافاصله از طرف پادشاه عثمانی دستگیر شد و در روز ۱۶ سپتامبر ۱۶۶۶ او را به حضور پادشاه آوردند و از او خواستند مسلمان شود. وی پس از پذیرفتن اسلام، نام خود را به محمد افندی تغییر داد و با یک بانوی مسلمان ازدواج کرد.
وی همچنین بسیاری از پیروان خود را به پذیرش اسلام ترغیب نمود، ولی باز هم بسیاری از یهودیان او را مسیحا می‌دانستند. آنان در توجیه این مساءله می‌گفتند که تنها شبحی از شبتای مسلمان شده و خود او برای یافتن ده قبیله گم شده بنی اسرائیل به آسمان رفته است و به زودی ظهور خواهد کرد. یکی از فعالان این مرام می‌گفت: همان گونه که موسی در کاخ فرعون پرورش یافت، لازم بود که مسیحا در کاخ سلطان عثمان بماند تا بتواند نفوس گم گشته اسلام را نیز نجات دهد.
شبتای صفت مسیحایی خویش را نگه داشت و مجاز بود به عنوان تبلیغ اسلام میان یهودیان، با آنان تماس بگیرد. وی فرقه ای پدید آورد که اعضای آن بی درنگ به رسم مسلمانان عمامه بر سر گذاشته، پیرو آداب اسلامی شدند و به بازگشت سریع شبتای به عنوان منجی حقیقی بنی اسرائیل امیدوار ماندند.
مرگ وی به سال ۱۶۷۶ اتفاق افتاد و برادرش اتباع او را دور خود جمع کرد. پس از آن، اتباع این فرقه در ظاهر به سنن اسلامی و در باطن به سنن یهودی عمل می‌کردند.
اکنون چند هزار نفر از آنان در ترکیه یافت می‌شوند.

۲۲ – انتظار ظهور مسیحا

اندیشه انتظار مسیحا ماهیتا یهودی است. اقوام عصر قدیم، بر اثر نومیدی از وضع موجود و بی توجهی به آینده، به گذشته خویش می‌بالیدند و کمال شادکامی اجتماعی و ملی را در آن می‌دیدند. گونه ای از این گذشته گرایی را چکامه سرایان یونانی و رومی، هزیود (Hesiod) و اوید (Ovid) ماهرانه ترسیم و توصیف کرده اند. این دو تن برای جهان پنج دوره و پنج نژاد پیاپی قائل شدند و گفتند: انسانها در نخستین دوره که عصر زرین نامیده می‌شود، شادمان و به دور از درد و رنج، بی کشت و کار از محصولات زمین بهره می‌بردند. مردن ایشان نیز به شکل خواب بی رؤ یایی بود که طی آن به بزم فرشتگان نگهبان جهان پر می‌کشیدند. در سوی دیگر این طیف، واپسین دوره یا عصر آهنین وجود داشت که از همه آشفته تر بود و آن دو چکامه سرا در آن دوره روزگار می‌گذراندند.
یهودیان نیز به عنوان قومی دیندار و معتقد به اینکه جهان را موجودی خوب و کامل آفریده است، کمال را در آغاز آفرینش قرار می‌دادند و می‌گفتند نخستین انسان که مستقیما به دست خدا آفریده شده است، لزوما باید کامل و کامروا باشد. با این وصف، یهودیان کامیابی و فضیلت را نه در دوران طلایی گذشته، بلکه در آینده و واپسین روز می‌جویند. این عبارت کتاب

مقدس میان یهودیان رایج بود: ((اگر چه ابتدایت صغیر بود، عاقبت تو بسیار رفیع می گردد)) (ایوب ۸: ۷).

یهودیان پس از نخستین ویرانی شهر قدس، همواره در انتظار یک رهبر الهی فاتح بوده اند که اقتدار و شکوه قوم خدا را به عصر درخشان داوود و سلیمان برگرداند.

شخصیت مورد انتظار ماشیح (مسح شده) خوانده می‌شد. ماشیح لقب پادشاهان بنی اسرائیل بود؛ زیرا بر اساس یک سنت، پیامبران در حضور جمع، اندکی روغن بر سر آنان می‌مالیدند و بدین شویه نوعی قداست برای ایشان پدید می‌آمد. این لقب در زمانهای بعد به پادشاه آرمانی یهود اطلاق شد.

دلهای بنی اسرائیل از عشق به مسیحای موعود لبریز بود و در مقابل، حاکمان ستمگر همواره در کمین چنین رهبر رهایی بخشی بودند. در باب دوم انجیل متی می‌خوانیم که هیرودیس کبیر، پادشاه فلسطین پس از زاده شدن حضرت عیسی در صدد قتل او بر آمد، اما چون وی را به فرمان الهی به مصر بردند خطر را از سر گذراند.

واژه فارسی ((مسیحا)) از روی کلمه عبری ((ماشیح)) با توجه به تلفظ لاتینی آن (Messiah) ساخته شده است.

مهمترین مژده مسیحایی در کتاب اشعیای نبی آمده است:

(۱) نهالی از تنه یسّی (پدر داوود) بیرون آمده، شاخه ای از ریشه هایش خواهد شکفت (۲) و روح خداوند بر او قرار خواهد گرفت، یعنی روح حکمت و فهم و روح مشورت و قوت و روح معرفت و ترس از خداوند (۳) خوشی او در ترس خداوند خواهد بود و موافق رؤ یت چشم خود داوری نخواهد کرد و بر وفق سع گوشهای خویش تنبیه نخواهد نمود (۴) بلکه مسکینان را به عدالت داوری خواهد کرد و به جهت مظلومان زمین به راستی حکم خواهد نمود. جهان را به عصای دهان خویش زده، شریران را به نفخه لبهای خود خواهد کشت (۵) کمربند کمرش عدالت خواهد بود و کمربند میانش امانت (۶) گرگ با بره سکونت خواهد داشت و پلنگ با بزغاله خواهد خوابید و گوساله و شیر و پرواری با هم و طفل کوچک آنها را خواهد راند (۷) گاو با خرس خواهد چرید و بچه های آنها با هم خواهند خوابید و شیر مثل گاو کاه خواهد خورد (۸) و طفل شیرخواره بر سوراخ مار بازی خواهد کرد و طفل از شیر باز داشته شده دست خود را بر خانه افعی خواهد گذاشت (۹) و در تمامی کوه مقدس من ضرر و فسادی نخواهند کرد؛ زیرا که جهان از معرفت خداوند پر خواهد بود، مثل آبهایی که دریا را می‌پوشاند (اشعیا ۱۱: ۱ – ۹).

شور و التهاب انتظار موعود در تاریخ پر نشیب و فراز یهودیت و مسیحیت موج می‌زند. یهودیان در سراسر تاریخ محنت بار خود هر گونه خواری و شکنجه را به این امید بر خود هموار کرده اند که روزی مسیحا بیاید و آنان را از گرداب ذلت و درد و رنج رهاند و فرمانروای جهان گرداند.

در سراسر تاریخ بنی اسرائیل کسانی به عنوان موعود یهود برخاستند و با گرد آوردن برخی افراد ساده لوح بر مشکلات آنان افزودند. در این میان حضرت عیسی بن مریم (ع) ظهور کرد و با داشتن شخصیتی بس والا و روحی الهی، دین بزرگی را بنیاد نهاد و گروه بی شماری را به ملکوت آسمان رهنمون شد، ولی بیشتر یهودیان او را رد کردند.

در عصر ما نیز که یهودیان صهیونیست بر پای خاسته و با اشغال فلسطین، در صدد بر آمده اند حقارت همیشگی قوم یهود را بر افکنند، چیزی از تب و تاب انتظار موعود کاسته نشده است. درست است که اقلیتی ناچیز از یهودیان بر اثر دلبستگی شدید به امیدهای قدیم، تشکیل دولت صهیونیستی را مخالف آرمان مسیحایی شمرده و پیوسته با آن مخالفت کرده اند، ولی سواد اعظم یهودیت آن را از جان و دل پذیرفته و آن را رهگشای عصر مسیحا دانسته اند. هم اکنون صهیونیستهای اشغالگر فلسطین، علاوه بر دعاهای مسیحایی روزانه، در پایان مراسم سالگرد بنیانگذاری رژیم اسرائیل غاصب (پنجم ماه ایّار عبری)، پس از

دمیدن در شیپور عبادت، این گونه دعا می‌کنند:

اراده خداوند، خدای ما چنین باد که به لطف او شاهد سپیده دم آزادی باشیم و نفخ صور مسیحا گوش ما را نوازش دهد.

۲۳ – غلبه رومیان و انقراض یهود

پس از نوسازی اورشلیم مستقر شدن یهودیان در آن مشکلاتی پدید آمد و مبارزه با پادشاهان ستمگر و بت پرست سوریه آغاز شد جنگهای مکابیان با استعمارگران سوریه به پیروزی یهود انجامید که در کتابهای اپوکریفا شرح داده شده است.

در این دوران غالبا بنی اسرائیل زیر فرمان مشرکان بودند و ظهور حضرت مسیح (ع) نیز در همین دوران بود که شرح آن به طور مفصل خواهد آمد. همچنین در این عصر احکام و قوانینی از طرف علمای یهود صادر می‌شد و نمایندگان دول استعمارگر فرمان می‌راندند. علمای یهود در مجمعی به نام سنهدرین اجتماع می‌کردند و درباره امور مذهبی تصمیم می‌گرفتند. (۱۲)

۲۴ – ویرانی اورشلیم و آوارگی یهود

در سال ۷۰ م. تیتوس، پسر امپراطور روم، اورشلیم را محاصره و ویران کرد و مردم بی شماری را از دم شمشیر گذراند. وی سنهدرین را نیز از بین برد.

پس از این حادثه، یهودیان در کشورهای مجاور در اروپا و آفریقای شمالی پراکنده شدند و با گذشت زمان عده ای به مدینه منوره که یثرب نامیده می‌شد، رفتند و در آنجا سکنی گزیدند. به گفته منابع اسلامی، انگیزه این گروه از یهودیان در انتخاب مدینه برای سکونت، انتظار مقدم مبارک حضرت رسول خاتم (ص) بود.

بعدها، در عصر خلیفه دوم، مسلمانان شهر قدس را با مذاکره از مسیحیان تحویل گرفتند. به نوشته طبری (در حوادث سال ۱۵ هجری) مسلمانان هنگام تحویل گرفتن قدس، در صلحنامه خود در برابر مسیحیان متعهد شدند که هیچ گاه به یهودیان اجازه سکونت در آن شهر را ندهند. (۱۳)

۲۵ – تلمود

کلمه ((تلمود)) به معنای آموزش از فعل ثلاثی عبری ((لمد)) (یعنی یاد داد) می‌آید و با واژه ((تلمیذ)) و مشتقات آن که در زبان عربی رباعی هستند ارتباط دارد. تلمود به کتابی بسیار بزرگ که احادیث و احکام یهود را در بر دارد اطلاق می‌شود.

زمانی که یهودیان به بابل تبعید شدند گروهی به نام سوفریم (یعنی کاتبان) میان آنان پدید آمد. کاتبان کسانی بودند که به کتابت تورات و مضامین مذهبی اهتمام داشتند. مهمترین سوفر عزرا (عزیر) بود که در قرن پنجم قبل از میلاد می‌زیست و شاید پس از موسی (ع) بزرگترین شخصیت یهود باشد. عزرا تصمیم گرفت شریعت موسی (ع) را بارور سازد و از عبارات کتاب عهد عتیق نیازهای جامعه یهود را بر آورد. اقدام وی سرآغاز سنت شفاهی یهود بود.

پس از عزرا روشی در تفسیر و تاءویل متون مذهبی رایج شد که میدراش نامیده می‌شود و اختراع آن را به وی نسبت می‌دهند. واژه ((میدراش)) به معنای جستجو است؛ زیرا دانشمندان از خلال میدراش به جستجوی معانی نهفته می‌پرداختند و می‌خواستند همه مسائل روزانه زندگی را از تورات استخراج کنند. پس از تاءسیس مجمع کبیر برای رسیدگی به امور مذهبی،

کم کم این فکر رواج یافت که تفسیر تورات پس از حضرت موسی (ع) نسل به نسل به دست اعضای آن مجمع رسیده است. سپس پنج زوج دانشـمند به توالی به تفسـیر و وضع قوانین جدید پرداختند که دو زوج آخر آنان به نام هیلل و شـمعی (شمای) بسـیار معروف شدند. این دو تن در حدود سال ۱۰ م. در گذشـتند. در این دوره، یکی از دو زوج ناسـی یعنی رئیس و دیگری آوبت دین یعین رئیس دادگاه نامیده می‌شد. تمام این قضایا میان فریسیان جریان داشت و صدوقیان با آن مخالف بودند و تنها به ظاهر تورات اهتمام می‌ورزیدند.

هیلل و شـمعی هر کـدام مکتبی را بنیاد نهادنـد و شاگردان آنان در هفتاد سال اول تاریـخ میلادی به نشـر افکار و انـدیشه های ایشان پرداختند و سرانجام، موفقیت نصیب هیلل شد. گفته می‌شود اختلافات این دو رهبر از ۳۰۰ مورد تجاوز می‌کرد و شمعی در برداشـتهای خود از هیلـل سـختگیرتر بود. هیلـل اولین فرد از سلسـله تنّائیم است. دومین فرد این سلسـله که حلقه ارتباط بین هیلـل و دانشـمندان بعـدی محسوب می‌شود، یوحانان بن زکای است. هنگامی که لشـکر تیتوس در سال ۷۰ م. به ویران کردن اورشـلیم مشغول بود، یوحانان پیوسته یهودیان را به آرامش دعوت می‌کرد؛ زیرا از نابودی یهودیان نگران بود. یهودیان سخن او را نپذیرفتند؛ از این رو، وی به انتقال مرکز علمی و مذهبی اقدام کرد. او برای این هدف، نخست خبر بیماری و سپس مرگ خود را شـایع کرد و پیروانش وی را در تـابوتی نهاده، به عنوان خاک سـپاری از شـهر خارج کردنـد. از آنجا که او شخصـیتی ممتاز بود، سـربازان تیتوس (که بر دروازه های اورشـلیم با سـرنیزه جنازه‌ها را آزمایش می‌کردند) به جسد وی کاری نداشـتند. یوحانان در خارج شـهر خود را به فرمانـده کل لشـکر رسانـد و از او تقاضا کرد که شـهرک یاونه در فلسـطین را در اختیار وی قرار دهـد. این خواهش پـذیرفته شـد و او در آنجا کار علمی خود را تعقیب کرد و بدین وسـیله علوم هیلل و دیگر دانشـمندان گذشته را به نسلهای آینده انتقال داد.

پس از یوحانان فردی به نام ایشـماعل بن الیشع به تفسـیرهای تلمودی پرداخت و کار عمده وی آن بود که هفت اصل تفسیری هیلـل را به سـیزده اصـل رسانـد. همچنین فردی به نـام عقیبـا بن یوسف در همین عصـر از اهمیت ویژه ای برخوردار است. این دانشمند بر تلمود حق بزرگی دارد. زیر بنای تلمود به شکلی که می‌بینیم تا اندازه زیادی مرهون زحمات اوست.

با این وصف، افتخار تدوین متن تلمود به عقیده بسیاری از دانشمندان نصیب شخصی به نام یهودا هناسی شد. وی در سال ۱۳۵ م. (سه سال پس از در گذشت عقیبا) به دنیا آمد و پس از آگاهی بر تفسـیرهای عقیبا و دیگر دانشمندان تصمیم بر کتابت آنها گرفت. این و پس از آگاهی بر تفسـیرهای عقیبا و دیگر دانشمندان تصمیم بر کتابت آنها گرفت. این دانشمندان میان قوم خود موقعیت خوبی پیدا کرد و بیش از پنجاه سال ناسی یعنی رهبر بود.

یهودا هناسـی برای تورات شـفاهی نـام میشـنا را برگزیـد که در عـبری به معنـای مکرر و مثنی است، در مقابـل میقرا به معنـای خواندنی و مقروء. تلمود، میشنا نامیده می‌شود، زیرا مثنای تورات است، ولی تورات میقرا است.

زبـان میشـنا عـبری عامیـانه است که به ارزش ادبی عبری عهـد عتیق نیست. میشـنا شـش بخش دارد که هر فصـل سـدر نامیـده می‌شود و مجموع آن ۶۳ رساله در ۵۲۳ فصل است به این شرح:

۱. سدر زراعیم (بخش بذرها، احکام محصولات و نتاج حیوانات) ۱۱ رساله

۲. سدر موعد (بخش عید، درباره روزهای یادبود) ۱۲ رساله

۳. سدر ناشیم (بخش نسوان، احکام زناشویی) ۷ رساله

۴. سـدر نزیقین (بخش زیانها، احکام اموال و زیان به نفوس) ۱۰ رساله ۵. سدر قداشیم (بخش مقدسات، مقدسات دین یهود) ۱۱ رساله

۶. سدر طهاروت (بخش طهارتها، احکام پاک و ناپاک) ۱۲ رساله
جمع: ۶۳ رساله

تفسیر میشنا، گمارا نامیده می‌شود. این واژه به معنای تکمیل است و نویسندگان این تفاسیر ادعا می‌کردند مطالب آنان باقی مانده سخنان دانشمندان گذشته است که کتاب میشنا را تکمیل می‌کند. در گمارا نخست یک مقطع از عبارت میشنا نقل می‌شود و پس از آن به تفسیر و تحلیل و آوردن شواهدی برای آن مقطع می‌پردازند.

دو نوع گمارا برای میشنا نوشته شده است: یکی گمارای فلسطینی به دست دانشمندان یهودی فلسطین و دیگری گمارای بابلی که مبسوطتر و جالب تر است و به دست گروهی از دانشمندان یهودی که در بابل مانده بودند، نوشته شده و از گمارای فلسطینی مفصل تر است. تلمود به اعتبار این دو گمارا دو گونه است: تلمود فلسطینی و تلمود بابلی.

در تلمود به دو عنصر اساسی برخورد می‌کنیم: یکی هلاخا به معنای راه و روش که عبارت است از دستورهای دینی برای زندگی صحیح و دیگری اگادا به معنای روایت که عبارت است از داستانها و شواهدی از پیشوایان یهود یا بزرگان اقوام مختلف که به منظور تاءیید موضوع نقل می‌شود.

مقدار زیادی از مطالب تلمود در کتب اسلامی پراکنده شده و برخی از مسلمانان تعدادی از آنها را بی چون و چرا پذیرفته اند و کسی به دنبال اصل و منشاء آنها نرفته است.

این گونه روایات را اسرائیلیات می‌نامند. البته مطالب صحیحی نیز در تلمود یافت می‌شود که در پاره ای موارد با آیات و احادیث اسلامی مطابقت دارد.

تلمود به عنوان دائرة المعارف پر محتوای یهودیت محافظت از این آیین را بر عهده داشته و منبع قوانین فقه یهود بوده است. مسیحیان به علت بدگویی این کتاب از حضرت عیسی مسیح (ع) همواره با آن مخالف بوده اند. رهبران کلیسا در قرن ششم میلادی مخالفت خود را با آن اعلام کردند، ولی این کتاب تا قرنها مساءله ای نیافرید و جوامع یهودی مراقب بودند که احساسات مسیحیان را نسبت به آن تحریک نکنند. در سال ۱۲۳۹ م. یک یهودی که به مسیحیت روی آورده بود، پاپ را به سوزاندن آن کتاب تشویق کرد و تلمود سوزی را بنیاد نهاد. پس از آن تاریخ، ارابه های پر از نسخه های تلمود به میدانهای شهر برده می‌شد و به کام آتش می‌رفت و یا برای استفاده از چرم آن به سازندگان کفش سپرده می‌شد.

اکنون چند نسخه خطی از تلمد بابلی در کتابخانه های جهان یافت می‌شود و تنها نسخه کتابخانه شهر مونیخ در آلمان کامل است.

اولین و معروفترین چاپ متن عبری تلمود به دست فردی به نام دانیال بومبرگ در شهر ونیز (ایتالیا) صورت گرفت (تلمود بابلی در سالهای ۳ - ۱۵۲۰ و تلمود فلسطینی در سالهای ۴ - ۱۵۲۳). تعداد صفحات تلمود بابلی در این چاپ ۵۸۹۴ صفحه است که در چاپهای مختلف رعایت می‌شود تا برای ارجاع به آن کتاب عظیم مورد استفاده قرار گیرد. تلمود به برخی زبانهای اروپایی ترجمه و منتشر شده و ترجمه انگلیسی آن در ۱۸ جلد بزرگ در لندن به چاپ رسیده است. خلاصه ای از آن کتاب نیز به زبان فارسی، به نام گنجینه ای از تلمود در سال ۱۳۵۰ ه.ش. در تهران انتشار یافته است.

۲۶ – قبالا

عرفان (یا تصوف) در ادیانگ واکنشی به شریعت و تعقل (فقه و فلسفه) است. عرفان از ذوق بر می‌خیزد، قابل نفی یا اثبات نیست و با هنر رابطه ای تنگاتنگ دارد. عرفان همچون آتش لطیف است و هر چیز را به کام خود می‌کشد و به جلو می‌رود.

ادیان هند و خاور دور سراسر عرفانی اند و در عصر ما با اندکی تبلیغ، بسیاری از مردم آمریکا و اروپا را به سوی خود کشیده اند.

عرفان و علوم اعلای یهودی قبالا (یعنی مقبول) نامیده می‌شود. عرفان یهودی مکتبی زایا و بارور است و در حیات معنوی بنی اسرائیل بسیار تاءثیر داشته و دارد. آثاری در این باب یافت می‌شود که از همه مهمتر کتابی است به نام زوهر (یعنی درخشان). درباره مؤ لف واقعی این کتاب سخن بسیار است. در دانش قبالا پیرامون عرش الهی، اسم اعظم، حوادث آخر الزمان، ظهور مسیحا، رجعت و قیامت بسیار بحث می‌شود. در این فن، علم حروف نقش مهمی را بر عهده دارد.

۲۷ - یهودیت در اروپا

یودیان در سرزمینهای اسلامی زندگی خوبی داشتند و شماری از آنان به مقامات اجتماعی بلندی نائل شدند. این در حالی بود که یهودیان مقیم کشورهای اروپایی مجبور بودند در اماکن خاصی به نام گتو (Ghetto) با ذلت تمام زندگی کنند. همچنین بسیار اتفاق می‌افتاد که مسیحیان آنان را به زور به آیین خود در می‌آوردند. این گونه افراد در ظاهر مسیحی می‌شدند، ولی در باطن یهودی می‌ماندند و تعبیر یهودیان مسیحی نما (Marranos) به چنین افرادی دلالت دارد که در اصطلاح یهودیان ایران، آنوس خوانده می‌شوند. یهودیان اندلس در دوران فرمانروایی مسلمانان در آن سامان زندگی خوبی داشتند. هنگامی که به سال ۱۴۹۲ اندلس به طور کامل از دست مسلمانان خارج شد، یهودیان نیز از آن سرزمین تبعید شدند. آنان به کشورهای اسلامی شمال آفریقا روی آوردند، ولی تنها اندکی از ایشان در آن ورطه هولناک از چنگال دزدان دریایی و ناخدایان آزمند رهیده، به ساحل امن و امان رسیدند و در دامان پر مهر اسلام قرار گرفتند. منش نیک و رفتار انسانی مسلمانان با بیگانگان زبانزد تاریخ نگاران یهودی و مسیحی است.

۲۸ - یهودیت در عصر جدید

یهودیان اروپا بر اثر فشارهایی که برای آنان به وجود آمده بود، نمی‌توانستند بین مسیحیان و اقوام دیگر زندگی کنند و تبعیدهای پیاپی هر چه بیشتر آنان را به فکر وطن مستقل می‌انداخت. اندیشه پدید آوردن کشوری مستقل برای یهود سابقه ای طولانی دارد با این وصف، زندگی میان ملتهای غیر یهودی از نظر اقتصادی برای عموم یهودیان بسیار بهتر بود و به همین دلیل، پس از تاءسیس کشور اسرائیل، یهودیان حاضر به مهاجرت به آن نبودند؛ از این رو، برای تشویق آنان به مهاجرت، در تمامی سرزمینهای یهودی نشین اروپا و آسیا و آفریقا سازمانهایی به وجود آمد. دستگاههای تبلیغاتی اسرائیل نیز باغ سبزی را به یهودیان نشان می‌دادند. گروهی از یهود پس از مهاجرت، به وطن قبلی بازگشتند و به برنامه های پیشین خود میان اقوام دیگر ادامه دادند.

۲۹ - پیدایش صهیونیسم و تاءسیس دولت اسرائیل

یهودیت تبلیغ ندارد، زیرا یهودیان دین خود را نعمتی الهی می‌دانند که مخصوص نژاد بنی اسرائیل است. با این وصف هر گاه کسی بخواهد یهودی شود باید ذلتهای این قوم را به او تفهیم کرد تا اگر مرد این میدان نیست، پا در آن نگذارد. (۱۴) تحمیل یهودیت به ندرت وجود داشته است. (۱۵) یهودیان معمولا مردم را به صهیونیسم دعوت می کنند.

در اواخر قرن نوزدهم گروه بزرگی از یهودیان روسیه اخراج شدند. عده ای از آنان غرب اروپا ساکن شدند و گروهی هم به فلسطین رفتند و در مکانی نزدیک دریای مدیترانه ساکن شدند و نام صهیون را برای آنجا برگزیدند. فلسطین در آن شکوفایی دولت بنی اسرائیل در عصر داوود و سلیمان (ع) مرکز نظامی بوده است. این نام همواره یادآور اقتدار آن قوم بوده و در کتابهای انبیای متاءخر بسیار از آن یاد شده است.

در همان زمان، یهودیان اروپا و روسیه با نادیده گرفتن سنت انتظار، برای کسب استقلال و عزت برخاستند و صهیونیسم را بنیاد نهادند و به دنبال آن، خطرناک دانستند و مسلمانان را از همکاری با مهاجران بر حذر داشتند. (۱۶) مسلمانان هنگامی از عمق فاجعه آگاهی یافتند که راه چاره بسته شده بود.

استکبار جهانی به سرکردگی انگلستان و آمریکا به پشتیبانی همه جانبه برخاست. صهیونیستها با اتکا به آن حمایتها و با بهره برداری از ضعف و زبونی رهبران کشورهای اسلامی، موقعیت خود را محکم کردند و وضعی را پیش آورند که اکنون با تلخکامی شاهد آن هستیم.

در نیم قرنی که از تشکیل رژیم صهیونیستی می گذرد، غاصبان فلسطین از هیچ جنایتی فروگذار نکرده اند و با شیوه های گوناگون به گسترش سلطه ظالمانه خود ادامه داده اند. همچنین آنان قطعنامه‌ها و بیانیه های مجامع بین المللی را به چیزی نگرفته اند. کسانی هم که صلح طلبی صهیونیستها را باور کرده اند، در اندک زمانی به دورویی و ناجوانمردی آنان پی برده اند.

پی نوشتها

۱ – این موضوع در سوره یوسف، آیه ۱۰۰ آمده است.

۲ – نام وی در احادیث اسلامی عمران و در تورات عمرام بن قهات بن لاوی بن یعقوب است (خروج ۶: ۱۴ – ۲۰).

۳ – دفن کننده معلوم نیست و برخی می گویند مقصود خداوند است.

۴ – از نظر اهل کتاب دریایی که بنی اسرائیل از آن عبور کردند دریای سرخ بود که در مرز مصر قرار داشت. جمعی از مسلمانان این دریا را رود نیل دانسته اند.

۵ – البلاغی، محمد جواد، الهدی الی دین المصطفی، صیدا: مطبعة العرفان، ۱۳۳۱ ه.ق.، ج ۱، صص ۹۸ – ۹۹.

۶ – Spinoza، Benedict de، A Theologico – Political Treatise، ch. VIII

۷ – ابوالبختری وهب بن وهب که در آغاز عصر بنی العباس بن جعل حدیث اشتغال داشت، در یکی از احادیث ساختگی خویش، یاهو را اسم اعظم خدا معرفی کرد و این امر به مذاق صوفیان خوش آمد و آن را ترویج کردند. ترکیب ((یاهو)) از نظر دستور زبان عربی کاملا غلط است و از یهوه اقتباس شده است. یهو و یاهو نام برخی از بتهای خاورمیانه قدیم بوده است.

۸ – نام برخی از این پیامبران در دعای ام داوود که در روز پانزدهم ماه رجب خوانده می‌شود، آمده است.

۹ – این مطلب بر اساس دیدگاه کلامی است و تاریخ قطعی پیشگوییها معلوم نیست.

۱۰ – چنان که در ۸، تاءسیس یهودیت گذشت.

۱۱ – شنبه را به عبری شبات می گویند و ریشه آن به معنای استراحت کردن و دست از کار کشیدن است، مانند کلمه ((سبت)) در عربی، واژه فارسی ((شنبه)) از شبات گرفته شده است.

۱۲ – کلمه سنهدرین از واژه یونانی ((سیندریون)) به معنای مجمع می‌آید.

۱۳ – الطبری، محمد بن جریر، تاریخ الرسل و الملوک، چاپ لیدن، ۱۹۶۴، ج ۱، ص ۲۴۰۵.
۱۴ – ر.ک.: گنجینه ای از تلمود، ص ۸۴.
۱۵ – مثلا به وسیله اصحاب اخدود که در سوره بروج از آنان یاد شده است.
۱۶ – نمونه ای از این هشدارها در تفسیر المنار، ذیل آیه ۴۵ سوره نساء آمده است.
کتاب: آشنایی با ادیان بزرگ، ص ۷۲
نویسنده: حسین توفیقی

اسلام و یهودیت

تورات

توراة، توریهٔ. این واژه عبری و به معنی شریعت و وصیت است. نامی که یهودان به قانون موسی (ع) دهند و گاه از آن به «عهد عتیق» تعبیر نمایند.

کتاب آسمانی این پیغمبر که به صورت الواح بر او نازل گردید. قرآن کریم مکرراً و به عناوین: توراة، الکتاب و الواح از آن تجلیل و تقدیس به عمل آورده و در جاهائی از قرآن به ردیف انجیل و یا انجیل و قرآن ذکر شده، و گاه مستقلاً و به تنهائی از آن نام برده شده است.

قرآن، بخشی از توراة کنونی را توراة اصلی معرفی می‌کند و بخش دیگر آن را تحریف شده و یا مجعول و ساخته علماء یهود می‌داند.

آیات ذیل بیانگر اشارات فوق است: (و یعلّمه الکتاب و الحکمهٔ و التوراهٔ و الانجیل ... و مصدّقاً لما بین یدیّ من التوراهٔ و لأحلّ لکم بعض الذی حرّم علیکم ...) (آل عمران: ۴۸ ۵۰). (و کیف یحکّمونک و عندهم التوراهٔ فیها حکم الله ... إنّا انزلنا التوراهٔ فیها هدی و نور ...) (مائده: ۴۴ ۴۵). (و لقد اخذ الله میثاق بنی اسرائیل ... و

قال الله إنّی معکم لئن اقمتم الصلاهٔ و آتیتم الزکوهٔ و آمنتم برسلی ... فبما نقضهم میثاقهم لعنّاهم و جعلنا قلوبهم قاسیهٔ یحرفون الکلم عن مواضعه ...) (مائده: ۱۲ ۱۳). (و منهم امّیون لا یعلمون الکتاب الاّ امانیّ و ان هم الاّ یظنون * فویل للذین یکتبون الکتاب بایدیهم ثم یقولون هذا من عند الله ...) (بقره: ۷۸ ۷۹). (وعداً علیه حقا فی التوراهٔ و الانجیل و القرآن ...) (توبه: ۱۱۱). (و کتبنا له فی الالواح من کل شیء موعظهٔ و تفصیلا لکل شیء فخذها بقوهٔ و أمر قومک یأخذوا باحسنها ...) (اعراف: ۱۴۵). (و لمّا سکت عن موسی الغضب اخذ الالواح و فی نسختها هدی و رحمهٔ للذین هم لربهم یرهبون) (اعراف: ۱۵۴). (انی رسول الله الیکم مصدقا لما بین یدیّ من التوراهٔ). (صفّ: ۶)

آنچه مسلم است تورات کنونی توسط حضرت موسی یا در عصر او نوشته نشده. مرحوم طباطبائی در تفسیر المیزان (۳/۳۳۹) طبق مدارکی مدعی شده که در فتنه بخت نصر و لشکر کشی او به فلسطین، تورات از بین رفت و بعدها که کورش پادشاه ایرانی، بنی اسرائیل را از بند اسارت نجات داد و آنها را اجازه داد، به فلسطین بازگردند و معبد خود را از نو بنا کنند مردی به نام عزیر که هویتش مجهول است به جمع تورات پرداخت و اسفار پنجگانه را نوشت.

به هر حال بخشی از تورات اصلی در تورات کنونی گنجانیده شده که شاید به برخی از آن الواح دست یافته یا شفاهاً از اشخاص گرفته است.

مستر هاکس آمریکائی صاحب کتاب قاموس کتاب مقدس در مقدمه کتاب خود می‌نویسد: کتاب مقدس (تورات) توسط ۳۹ نفر در مدت ۱۵۰۰ سال تألیف شده است.

دائرة المعارف لاروس ذیل واژه توراة می‌نویسد: دانش روز و نیز تحقیقاتی که در آثار قدیم و تاریخ و علم لغات در آلمان به عمل آمده ثابت می‌کند که توراة را موسی ننوشته بلکه دانشمندانی از یهود یکی پس از دیگری با اعتماد به نقلهای شفاهی که پیش از اسارت یهود به دست بابلیان به آنها رسیده، نوشته اند.

آقای صدر بلاغی در قصص قرآن می‌نویسد: تاریخ تألیف سفر خروج، قرن نهم و تاریخ تألیف سفر تثنیه، قرن هفتم و هشتم پیش از میلاد بوده و سفر احبار، پس از سال ۵۱۶ قبل از میلاد نوشته شده است.

«نظری به تورات فعلی»

این تورات که اکنون به دست یهود و به نام عهد عتیق معروف است مشتمل است بر: اسفار پنجگانه و صحیفه یوشع و سی و سه کتاب دیگر. اسفار پنجگانه که به حضرت موسی مربوط است عبارتند از:

۱ سفر پیدایش (یا تکوین) که از اول خلقت تا وفات حضرت یوسف در پنجاه باب تدوین شده است.

۲ سفر خروج، مشتمل بر چهل باب از شمارش اسامی فرزندان یعقوب که به مصر آمدند شروع و به نقل خیمه اجتماع ختم می‌گردد و تأسیس احکام یهود در کوه سینا و مواعده خدا با موسی و غیره در آن است.

۳ سفر لاویان، مشتمل بر بیست و هفت باب از حکم قربانی آغاز و درباره برخی قواعد و حدود صحبت کرده و باجمله «این است اوامری که خداوند به موسی برای بنی اسرائیل در کوه سینا امر فرموده» پایان می‌پذیرد.

۴ سفر اعداد، دارای سی و شش باب و درباره سفرهای بنی اسرائیل و راجع به ورود به اردن و کنعان و غیره می‌باشد.

۵ سفر تثنیه، سی و چهار باب دارد که راجع به شرایع و احکام و تذکرات است و با مرگ موسی ختم می‌شود.

خرافاتی که در این کتاب آمده بیش از آن است که در این مختصر بگنجد، از باب نمونه به تعدادی از آنها اشاره می‌شود:

در باب سوم از سفر پیدایش آیه هشتم آمده که خدا در بهشت راه می‌رفت و آدم و زنش خود را از او پنهان کردند. در همین سفر، باب ۳۲ آیه ۲۴ می‌گوید: خدا با یعقوب کشتی گرفت و نتوانست بر او غالب آید و گفت ای یعقوب مرا رها کن.

در همین سفر باب ۱۹ آیه ۳۰ می‌گوید دختران لوط به وی شراب نوشاندند و با او همبستر شدند و هر دو از او باردار گشتند و هر یک پسری زائید.

در همین سفر باب ۱۸ بند ۱ به بعد می‌گوید: خدا با دو نفر نزد ابراهیم آمدند و ابراهیم خواست پای خدا را بشوید، بالاخره خوراک می‌آورد و خدا با آن دو یار خود خوراک خوردند.

در سفر خروج باب ۳۲ ساختن گوساله را به هارون نسبت می‌دهد که وی پس از تأخیر موسی گوساله را بساخت و مردم را به عبادت آن دعوت کرد، در صورتی که در باب ۲۸ و ۴۰ همان سفر آمده که خدا هارون را تمجید کرد و درباره او به موسی سفارش نمود.

در کتاب دوم سموئیل باب یازده می‌نویسد: داود زن اوریا را از پشت بام دید که غسل می‌کند داود کسانی را فرستاد زن را گرفته آوردند، داود بلافاصله با او همبستر شد و زن باردار گردید و حمل خود را به آگاهی داود رسانید.

در باب دوازدهم همین کتاب آمده که ناتان فرستاده خدا پیش داود آمد و از این کار انتقاد کرد و گفت: خدا می‌گوید به عوض کاری که درباره زن اوریا کرده ای زنان تو را گرفته پیش چشم تو به همسایه ات خواهم داد و او در برابر آفتاب با زنان تو خواهد خوابید، تو در پنهانی زنا کردی اما من این کار را پیش تمام بنی اسرائیل خواهم نمود. (نگارنده)

از امام صادق (ع) روایت شده که تورات در ششم رمضان فرود آمد. (بحار: ۲۳۷/۱۳)
کتاب: معارف و معاریف، ج ۳، ص ۷۱۲
نویسنده: سید مصطفی حسینی دشتی

داستان گاو بنی اسرائیل در قرآن مجید

داستان گاو بنی اسرائیل در قرآن مجید

و إذ أخـذنا میثقکم و رفعنا فوقکم الطور خذوا ما ءاتینکم بقوۂ و اذکروا ما فیه لعلکم تتقون (۶۳) ثم تولیتم من بعد ذلک فلو لا فضل الله علیکم و رحمته لکنتم من الخسرین (۶۴) و لقد علمتم الذین اعتدوا منکم فی السبت فقلنا لهم کونوا قردۂ خسئین (۶۵) فجعلنها نکلا لما بین یدیها و ما خلفها و موعظۂ للمتقین (۶۶) و إذ قال موسی لقومه إن الله یأمرکم أن تذبحوا بقرۂ قالوا أ تتخذنا هزوا قال أعوذ بالله أن أکون من الجهلین (۶۷) قـالوا ادع لنا ربک یبین لنا ما هی قال إنه یقول إنها بقرۂ لا فارض و لا بکر عوان بین ذلک فافعلوا ما تؤمرون (۶۸) قالوا ادع لنا ربک یبین لنا ما لونها قال إنه یقول إنها بقرۂ صـفراء فاقع لونها تسـر النظرین (۶۹) قالوا ادع لنا ربک یبین لنا ما هی إن البقر تشبه علینا و إنا إن شاء الله لمهتدون (۷۰) قال إنه یقول إنها بقرۂ لا ذلول تثیر الأرض و لا تسـقی الحرث مسـلمۂ لا شـیۂ فیها قالوا الئن جئت بالحق فـذبحوها و ما کادوا یفعلون (۷۱) و إذ قتلتم نفسـا فـادرأتم فیها و الله مخرج ما کنتم تکتمون (۷۲) فقلنا اضـربوه ببعضها کذلک یحی الله الموتی و یریکم ءایته لعلکم تعقلون (۷۳) ثم قست قلوبکم من بعد ذلک فهی کالحجارۂ أو أشد قسوۂ و إن من الحجارۂ لما یتفجر منه الأنهر و إن منها لما یشقق فیخرج منه الماء و إن منها لما یهبط من خشیۂ الله و ما الله بغفل عما تعملون (۷۴)

ترجمه آیات

و چـون از شـما پیمـان گرفـتیم در حـالیکه کـوه را بالـای سـرتان برده بـودیم کـه آن کتـابیکه بشـما دادهایـم محکم بگیریـد و مندرجات آنرا بخاطر آرید شاید پرهیزکاری کنید (۶۳).
بعد از آن پیمان باز هم پشت کردید و اگر کرم و رحمت خدا شامل شما نبود از زیانکاران شده بودید (۶۴).
آنها را که از شما در روز شنبه تعدی کردند بدانستید که ما بایشان گفتیم: بوزینگان مطرود شوید (۶۵).
و این عذاب را مایه عبرت حاضران و آیندگان و پند پرهیزکاران کردیم (۶۶).
و چون موسـی بقوم خویش گفت: خدا بشـما فرمان میدهد که گاوی را سـر ببرید گفتند مگر ما را ریشخند می‌کنی؟ گفت از نادان بودن بخدا پناه می‌برم (۶۷).
گفتنـد: برای ما پروردگار خویش بخوان تا بما روشن کند گاو چگونه گاوی است گفت: خدا گوید گاویست نه سالخورده و نه خردسال بلکه میانه این دو حال پس آنچه را فرمان یافته‌اید کار بندید (۶۸).
گفتنـد: برای ما پروردگار خویش را بخوان تا بما روشن کند گاو چگونه گاوی باشد که گاوان چنین بما مشـتبه شده‌اند و اگر خدا بخواهد هدایت شویم (۷۰).
گفت: خـدا گویـد که آن گاویست نه رام که زمین شـخم زنـد و کشت آب دهـد بلکه از کار بر کنار است و نشانـدار نیسـت

گفتند حالا حق مطلب را گفتی پس گاو را سر بریدند در حالیکه هنوز میخواستند نکنند (۷۱).
و چون کسی را کشته بودید و در باره او کشمکش می‌کردید و خدا آنچه را نهان میداشتید آشکار کرد (۷۲).
گفتیم پاره‌ای از گاو را بکشته بزنید خدا مردگان را چنین زنده می‌کند و نشانه‌های قدرت خویش بشما می‌نمایاند شاید تعقل کنید (۷۳).
از پس این جریان دلهایتان سخت شد که چون سنگ یا سخت‌تر بود که بعضی سنگها جویها از آن بشکافد و بعضی آنها دو پاره شود و آب از آن بیرون آید و بعضی از آنها از ترس خدا فرود افتد و خدا از آنچه می‌کنید غافل نیست (۷۴)

بیان

. (و رفعنا فوقکم الطور) الخ، طور نام کوهی است، همچنانکه در آیه: (و اذ نتقنا الجبل فوقهم، کانه ظلة) (۱)، بجای نام آن، کلمه جبل کوه را آورده، و کلمه (نتق) بمعنای از ریشه کشیدن و بیرون کردن است.
از سیاق آیه، که اول پیمان گرفتن را، و امر بقدردانی از دین را، ذکر نموده و در آخر آیه یاد آوری آنچه در کتابست خاطر نشان کرده، و مسئله ریشه کن کردن کوه طور را در وسط این دو مسئله جای داده، بدون اینکه علت اینکار را بیان کند، بر می‌آید: که مسئله کندن کوه، برای ترساندن مردم بعظمت قدرت خدا است، نه برای اینکه ایشانرا مجبور بر عمل بکتابیکه داده شده‌اند بسازد، و گر نه اگر منظور اجبار بود، دیگر وجهی برای میثاق گرفتن نبود.
پس اینکه بعضی گفته‌اند: (بلند کردن کوه، و آنرا بر سر مردم نگه داشتن، اگر بظاهرش باقی بگذاریم، آیتی معجزه بوده، که مردم را مجبور و مکره بر عمل می‌کرده، و این با آیه: (لا اکراه فی الدین)، (۲) و آیه: (أ فانت تکره الناس حتی یکونوا مؤمنین، آیا تو میتوانی مردم را مجبور کنی، که ایمان بیاورند؟) (۳) نمیسازد، حرف صحیحی نیست، برای اینکه همانطور که گفتیم، آیه شریفه بیش از این دلالت ندارد، که قضیه کندن کوه، و بالای سر مردم نگه داشتن آن، صرفا جنبه ترساندن داشته، و اگر صرف نگه داشتن کوه بالای سر بنی اسرائیل، ایشانرا مجبور بایمان و عمل می‌کرد، بایستی بگوئیم: بیشتر معجزات موسی (ع)، نیز باعث اکراه و اجبار شده.
گوینده سابق که دیدید گفت: آیه مورد بحث با آیه (۲۵۶ بقره) و آیه (۹۹ یونس) نمیسازد، در مقام جمع بین دو آیه گفته است: بنی اسرائیل در دامنه کوه قرار داشتند، و در آنحال زلزله‌ای میشود، بطوریکه قله کوه بر سر مردم سایه می‌افکند، و مردم می‌ترسند، نکند همین الان کوه بر سرشان فرو ریزد، و قرآن کریم از این جریان اینطور تعبیر کرد: که کوه را کندیم، و بر بالای سر شما نگه داشتیم.
در پاسخ این سخن میگوئیم: این حرف اساسش انکار معجزات، و خوارق عادات است، که ما در باره آن قبلا صحبت کردیم، و آنرا اثبات نمودیم، و اگر بنا شود امثال این تاویل‌ها را در معارف دین راه دهیم، دیگر ظهوری برای هیچیک از آیات قرآنی باقی نمی‌ماند، و نیز دیگر برای بلاغت کلام، فصاحت آن، اصلی که مورد اعتماد باشد، و قوام فصاحت و بلاغت بدان باشد، نخواهد داشت.
. (لعلکم تتقون) الخ، کلمه (لعل) امید را می‌رساند، و آنچه در امیدواری لازم است، این استکه گفتنش در کلام صحیح باشد، حال چه اینکه این امید قائم بنفس خود متکلم باشد، (مانند مواردیکه ما انسانها اظهار امید می‌کنیم)، و یا آنکه قائم بنفس گوینده نیست، (چون گوینده خداست، که امید در او معنا ندارد) ولی قائم بشخص مخاطب، و یا بمقام مخاطب باشد، مثل

آنجائی که مقام مقام امید است، هر چند که نه گوینده امیدی داشته باشد، و نه شنونده، و چون بطور کلی امید ناشی از جهل باینده است، و امید خالی از جهل نیست، و خدایتعالی هم منزه از جهل است، لاجرم هر جا در کلام خدایتعالی واژه امید بکار رفته، باید گفت: یا بملاحظه مخاطب است، یا بمقام مخاطب و گفتگو، و گر نه امید در حق خدایتعالی محال است، و نمیشود نسبت امید بساحت مقدسش داد، چون خدا عالم بعواقب امور است، همچنانکه راغب هم در مفردات خود باین معنا تنبیه کرده است. (۴)

. (کونوا قردة خاسئین)، یعنی میمونهائی خوار و بیمقدار باشید.

. (فجعلناها نکالا) الخ، یعنی ما این عقوبت مسخ را مایه عبرت کردیم، تا همه از آن عبرت بگیرند، و کلمه (نکال) عبارتست از عمل توهین‌آمیز، نسبت بیک نفر، تا دیگران از سرنوشت او عبرت بگیرند.

. (و اذ قال موسی لقومه: ان الله یامرکم: أن تذبحوا بقرة) الخ، این آیه راجع بداستان گاو بنی اسرائیل است، و بخاطر همین قصه بود، که نام سوره مورد بحث، سوره بقره شد، و طرز بیان قرآن از این داستان عجیب است، برای اینکه قسمت‌های مختلف داستان از یکدیگر جدا شده، در آغاز داستان، خطابرا متوجه رسولخدا (ص) می‌کند، و می‌فرماید: (و اذ قال موسی لقومه، بیاد آر موسی را، که بقومش گفت) الخ، و آنگاه در ذیل داستان، خطابرا متوجه بنی اسرائیل می‌کند، و می‌فرماید: (و اذ قتلتم نفسا، فادارأتم فیها و چون کسی را کشتید و در باره قاتلش اختلاف کردید).

از سوی دیگر، یک قسمت از داستانرا از وسط بیرون کشیده، و در ابتداء نقل کرده، و آنگاه بار دیگر، صدر و ذیل داستان را آورده، (چون صدر قصه جنایتی است که در بنی اسرائیل واقع شد، و ذیلش داستان گاو ذبح شده بود، و وسط داستان که دستور ذبح گاو است، در اول داستان آمده).

باز از سوی دیگر، قبل از این آیات خطاب همه متوجه بنی اسرائیل بود، بعد در جمله:

(و اذ قال موسی لقومه)، ناگهان خطاب مبدل بغیب شد، یعنی بنی اسرائیل غایب فرض شد، و در وسط باز بنی اسرائیل مخاطب قرار می‌گیرند، و به ایشان می‌فرماید: (و اذ قتلتم نفسا فادارأتم فیها)، حال ببینیم چه نکته‌ای این اسلوب را باعث شده.

اما التفات در آیه: (و اذ قال موسی لقومه)، که روی سخن را از بنی اسرائیل برسول گرامی اسلام برگردانده، و در قسمتی از داستان آنجناب را مخاطب قرار داده، چند نکته دارد.

اول اینکه بمنزله مقدمه‌ایست که خطاب بعدی را که بزودی متوجه بنی اسرائیل می‌کند، و می‌فرماید: (و اذ قتلتم نفسا فادارأتم فیها، و الله مخرج ما کنتم تکتمون، فقلنا اضربوه ببعضها، کذلک یحیی الله الموتی، و یریکم آیاته، لعلکم تعقلون)، توضیح میدهد، (و یهودیان عصر قرآن را متوجه بان داستان میسازد).

نکته دوم اینکه آیه: (و اذ قتلتم نفسا)، که گفتیم: خطاب به بنی اسرائیل است، در سلک آیات قبل از داستان واقع است، که آنها نیز خطاب به بنی اسرائیل بودند، در نتیجه آیه مورد بحث و چهار آیه بعد از آن، جمله‌های معترضه‌ای هستند، که هم خطاب بعدی را بیان می‌کنند، و هم بر بی ادبی بنی اسرائیل دلالت می‌کند، که پیغمبر خود را اذیت کردند، و باو نسبت دادند: که ما را مسخره می‌کنی، و با آن توضیح‌خواهی‌های بیجای خود که پرسیدند: گاوی که میگوئی چطور گاوی باشد؟

اوامر الهی و بیانات انبیاء را نسبت ابهام دادند، و طوری سخن گفتند، که از سراپای سخنشان توهین و استخفاف بمقام والای ربوبیت استشمام میشود، چند نوبت بموسی گفتند: به پروردگارت بگو، کانه پروردگار موسی را پروردگار خود نمیدانستند، (ادع لنا ربک یبین لنا ما هی، از پروردگارت برای ما بپرس: که آن گاو چگونه گاوی باشد؟) و باین اکتفاء نکرده، بار دیگر همین بی ادبی را تکرار نموده گفتند: (ادع لنا ربک یبین لنا: ما لونها؟ از پروردگارت بخواه، تا رنگ آن گاو را برایمان روشن

سازد)، باز باین اکتفاء نکرده، بار سوم گفتند: (ادع لنا ربک یبین لنا ما هی؟
ان البقر تشابه علینا، از پروردگارت بخواه، این گاو را برای ما مشخص کند، که گاو بر ما مشتبه شده).
بطوریکه ملاحظه می‌کنید، این بی ادبان، حتی یکبار هم نگفتند: (از پروردگارمان بخواه)، و از این گذشته، مکرر گفتند: (قضیه گاو برای ما مشتبه شده)، و با این بی ادبی خود، نسبت گیجی و تشابه به بیان خدا دادند.
علاوه بر همه آن بی‌ادبیها، و مهم‌تر از همه آنها، اینکه گفتند: (ان البقر تشابه علینا، جنس گاو برایمان مشتبه شده)، و نگفتند: (ان البقرة تشابهت علینا، آن گاو مخصوص که باید بوسیله زدن دم آن بکشته بنی اسرائیل او را زنده کنی، برای ما مشتبه شده)، کانه خواسته‌اند بگویند: همه گاوها که خاصیت مرده زنده کردن ندارند، و این خاصیت مال یک گاو مشخص است، که این مقدار بیان تو آن گاو را مشخص نکرد.
و خلاصه تاثیر نامبرده را از گاو دانسته‌اند، نه از خدا، با اینکه تاثیر همه از خدای سبحان است، نه از گاو معین، و خدایتعالی هم نفرموده بود: که گاو معینی را بکشید، بلکه بطور مطلق فرموده بود: یک گاو بکشید، و بنی اسرائیل میتوانستند، از این اطلاق کلام خدا استفاده نموده، یک گاو بکشند.
از این هم که بگذریم، در ابتدای گفتگو، موسی ع را نسبت جهالت و بیهوده کاری و مسخرگی دادند، و گفتند: (أ تتخذنا هزوا، آیا ما را مسخره گرفته‌ای؟) و آنگاه بعد از این همه بیان که برایشان کرد، تازه گفتند: (الان جئت بالحق) (حالا حق را گفتی)، کانه تاکنون هر چه گفتی باطل بوده، و معلوم است که بطلان پیام یک پیامبر، مساوی است با بطلان بیان الهی.
و سخن کوتاه اینکه: پیش انداختن این قسمت از داستان، هم برای روشن کردن خطاب بعدی است، و هم افاده نکته‌ای دیگر، و آن این استکه داستان گاو بنی اسرائیل، اصلا در تورات نیامده، البته منظور ما توراتهای موجود فعلی است، و بهمین جهت جا نداشت که یهودیان در این قصه مورد خطاب قرار گیرند، چون یا اصلا آنرا در تورات ندیده‌اند، و یا آنکه دست تحریف با کتاب آسمانیشان بازی کرده بهر حال هر کدام که باشد، جا نداشت ملت یهود مخاطب بان قرار گیرد، و لذا از خطاب به یهود اعراض نموده، خطاب را متوجه رسولخدا (ص) نمود.
آنگاه بعد از آنکه اصل داستان را اثبات کرد، به سیاق قبلی کلام برگشته، خطابرا مانند سابق متوجه یهود نمود.
بله، در تورات در این مورد حکمی آمده، که بی دلالت بر وقوع قصه نیست، اینک عین عبارت تورات: در فصل بیست و یکم، از سفر تثنیه اشتراع میگوید: هر گاه در آن سرزمینی که رب معبود تو، بتو داده، کشته‌ای در محله‌ای یافته شد، و معلوم نشد چه کسی او را کشته، ریش سفیدان محل، و قاضیان خود را حاضر کن، و بفرست تا در شهرها و قرای پیرامون آن کشته و آن شهر که بکشته نزدیک‌تر است، بوسیله پیر مردان محل، گوساله‌ای شخم نکرده را گرفته، به رودخانه‌ای که دائما آب آن جاری است، ببرند، رودخانه‌ایکه هیچ زراعت و کشتی در آن نشده باشد، و در آنجا گردن گوساله را بشکنند، آنگاه کاهنانیکه از دودمان لاوی باشند، پیش بروند، چون رب که معبود تو است، فرزندان لاوی را برای این خدمت برگزیده، و ایشان بنام رب برکت یافته‌اند، و هر خصومت و زد و خوردی بگفته آنان اصلاح میشود، آنگاه تمام پیر مردان آن شهر که نزدیک بکشته هستند، دست خود را بالای جسد گوساله گردن شکسته، و در رودخانه افتاده، بشویند، و فریاد کنند، و بگویند: دستهای ما این خون را نریخته، و دیدگان ما آنرا ندیده، ای رب! حزب خودت اسرائیل را که فدا دادی، بیامرز، و خون بنا حقی را در وسط حزبت اسرائیل قرار مده، که اگر اینکار را بکنند، خون برایشان آمرزیده میشود، این بود آن عبارتی که گفتیم: تا حدی دلالت بر وقوع داستان بقره در بنی اسرائیل دارد.
حال که این مطالب را که خیلی هم طول کشید توجه فرمودی، فهمیدی که بیان این داستان در قرآن کریم، باین نحو که

دیدی، از قبیل قطعه قطعه کردن یک داستان نیست، بلکه اصل نقل داستان بنایش بر اجمال بوده، که آنهم در آیه: (و اذ قتلتم نفسا) الخ آمده، و قسمت دیگر داستان، که با بیان تفصیلی، و بصورت یک داستان دیگر نقل شده، بخاطر نکته‌ای بوده، که آنرا ایجاب می کرده.

. (و اذ قال موسی لقومه) الخ، خطاب در این آیه برسولخدا (ص) است و کلامی است در صورت داستان، و مقدمه‌ایست توضیحی، برای خطاب بعدی، و در آن نامی از علت کشتن گاو، و نتیجه‌ای که از آن منظور است، نبرده، بلکه سر بسته فرموده: خدا دستور داده گاوی را بکشید، و اما اینکه چرا بکشید، و کشتن آن چه فائده‌ای دارد؟ هیچ بیان نکرد، تا حس کنجکاوی شنونده تحریک شود، و در مقام تجسس بر آید، تا وقتی علت را شنید، بهتر آنرا تحویل بگیرد، و ارتباط میان دو کلام را بهتر بفهمد.

و بهمین جهت وقتی بنی اسرائیل فرمان: (ان الله یامرکم ان تذبحوا بقرة) را شنیدند، تعجب کردند، و جز اینکه کلام موسی پیغمبر خدا را حمل بر این کنند که مردم را مسخره کرده، محمل دیگری برای گاوکشی نیافتند، چون هر چه فکر کردند، هیچ رابطه‌ای میان درخواست خود، یعنی داوری در مسئله آن کشته، و کشف آن جنایت، و میان گاوکشی نیافتند، لذا گفتند: آیا ما را مسخره می کنی؟.

و منشا این اعتراضشان، نداشتن روح تسلیم، و اطاعت، و در عوض داشتن ملکه استکبار، و خوی نخوت و سرکشی بود، و باصطلاح میخواستند بگویند: ما هرگز زیر بار تقلید نمی‌رویم، و تا چیزیرا نبینیم، نمی‌پذیریم، همچنانکه در مسئله ایمان بخدا باو گفتند: (لن نؤمن لک، حتی نری الله جهرة، ما بتو ایمان نمی‌آوریم، مگر وقتی که خدا را فاش و هویدا ببینیم).

و باین انحراف مبتلا نشدند، مگر بخاطر اینکه میخواستند در همه امور استقلال داشته باشند، چه اموری که در خور استقلالشان بود، و چه آن اموری که در خور آن نبود، لذا احکام جاری در محسوسات را در معقولات هم جاری می کردند، و از پیامبر خود میخواستند: که پروردگارشان را بحس باصره آنان محسوس کند، و یا می گفتند: (یا موسی اجعل لنا الها، کما لهم آلهة، قال انکم قوم تجهلون، ای موسی برای ما خدائی درست کن، همانطور که آنان خدایانی دارند، گفت: براستی شما مردمی هستید که میخواهید همیشه نادان بمانید) (۵)، و خیال می کردند: پیغمبرشان هم مثل خودشان بوالهوس است، و مانند آنان اهل بازی و مسخرگی است، لذا گفتند: آیا ما را مسخره می کنی؟ یعنی مثل ما سفیه و نادانی؟ تا آنکه این پندارشان را رد کرد، و فرمود: (اعوذ بالله ان اکون من الجاهلین)، و در این پاسخ از خودش چیزی نگفت، و نفرمود: من جاهل نیستم، بلکه فرمود: پناه بخدا می‌برم از اینکه از جاهلان باشم، خواست تا بعصمت الهی که هیچوقت تخلف نمی‌پذیرد، تمسک جوید، نه بحکمت‌های مخلوقی، که بسیار تخلف پذیر است، (بشهادت اینکه می‌بینیم، چه بسیار آلودگانی که علم و حکمت دارند، ولی از آلودگی جلوگیر ندارند).

بنی اسرائیل معتقد بودند: آدمی نباید سخنی را از کسی بپذیرد، مگر با دلیل، و این اعتقاد هر چند صحیح است، و لکن اشتباهی که ایشان کردند، این بود: که خیال کردند آدمی میتواند بعلت هر حکمی بطور تفصیل پی ببرد، و اطلاع اجمالی کافی نیست، بهمین جهت از آنجناب خواستند تا تفصیل اوصاف گاو نامبرده را بیان کند، چون عقلشان حکم می کرد که نوع گاو خاصیت مرده زنده کردن را ندارد، و اگر برای زنده کردن مقتول، الا و لابد باید گاوی کشته شود، لابد گاو مخصوصی است، که چنین خاصیتی دارد، پس باید با ذکر اوصاف آن، و با بیانی کامل، گاو نامبرده را مشخص کند.

لذا گفتند: از پروردگارت بخواه، تا برای ما بیان کند: این گاو چگونه گاوی است، و چون بی جهت کار را بر خود سخت گرفتند، خدا هم بر آنان سخت گرفت، و موسی در پاسخشان فرمود:

باید گاوی باشد که نه لاغر باشد، و نه پیر و نازا، و نه بکر، که تاکنون گوساله نیاورده باشد، بلکه متوسط الحال باشد.
کلمه (عوان) در زنان و چارپایان، عبارتست از زن و یا حیوان مادهای که در سنین متوسط از عمر باشد، یعنی سنین میانه باکره گی و پیری.
آنگاه پروردگارشان بحالشان ترحم کرد، و اندرزشان فرمود، که اینقدر در سئوال از خصوصیات گاو اصرار نکنند، و دائره گاو را بر خود تنگ نسازند، و بهمین مقدار از بیان قناعت کنند، و فرمود: (فافعلوا ما تؤمرون، همین را که از شما خواستهاند بیاورید).
ولی بنی اسرائیل با این اندرز هم از سئوال باز نایستادند، و دوباره گفتند: از پروردگارت بخواه، رنگ آن گاو را برای ما بیان کند، فرمود: گاوی باشد زرد رنگ، ولی زرد پر رنگ، و شفاف، که بیننده از آن خوشش آید، در اینجا دیگر وصف گاو تمام شد، و کاملا روشن گردید، که آن گاو عبارت است، از چه گاوی، و دارای چه رنگی.
ولی با اینحال باز راضی نشدند، و دوباره همان حرف اولشانرا تکرار کردند، آنهم با عبارتی که کمترین بوئی از شرم و حیا از آن استشمام نمیشود، و گفتند از پروردگارت بخواه، برای ما بیان کند: که این گاو چگونه گاوی باشد؟ چون گاو برای ما مشتبه شده، و ما انشاء الله هدایت میشویم.
موسی ع برای بار سوم پاسخ داد: و در توضیح ماهیت آن گاو، و رنگش فرمود:
(گاوی باشد که هنوز برای شخم و آب‌کشی رام نشده باشد، نه بتواند شخم کند، و نه آبیاری، وقتی بیان گاو تمام شد، و دیگر چیزی نداشتند بپرسند، آنوقت گفتند: (حالا درست گفتی)، عینا مثل کسیکه نمی‌خواهد سخن طرف خود را بپذیرد، ولی چون ادله او قوی است، ناگزیر میشود بگوید:
بله درست است، که این اعترافش از روی ناچاری است، و آنگاه از لجبازی خود عذر خواهی کند، باینکه آخر تاکنون سخنت روشن نبود، و بیانت تمام نبود، حالا تمام شد، دلیل بر اینکه اعتراف به (الان جئت بالحق) ایشان، نظیر اعتراف آن شخص است این است که در آخر می‌فرماید: (فذبحوها، و ما کادوا یفعلون، گاو را کشتند، اما خودشان هرگز نمیخواستند بکشند،) خلاصه هنوز ایمان درونی بسخن موسی پیدا نکرده بودند، و اگر گاو را کشتند، برای این بود که دیگر بهانهای نداشتند، و مجبور بقبول شدند.
. (و اذ قتلتم نفسا، فادارأتم فیها)، الخ در اینجا باصل قصه شروع شده، و کلمه (ادارأتم) در اصل تدارأتم بوده، و تدارء بمعنای تدافع و مشاجره است، و از ماده (دال را همزه) است، که بمعنای دفع است، شخصی را کشته بودند، و آنگاه تدافع می‌کردند، یعنی هر طائفه خون او را از خود دور می‌کرد، و بدیگری نسبت میداد.
و خدا میخواست آنچه آنان کتمان کرده بودند، بر ملا سازد، لذا دستور داد:
. (فقلنا اضربوه ببعضها)، الخ، ضمیر اول به کلمه (نفس) بر می‌گردد، و اگر مذکر آورد، باعتبار این بود که کلمه (قتیل) بر آن صادق بود، و ضمیر دومی به بقره بر می‌گردد، که بعضی گفته‌اند: مراد باین قصه بیان حکم است، و میخواهد مانند تورات حکمی از احکام مربوط بکشف جنایت را بیان کند، و بفرماید بهر وسیله شده باید قاتل را بدست آورد، تا خونی هدر نرفته باشد، نظیر آیه: (و لکم فی القصاص حیوة، قصاص مایه زندگی شما است)، (۶) نه اینکه راستی راستی موسی (ع) با دم آنگاو بمرده زده باشد، و بمعجزه نبوت مرده را زنده کرده باشد.
و لکن خواننده عزیز توجه دارد: که اصل سیاق کلام، و مخصوصا این قسمت از کلام، که می‌فرماید: (پس گفتیم او را به بعضی قسمتهای گاو بزنید، که خدا اینطور مردگان را زنده می‌کند)، هیچ سازگاری ندارد.

. (ثم قست قلوبكم من بعد ذلك، فهى كالحجارة، أو اشد قسوة) الخ، كلمه قسوة وقتى در خصوص قلب استعمال ميشود، معنى صلابت و سختى را ميدهد، و بمنزله صلابت سنگ است، و كلمه (أو) بمعناى (بل) است، و مراد باينكه بمعناى (بلكه) است، اين استكه معنايش با مورد (بلكه) منطبق است.

آيه شريفه شدت قساوت قلوب آنان را، اينطور بيان كرده: كه (بعضى از سنگها احيانا مى‌شكافند، و نهرها از آن‌ها جارى ميشود)، و ميانه سنگ سخت، و آب نرم مقابله انداخته، چون معمولا هر چيز سختى را بسنگ تشبيه مى‌كنند، همچنانكه هر چيز نرم و لطيفى را باب مثل مى‌زنند، مى‌فرمايد: سنگ بان صلابتش مى‌شكافد، و انهارى از آب نرم از آن بيرون مى‌آيد، ولى از دلهاى اينان حالتى سازگار با حق بيرون نميشود، حالتى كه با سخن حق، و كمال واقعى، سازگار باشد.

. (و ان منها لما يهبط من خشية الله) الخ، هبوط سنگها همان سقوط و شكافتن صخره‌هاى بالاى كوهها است، كه بعد از پاره شدن تكه‌هاى آن در اثر زلزله، و يا آب شدن يخهاى زمستانى، و جريان آب در فصل بهار، بپائين كوه سقوط مى‌كند.

و اگر اين سقوط را كه مستند بعوامل طبيعى است، هبوط از ترس خدا خوانده، بدين جهت است كه همه اسباب بسوى خداى مسبب الاسباب منتهى ميشود، و همينكه سنگ در برابر عوامل خاص بخود متاثر گشته و تاثير آنها را مى‌پذيرد، و از كوه مى‌غلطد، همين خود پذيرفتن و تاثر از امر خداى سبحان نيز هست، چون در حقيقت خدا باو امر كرده كه سقوط كند، و سنگها هم بطور تكوين، امر خدايرا مى‌فهمند، همچنانكه قرآن كريم مى‌فرمايد: (و ان من شىء الا يسبح بحمده و لكن لا تفقهون تسبيحهم، هيچ موجودى نيست، مگر آنكه با حمد خدا، پروردگارش را تسبيح ميگويد، ولى شما تسبيح آنها را نمى‌فهميد) (۷) و نيز فرموده: (كل له قانتون، همه در عبادت اويند) (۸)، و خشيت جز همين انفعال شعورى، چيز ديگرى نيست، و بنا بر اين سنگ كوه از خشيت خدا فرو مى‌غلطد، و آيه شريفه جارى مجراى آيه: (و يسبح الرعد بحمده، و الملائكة من خيفته، رعد بحمد خدا و ملائكه از ترس، او را تسبيح ميگويند). (۹)

و آيه (و لله يسجد من فى السماوات و الارض، طوعا و كرها، و ظلالهم بالغدو و الاصال، براى خدا همه آنكسانيكه در آسمانها و زمينند سجده مى‌كنند، چه با اختيار و چه بى اختيار، و حتى سايه‌هايشان در صبح و شب) (۱۰) ميباشد كه صداى رعد آسمانرا، تسبيح و حمد خدا دانسته، سايه آنها را سجده خداى سبحان معرفى مى‌كند و از قبيل آياتى ديگر، كه مى‌بينيد سخن در آنها از باب تحليل جريان يافته است.

و سخن كوتاه اينكه جمله (و ان منها لما يهبط) الخ، بيان دومى است براى اين معنا: كه دلهاى آنان از سنگ سخت‌تر است، چون سنگها از خدا خشيت دارند، و از خشيت او از كوه بپائين مى‌غلطند، ولى دلهاى اينان از خدا نه خشيتى دارند، و نه هيبتى.

بحث روايتى

در محاسن (۱۱) از امام صادق (ع) روايت كرده، كه در تفسير جمله: (خذوا ما آتينا كم بقوة)، در پاسخ كسيكه پرسيد: منظور قوت بدنى است؟ يا قلبى؟ فرمود: هر دو منظور است.

.مؤلف: اين روايت را عياشى هم در تفسير خود آورده. (۱۲)

و در تفسير عياشى، (۱۳) از حلبى روايت كرده، كه در تفسير جمله: (و اذكروا ما فيه) گفته است:

يعنى متذكر دستوراتيكه در آنست، و نيز متذكر عقوبت ترك آن دستورات بشويد.

.مؤلف: اين نكته از موقعيت و مقام جمله: (و رفعنا فوقكم الطور خذوا) نيز استفاده ميشود.

و در در منثور (۱۴) استکه، از ابی هریره روایت شده که گفت: رسولخدا (ص) فرمود: اگر بنی اسرائیل در قضیه ذبح بقره نگفته بودند: (و انا انشاء الله لمهتدون) هرگز و تا ابد هدایت نمیشدند، و اگر از همان اول بهر گاو دست‌رسی می‌یافتند، و ذبح می‌کردند، قبول میشد، و لکن خودشان در اثر سئوالهای بی جا، دائره آنرا بر خود تنگ کردند، و خدا هم بر آنها تنگ گرفت.
و در تفسیر عیاشی (۱۵) از علی بن یقطین روایت کرده که گفت: از ابی الحسن (ع) شنیدم می‌فرمود: خداوند بنی اسرائیل را دستور داد: یک گاو بکشند، و از آن گاو هم تنها بدم آن نیازمند بودند، ولی خدا بر آنان سخت‌گیری کرد.
و در کتاب عیون اخبار الرضا (۱۶)، و تفسیر عیاشی، از بزنطی روایت شده که گفت: از حضرت رضا (ع) شنیدم، می‌فرمود: مردی از بنی اسرائیل یکی از بستگان خود را بکشت، و جسد او را برداشته در سر راه وارسته‌ترین اسباط بنی اسرائیل انداخت، و بعد خودش بخونخواهی او برخاست.
بموسی (ع) گفتند: که سبط آل فلان، فلانی را کشته‌اند، خبر بده ببینیم چه کسی او را کشته؟ موسی (ع) فرمود: بقره‌ای برایم بیاورید، تا بگویم: آن شخص کیست، گفتند: مگر ما را مسخره کرده‌ای؟ فرمود: پناه می‌برم بخدا از این که از جاهلان باشم، و اگر بنی اسرائیل از میان همه گاوها، یک گاو آورده بودند، کافی بود، و لکن خودشان بر خود سخت گرفتند، و آنقدر از خصوصیات آن گاو پرسیدند، که دائره آنرا بر خود تنگ کردند، خدا هم بر آنان تنگ گرفت.
یکبار گفتند: از پروردگارت بخواه تا گاو را برای ما بیان کند که چگونه گاوی است، فرمود: خدا می‌فرماید: گاوی باشد که نه کوچک و نه بزرگ بلکه متوسط و اگر گاوی را آورده بودند کافی بود بی جهت بر خود تنگ گرفتند خدا هم بر آنان تنگ گرفت.
یکبار دیگر گفتند: از پروردگارت بپرس: رنگ گاو چه جور باشد، با اینکه از نظر رنگ آزاد بودند، خدا دائره را بر آنان تنگ گرفت، و فرمود: زرد باشد، آنهم نه هر گاو زردی، بلکه زرد سیر، و آنهم نه هر رنگ سیر، بلکه رنگ سیری که بیننده را خوش آید، پس دائره گاو بر آنان تا این مقدار تنگ شد، و معلوم است که چنین گاوی در میان گاوها کمتر یافت میشود، و حال آنکه اگر از اول یک گاوی را بهر رنگ و هر جور آورده بودند کافی بود.
باز باین مقدار هم اکتفا ننموده، با یک سئوال بیجای دیگر همان گاو زرد خوش رنگ را هم محدود کردند، و گفتند: از پروردگارت بپرس: خصوصیات این گاو را بیشتر بیان کند، که امر آن بر ما مشتبه شده است، و چون خود بر خویشتن تنگ گرفتند، خدا هم بر آنان تنگ گرفت، و باز دائره گاو زرد رنگ کذائی را تنگ‌تر کرد، و فرمود: گاو زرد رنگی که هنوز برای کشت و زرع و آب‌کشی رام نشده، و رنگش یکدست است خالی در رنگ آن نباشد.
گفتند: حالا حق مطلب را اداء کردی، و چون بجستجوی چنین گاوی برخاستند غیر از یک رأس نیافتند، آنهم از آن جوانی از بنی اسرائیل بود، و چون قیمت پرسیدند گفت: به پری پوستش از طلا، لاجرم نزد موسی آمدند، و جریان را گفتند: دستور داد باید بخرید، پس آن گاو را بان قیمت خریداری کردند، و آوردند.
موسی (ع) دستور داد آنرا ذبح کردند، و دم آنرا بجسد مرد کشته زدند، وقتی اینکار را کردند، کشته زنده شد، و گفت: یا رسول الله مرا پسر عمویم کشته، نه آن کسانی که متهم بقتل من شده‌اند.
آنوقت قاتل را شناختند، و دیدند که بوسیله دم گاو زنده شد، بفرستاده خدا موسی (ع) گفتند: این گاو داستانی دارد، موسی پرسید: چه داستانی؟ گفتند: جوانی بود در بنی اسرائیل که خیلی بپدر و مادر خود احسان می‌کرد، روزی جنسی را خریده بود، آمد تا از خانه پول ببرد، ولی دید پدرش سر بر جامه او نهاده، و بخواب رفته، و کلید پولهایش هم زیر سر اوست، دلش نیامد پدر را بیدار کند، لذا از خیر آن معامله گذشت و چون پدر از خواب برخاست، جریانرا بپدر گفت، پدر او را احسنت گفت، و

گاوی در عوض باو بخشید، که این بجای آن سودی که از تو فوت شد، و نتیجه سخت گیری بنی اسرائیل در امر گاو، این شد که گاو دارای اوصاف کذائی، منحصر در همین گاو شود، که این پدر بفرزند خود بخشید، و نتیجه این انحصار هم آن شد که سودی فراوان عاید آن فرزند شود، موسی گفت ببینید نتیجه احسان چه جور و تا چه اندازه به نیکوکار می‌رسد.
.مؤلف: روایات بطوریکه ملاحظه می‌فرمائید، با اجمال آنچه که ما از آیات شریفه استفاده کردیم منطبق است.

بحث فلسفی

این سوره بطوریکه ملاحظه می کنید، عده‌ای از معجزات را در قصص بنی اسرائیل و سایر اقوام می‌شمارد، یکی شکافتن دریا، و غرق کردن فرعون، در آیه: (و اذ فرقنا بکم البحر فانجیناکم و اغرقنا آل فرعون) الخ، است، و یکی گرفتن صاعقه بر بنی اسرائیل و زنده کردن آنان بعد از مردن است، که آیه: (و اذ قلتم یا موسی لن نؤمن لک) الخ، متعرض آنست، و یکی سایه افکندن ابر بر بنی اسرائیل، و نازل کردن من و سلوی در آیه: (و ظللنا علیکم الغمام) الخ است، و یکی انفجار چشمه‌هائی از یک سنگ در آیه: (و اذ استسقی موسی لقومه) الخ است، و یکی بلند کردن کوه طور بر بالای سر بنی اسرائیل در آیه: (و رفعنا فوقکم الطور) الخ است، و یکی مسخ شدن جمعی از بنی اسرائیل در آیه: (فقلنا لهم کونوا قردة) الخ است، و یکی زنده کردن آن مرد قتیل است، با عضوی از گاو ذبح شده، در آیه: (فقلنا اضربوه ببعضها) الخ، و باز یکی دیگر زنده کردن اقوامی دیگر در آیه: (ا لم تر الی الذین خرجوا من دیارهم) (۱۷) الخ است، و نیز زنده کردن آنکسی که از قریه خرابی می گذشت در آیه: (او کالذی مر علی قریة و هی خاویة علی عروشها) (۱۸) الخ، و نیز احیاء مرغ سر بریده بدست ابراهیم (ع) در آیه (و اذ قال ابراهیم رب أرنی کیف تحیی الموتی) (۱۹) الخ است، که مجموعا دوازده معجزه خارق العاده میشود، و بیشترش بطوریکه قرآن کریم ذکر فرموده در بنی اسرائیل رخ داده است.
و ما در سابق امکان عقلی وقوع معجزه را اثبات کردیم، و گفتیم: که معجزه در عین اینکه معجزه است، ناقض و منافی با قانون علیت و معلولیت کلی نیست، و با آن بیان روشن گردید که هیچ دلیلی بر این نداریم که آیات قرآنی را که ظاهر در وقوع معجزه است تاویل نموده، از ظاهرش برگردانیم، چون گفتیم: حوادثی است ممکن، نه از محالات عقلی، از قبیل انقسام عدد سه بدو عدد جفت، و متساوی، و یا تولد مولودی که پدر خودش نیز باشد، چون اینگونه امور امکان ندارد.
بله در میانه همه معجزات، دو تا معجزه هست که احتیاج به بحث دیگری جداگانه دارد، یکی زنده کردن مردگان، و دوم معجزه مسخ.
در باره این دو معجزه بعضی گفته‌اند: این معنا در محل خودش ثابت شده: که هر موجود که دارای قوه و استعداد و کمال و فعلیت است، بعد از آنکه از مرحله استعداد بفعلیت رسید، دیگر محال است بحالت استعداد برگردد، و همچنین هر موجودیکه از نظر وجود، دارای کمال بیشتری است، محال است برگردد، و بموجودی ناقص‌تر از خود مبدل شود، و در عین حال همان موجود اول باشد.
و انسان بعد از مردنش تجرد پیدا می کند، یعنی نفسش از ماده مجرد میشود، و موجودی مجرد مثالی یا عقلی می گردد، و مرتبه مثالیت و عقلیت فوق مرتبه مادیت است، چون وجود، در آندو قوی‌تر از وجود مادی است، با این حال دیگر محال است چنین انسانی، یا بگو چنین نفس تکامل یافته‌ای، دوباره اسیر ماده شود، و باصطلاح زنده گردد، و گر نه لازم می‌آید که چیزی بعد از فعلیت بقوه و استعداد برگردد، و این محال است، و نیز وجود انسان، وجودی قوی‌تر از وجود سایر انواع حیوانات است، و

محال است انسان برگردد، و بوسیله مسخ، حیوانی دیگر شود.
این اشکالی است که در باب زنده شدن مردگان و مسخ انسانها بصورت حیوانی دیگر شده است، و ما در پاسخ میگوئیم: بله برگشت چیزیکه از قوه بفعلیت رسیده، دوباره قوه شدن آن محال است، ولی زنده شدن مردگان، و همچنین مسخ، از مصادیق این امر محال نیستند.
توضیح اینکه: آنچه از حس و برهان بدست آمده، این استکه جوهر نباتی مادی وقتی در صراط استکمال حیوانی قرار می‌گیرد، در این صراط بسوی حیوان شدن حرکت می‌کند، و بصورت حیوانیت که صورتی است مجرد بتجرد برزخی در می‌آید، و حقیقت این صورت این است که: چیزی خودش را درک کند، (البته ادراک جزئی خیالی)، و درک خویشتن حیوان، وجود کامل جوهر نباتی است، و فعلیت یافتن آن قوه و استعدادی است که داشت، که با حرکت جوهری بان کمال رسید، و بعد از آنکه گیاه بود حیوان شد، و دیگر محال است دوباره جوهری مادی شود، و بصورت نبات در آید، مگر آنکه از ماده حیوانی خود جدا گشته، ماده با صورت مادیش بماند، مثل اینکه حیوانی بمیرد، و جسدی بی حرکت شود.
از سوی دیگر صورت حیوانی منشا و مبدء افعالی ادراکی، و کارهائی است که از روی شعور از او سر می‌زند، و در نتیجه احوالی علمی هم بر آن افعال مترتب میشود، و این احوال علمی در نفس حیوان نقش می‌بندد، و در اثر تکرار این افعال، و نقشبندی این احوال در نفس حیوان، از آنجا که نقش‌هائی شبیه بهم است، یک نقش واحد و صورتی ثابت، و غیر قابل زوال میشود، و ملکه‌ای راسخه می‌گردد، و یک صورت نفسانی جدید می‌شود، که ممکن است نفس حیوانی بخاطر اختلاف این ملکات متنوع شود، و حیوانی خاص، و دارای صورت نوعیه‌ای خاص بشود، مثلا در یکی بصورت مکر، و در نوعی دیگر کینه توزی، و در نوعی دیگر شهوت، و در چهارمی وفاء، و در پنجمی درندگی، و امثال آن جلوه کند.
و اما مادام که این احوال علمی حاصل از افعال، در اثر تکرار بصورت ملکه در نیامده باشد، نفس حیوان بهمان سادگی قبلیش باقی است، و مانند نبات است، که اگر از حرکت جوهری باز بایستد، همچنان نبات باقی خواهد ماند، و آن استعداد حیوان شدنش از قوه بفعلیت درنمی‌آید.
و اگر نفس برزخی از جهت احوال حاصله از افعالش، در همان حال اول، و فعل اول، و با نقشبندی صورت اول، تکامل می‌یافت، قطعا علاقه‌اش با بدن هم در همان ابتدای وجودش قطع میشد، و اگر می‌بینیم قطع نمی‌شود، بخاطر همین است که آن صورت در اثر تکرار ملکه نشده، و در نفس رسوخ نکرده، باید با تکرار افعالی ادراکی مادیش، بتدریج و خورده خورده صورتی نوعی در نفس رسوخ کند، و حیوانی خاص بشود، البته در صورتیکه عمر طبیعی، و یا مقدار قابل ملاحظه‌ای از آنرا داشته باشد و اما اگر بین او و بین عمر طبیعیش، و یا آنمقدار قابل ملاحظه از عمر طبیعیش، چیزی از قبیل مرگ فاصله شود، حیوان بهمان سادگی، و بی نقشی حیوانیتش باقی میماند، و صورت نوعیه‌ای بخود نگرفته، می‌میرد.
و حیوان وقتی در صراط انسانیت قرار بگیرد، وجودی است که علاوه بر ادراک خودش، تعقل کلی هم نسبت بذات خود دارد، آنهم تعقل مجرد از ماده، و لوازم آن، یعنی اندازه‌ها، و ابعاد، و رنگها، و امثال آن، در اینصورت با حرکت جوهری از فعلیت مثالی که نسبت بمثالیت فعلیت است، ولی نسبت بفعل قوه، استعداد است، بتدریج بسوی تجرد عقلی قدم می‌گذارد، تا وقتی که صورت انسانی در باره‌اش تحقق یابد، اینجاست که دیگر محال است این فعلیت برگردد بقوه، که همان تجرد مثالی بود، همانطور که گفتیم فعلیت حیوانیت محال است برگردد، و قوه شود.
تازه این صورت انسانیت هم، افعال و بدنبال آن احوالی دارد، که با تکرار و تراکم آن احوال، بتدریج صورت خاصی جدید پیدا میشود، که خود باعث می‌گردد یک نوع انسان، بانواعی از انسان تنوع پیدا کند، یعنی همان تنوعی که در حیوان گفتیم.

حال که این معنا روشن گردید فهمیدی که اگر فرض کنیم انسانی بعد از مردنش بدنیا برگردد، و نفسش دوباره متعلق بماده شود، آنهم همان ماده‌ای که قبلا متعلق بان بود، این باعث نمیشود که تجرد نفسش باطل گردد، چون نفس این فرد انسان، قبل از مردنش تجرد یافته بود، بعد از مردنش هم تجرد یافت، و بعد از برگشتن به بدن، باز همان تجرد را دارد.

تنها چیزیکه با مردن از دست داده بود، این بود که آن ابزار و آلاتیکه با آنها در مواد عالم دخل و تصرف می‌کرد، و خلاصه ابزار کار او بودند، آنها را از دست داد، و بعد از مردنش دیگر نمیتوانست کاری مادی انجام دهد، همانطور که یک نجار یا صنعتگر دیگر، وقتی ابزار صنعت خود را از دست بدهد، دیگر نمیتواند در مواد کارش از قبیل تخته و آهن و امثال آن کار کند، و دخل و تصرف نماید، و هر وقت دستش بان ابزار رسید، باز همان استاد سابق است، و میتواند دوباره بکارش مشغول گردد، نفس هم وقتی بتعلق فعلی بماده‌اش برگردد، دوباره دست بکار شده، قوی و ادوات بدنی خود را کار می‌بندد، و آن احوال و ملکاتی را که در زندگی قبلیش بواسطه افعال مکرر تحصیل کرده بود، تقویت نموده، دو چندانش می‌کند، و دوران جدیدی از استکمال را شروع می‌کند، بدون اینکه مستلزم رجوع قهقری، و سیر نزولی از کمال بسوی نقص، و از فعل بسوی قوه باشد.

و اگر بگوئی: این سخن مستلزم قول بقسر دائم است، و بطلان قسر دائم از ضروریات است، توضیح اینکه نفس مجرد، که از بدن منقطع شده، اگر باز هم در طبیعتش امکان این معنا باقی مانده باشد که بوسیله افعال مادی بعد از تعلق بماده برای بار دوم باز هم استکمال کند، معلوم میشود مردن و قطع علاقه‌اش از بدن، قبل از بکمال رسیدن بوده، و مانند میوه نارسی بوده که از درخت چیده باشند، و معلوم است که چنین کسی تا ابد از آنچه طبیعتش استعدادش را داشته محروم میماند، چون بنا نیست تمامی مردگان دوباره بوسیله معجزه زنده شوند، و خلاء خود را پر کنند، و محرومیت دائمی همان قسر دائمی است، که گفتیم محال است.

در پاسخ میگوئیم: این نفوسیکه در دنیا از قوه بفعلیت در آمده، و بحدی از فعلیت رسیده، و مرده‌اند دیگر امکان استکمالی در آینده و بطور دائم در آنها باقی نمانده، بلکه یا همچنان بر فعلیت حاضر خود مستقر می‌گردند، و یا آنکه از آن فعلیت در آمده، صورت عقلیه مناسبی بخود می‌گیرند، و باز بهمان حد و اندازه باقی میمانند و خلاصه امکان استکمال بعد از مردن تمام میشود.

پس انسانیکه با نفسی ساده مرده، ولی کارهائی هم از خوب و بد کرده، اگر دیر می‌مرد و مدتی دیگر زندگی می‌کرد، ممکن بود برای نفس ساده خود صورتی سعیده و یا شقیه کسب کند، و همچنین اگر قبل از کسب چنین صورتی بمیرد، ولی دو مرتبه بدنیا برگردد، و مدتی زندگی کند، باز ممکن است زائد بر همان صورت که گفتیم صورتی جدید، کسب کند.

و اگر برنگردد در عالم برزخ پاداش و یا کیفر کرده‌های خود را می‌بینند، تا آنجا که بصورتی عقلی مناسب با صورت مثالی قبلیش درآید، وقتی درآمد، دیگر آن امکان استکمال باطل گشته، تنها امکانات استکمالهای عقلی برایش باقی میماند، که در چنین حالی اگر بدنیا برگردد، میتواند صورت عقلیه دیگری از ناحیه ماده و افعال مربوط بان کسب کند، مانند انبیاء و اولیاء، که اگر فرض کنیم دوباره بدنیا برگردند، میتوانند صورت عقلیه دیگری بدست آورند، و اگر برنگردند، جز آنچه در نوبت اول کسب کرده‌اند، کمال و صعود دیگری در مدارج آن، و سیر دیگری در صراط آن، نخواهند داشت، (دقت فرمائید).

و معلوم است که چنین چیزی قسر دائمی نخواهد بود، و اگر صرف اینکه (نفسی از نفوس میتوانسته کمالی را بدست آورد، و بخاطر عمل عاملی و تاثیر علت‌هائی نتوانسته بدست بیاورد، و از دنیا رفته) قسر دائمی باشد، باید بیشتر و یا همه حوادث این عالم، که عالم تزاحم و موطن تضاد است، قسر دائمی باشد.

پس جمیع اجزاء این عالم طبیعی، در همدیگر اثر دارند، و قسر دائمی که محال است، این است که در یکی از غریزه‌ها نوعی از انواع اقتضاء نهاده شود، که تقاضا و یا استعداد نوعی از انواع کمال را داشته باشد ولی برای ابد این استعدادش بفعلیت نرسیده باشد، حال یا برای اینکه امری در داخل ذاتش بوده که او را از رسیدن بکمال باز داشته، و یا بخاطر امری خارج از ذاتش بوده که استعداد بحسب غریزه او را باطل کرده، که در حقیقت میتوان گفت این خود دادن غریزه و خوی باطل بکسی است که مستعد گرفتن خوی کمال است، و جبلی کردن لغو و بیهوده‌کاری، در نفس او است. (دقت بفرمائید).

و همچنین اگر انسانی را فرض کنیم، که صورت انسانیش بصورت نوعی دیگر از انواع حیوانات، از قبیل میمون، و خوک، مبدل شده باشد، که صورت حیوانیت روی صورت انسانیش نقش بسته، و چنین کسی انسانی است خوک، و یا انسانی است میمون، نه اینکه بکلی انسانیتش باطل گشته، و صورت خوکی و میمونی بجای صورت انسانیش نقش بسته باشد.

پس وقتی انسان در اثر تکرار عمل، صورتی از صور ملکات را کسب کند، نفسش بان صورت متصور می‌شود، و هیچ دلیلی نداریم بر محال بودن اینکه نفسانیات و صورتهای نفسانی همانطور که در آخرت مجسم میشود، در دنیا نیز از باطن بظاهر در آمده، و مجسم شود.

در سابق هم گفتیم: که نفس انسانیت در اول حدوثش که هیچ نقشی نداشت، و قابل و پذیرای هر نقشی بود، می‌تواند بصورتهای خاصی متنوع شود، بعد از ابهام مشخص، و بعد از اطلاق مقید شود، و بنا بر این همانطور که گفته شد، انسان مسخ شده، انسان است و مسخ شده، نه اینکه مسخ شده‌ای فاقد انسانیت باشد (دقت فرمائید).

در جرائد روز هم، از اخبار مجامع علمی اروپا و آمریکا چیزهائی میخوانیم، که امکان زنده شدن بعد از مرگ را تایید می‌کند، و همچنین مبدل شدن صورت انسان را بصورت دیگر یعنی مسخ را جائز میشمارد، گو اینکه ما در این مباحث اعتماد باینگونه اخبار نمی‌کنیم و لکن می‌خواهیم تذکر دهیم که اهل بحث از دانش‌پژوهان آنچه را دیروز خوانده‌اند، امروز فراموش نکنند.

در اینجا ممکن است بگوئی: بنا بر آنچه شما گفتید، راه برای تناسخ هموار شد، و دیگر هیچ مانعی از پذیرفتن این نظریه باقی نمی‌ماند.

در جواب میگوئیم: نه، گفتار ما هیچ ربطی به تناسخ ندارد، چون تناسخ عبارت از این است که بگوئیم: نفس آدمی بعد از آنکه بنوعی کمال استکمال کرد، و از بدن جدا شد، به بدن دیگری منتقل شود، و این فرضیه‌ایست محال چون بدنی که نفس مورد گفتگو میخواهد منتقل بان شود، یا خودش نفس دارد، و یا ندارد، اگر نفس داشته باشد مستلزم آنست که یک بدن دارای دو نفس بشود، و این همان وحدت کثیر و کثرت واحد است (که محال بودنش روشن است)، و اگر نفسی ندارد، مستلزم آنست که چیزیکه بفعلیت رسیده، دوباره برگردد بالقوه شود، مثلا پیر مرد برگردد کودک شود، (که محال بودن این نیز روشن است)، و همچنین اگر بگوئیم: نفس تکامل یافته یک انسان، بعد از جدائی از بدنش، ببدن گیاه و یا حیوانی منتقل شود، که این نیز مستلزم بالقوه شدن بالفعل است، که بیانش گذشت.

بحث علمی و اخلاقی

در قرآن از همه امتهای گذشته بیشتر، داستانهای بنی اسرائیل، و نیز بطوریکه گفته‌اند از همه انبیاء گذشته بیشتر، نام حضرت موسی ع آمده، چون می‌بینیم نام آن جناب در صد و سی و شش جای قرآن ذکر شده، درست دو برابر نام ابراهیم ع، که آن جناب هم از هر پیغمبر دیگری نامش بیشتر آمده، یعنی باز بطوریکه گفته‌اند، نامش در شصت و نه مورد ذکر شده.

علتی که برای این معنا بنظر می‌رسد، اینست که اسلام دینی است حنیف، که اساسش توحید است، و توحید را ابراهیم ع تاسیس کرد، و آنگاه خدای سبحان آنرا برای پیامبر گرامیش محمد ص باتمام رسانید، و فرمود: (ملة ابیکم ابراهیم هو سماکم المسلمین من قبل، دین توحید، دین پدرتان ابراهیم است، او شما را از پیش مسلمان نامید) (۲۰) و بنی اسرائیل در پذیرفتن توحید لجوج‌ترین امتها بودند، و از هر امتی دیگر بیشتر با آن دشمنی کردند، و دورتر از هر امت دیگری از انقیاد در برابر حق بودند، همچنانکه کفار عرب هم که پیامبر اسلام گرفتار آنان شد، دست کمی از بنی اسرائیل نداشتند، و لجاجت و خصومت با حق را بجائی رساندند که آیه: (ان الذین کفروا سواء علیهم ء أنذرتهم ام لم تنذرهم لا یؤمنون، کسانیکه کفر ورزیدند، چه انذارشان بکنی، و چه نکنی ایمان نمی‌آورند) (۲۱) در حقشان نازل شد و هیچ قساوت و جفا، و هیچ رذیله دیگر از رذائل، که قرآن برای بنی اسرائیل ذکر می‌کند، نیست، مگر آنکه در کفار عرب نیز وجود داشت، و بهر حال اگر در قصه‌های بنی اسرائیل که در قرآن آمده دقت کنی، و در آنها باریک شوی، و باسرار خلقیات آنان پی ببری، خواهی دید که مردمی فرو رفته در مادیات بودند، و جز لذائذ مادی، و صوری، چیزی دیگری سرشان نمیشده، امتی بوده‌اند که جز در برابر لذات و کمالات مادی تسلیم نمیشدند، و بهیچ حقیقت از حقائق ماوراء حس ایمان نمی‌آوردند، همچنانکه امروز هم همینطورند.

و همین خوی، باعث شده که عقل و اراده‌شان در تحت فرمان و انقیاد حس و ماده قرار گیرد، و جز آنچه را که حس و ماده تجویز کند، جائز ندانند، و بغیر آنرا اراده نکنند، و باز همین انقیاد در برابر حس، باعث شده که هیچ سخنی را نپذیرند، مگر آنکه حس آنرا تصدیق کند، و اگر دست حس بتصدیق و تکذیب آن نرسید، آنرا نپذیرند، هر چند که حق باشد.

و باز این تسلیم شدنشان در برابر محسوسات، باعث شده که هر چه را ماده‌پرستی صحیح بداند، و بزرگان یعنی آنها که مادیات بیشتر دارند، آنرا نیکو بشمارند، قبول کنند، هر چند که حق نباشد، نتیجه این پستی و کوتاه فکریشان هم این شد: که در گفتار و کردار خود دچار تناقض شوند، مثلا می‌بینیم که از یکسو در غیر محسوسات دنباله روی دیگران را تقلید کورکورانه خوانده، مذمت می‌کنند، هر چند که عمل عمل صحیح و سزاواری باشد، و از سوی دیگر همین دنباله‌روی را اگر در امور محسوس و مادی و سازگار با هوسرانیهایشان باشد، می‌ستایند، هر چند که عمل عملی زشت و خلاف باشد.

یکی از عواملی که این روحیه را در یهود تقویت کرد، زندگی طولانی آنان در مصر، و در زیر سلطه مصریان است، که در این مدت طولانی ایشانرا ذلیل و خوار کردند، و برده خود گرفته، شکنجه دادند و بدترین عذابها را چشاندند، فرزندانشان را می‌کشتند، و زنانشان را زنده نگه میداشتند، که همین خود عذابی دردناک بود، که خدا بدان مبتلاشان کرده بود.

و همین وضع باعث شد، جنس یهود سرسخت بار بیایند، و در برابر دستورات انبیاءشان انقیاد نداشته، گوش بفرامین علمای ربانی خود ندهند، با اینکه آن دستورات و این فرامین، همه بسود معاش و معادشان بود، (برای اینکه کاملا بگفته ما واقف شوید، مواقف آنان با موسی (ع)، و سایر انبیاء را از نظر بگذرانید)، و نیز آن روحیه باعث شد که در برابر مغرضان و گردنکشان خود رام و منقاد باشند، و هر دستوری را از آنها اطاعت کنند.

امروز هم حق و حقیقت در برابر تمدن مادی که ارمغان غربی‌ها است بهمین بلا مبتلا شده، چون اساس تمدن نامبرده بر حس و ماده است، و از ادله‌ایکه دور از حس‌اند، هیچ دلیلی را قبول نمی‌کند، و در هر چیزیکه منافع و لذائذ حسی و مادی را تامین کند، از هیچ دلیلی سراغ نمی‌گیرد، و همین باعث شده که احکام غریزی انسان بکلی باطل شود، و معارف عالیه و اخلاق فاضله از میان ما رخت بربندد، و انسانیت در خطر انهدام، و جامعه بشر در خطر شدیدترین فساد رار گیرد، که بزودی همه انسانها باین خطر واقف خواهند شد، و شرنگ تلخ این تمدن را خواهند چشید.

در حالیکه بحث عمیق در اخلاقیات خلاف این را نتیجه میدهد، آری هر سخنی و دلیلی قابل پذیرش نیست، و هر تقلیدی هم

مـذموم نیست، توضیح اینکه نوع بشر بـدان جهت که بشر است با افعال ارادی خود که متوقف بر فکر و اراده او است، بسوی کمال زندگیش سیر می‌کند، افعالیکه تحققش بدون فکر محال است.
پس فکر یگانه اساس و پایه‌ایست که کمال وجودی، و ضروری انسان بر آن پایه بنا میشود، پس انسان چاره‌ای جز این ندارد، که در بـاره هر چیزیکه ارتبـاطی بـا کمـال وجودی او دارد، چه ارتباط بـدون واسـطه، و چه با واسـطه، تصـدیق‌هائی عملی و یا نظری داشـته باشـد، و این تصـدیقات همان مصالـح کلیه‌ایست که ما افعال فردی و اجتماعی خود را با آنها تعلیل می‌کنیم، و یا قبـل از اینکه افعـال را انجـام دهیم، نخست افعال را با آن مصالـح در ذهن می‌سـنجیم، و آنگاه با خارجیت دادن بان افعال، آن مصالح را بدست می‌آوریم، (دقت فرمائید).
از سوی دیگر در نهاد انسان این غریزه نهفته شده: که همواره بهر حادثه بر میخورد، از علل آن جستجو کند، و نیز هر پدیده‌ای که در ذهنش هجوم می‌آورد علتش را بفهمـد، و تا نفهمـد آن پدیـده ذهنی را در خارج تحقق ندهـد، پس هر پدیده ذهنی را وقـتی تصـمیم می‌گیرد در خـارج ایجـاد کنـد، که علتش هم در ذهنش وجود داشـته باشـد و نیز در بـاره هیـچ مطلب علمی، و تصـدیق نظری، داوری ننمـوده، و آنرا نمی‌پـذیرد، مگر وقـتی که علت آنرا فهمیـده باشـد، و باتکـاء آن علت مطلب نـامبرده را بپذیرد.
این وضـعی است که انسان دارد، و هرگز از آن تخطی نمی‌کند، و اگر هم بمواردی برخوریم که بر حسب ظاهر بر خلاف این کلیت باشـد، باز با دقت نظر و باریک بینی شـبهه ما از بین می‌رود، و پی می‌بریم که در آن مورد هم جسـتجوی از علت وجود داشته، چون اعتماد و طمانینه بعلت امری است فطری و چیزیکه فطری شد، دیگر اختلاف و تخلف نمی‌پذیرد.
و همین داعی فطری، انسان را بتلاشهائی فکری و عملی وادار کرد، که مافوق طاقتش بود، چون احتیاجات طبیعی او یکی دو تا نبود، و یـک انسـان به تنهـائی نمی‌توانست همه حوائـج خود را بر آورد، در همه آنها عمل فکری انجام داده، و بـدنبالش عمل بـدنی هم انجام دهـد، و در نتیجه همه حوائـج خود را تامین کند، چون نیروی طبیعی شـخص او وافی باینکار نبود، لذا فطرتش راه چاره‌ای پیش پایش گـذاشت و آن این بود که متوسل بزنـدگی اجتماعی شود، و برای خود تمـدنی بوجود آورد، و حوائج زنـدگی را در میـان افراد اجتماع تقسـیم کنـد، و برای هر یک از ابواب حاجات، طائفه‌ای را موکل سازد، عیناماننـد یک بـدن زنده، که هر عضو از اعضاء آن، یک قسمت از حوائج بدن را بر می‌آورد، و حاصل کار هر یک عاید همه میشود.
از سوی دیگر، حوائـج بشـر حـد معینی نـدارد، تـا وقتی بـدان رسـید، تمـام شود، بلکه روز بروز بر کمیت و کیفیت آنها افزوده می‌گردد، و در نتیجه فنون، و صـنعت‌ها، و علوم، روز بروز انشـعاب نوی بخود می‌گیرد، ناگزیر برای هر شعبه از شعب علوم، و صنایع، به متخصصـین احتیاج پیدا می‌کند، و در صدد تربیت افراد متخصـص بر می‌آید، آری این علومی که فعلا از حد شـمار در آمده، بسیاری از آنها در سابق یک علم شـمرده میشد، و همچنین صنایع گونه‌گون امروز، که هر چند تای از آن، در سابق جزء یک صـنعت بود، و یک نفر متخصص در همه آنها بود، ولی امروز همان یک علم، و یک صنعت دیروز، تجزیه شده، هر باب، و فصل، از آن علم و صـنعت، علمی و صـنعتی جـداگانه شـده، مانند علم طب، که در قدیم یک علم بود، و جزء یکی از فروع طبیعیات بشـمار می‌رفت، ولی امروز بچند علم جداگانه تقسیم شده، که یک فرد انسان (هر قدر هم نابغه باشد)، در بیشتر از یکی از آن علوم تخصص پیدا نمی‌کند.
و چون چنین بود، باز با الهام فطرتش ملهم شـد باینکه در آنچه که خودش تخصـص دارد، بعلم و آگهی خود عمل کند، و در آنچه که دیگران در آن تخصص دارند، از آنان پیروی نموده، به تخصص و مهارت آنان اعتماد کند.
اینجـاست که میگوئیم: بنـای عقلاـی عـالم بر این است که هر کس باهـل خـبره در هر فن مراجعه نمایـد، و حقیقت و واقع این

مراجعه، همان تقلید اصطلاحی است که معنایش اعتماد کردن بدلیل اجمالی هر مسئله‌ایست، که دسترسی بدلیل تفصیلی آن از حد و حیطه طاقت او بیرون است.

همچنانکه بحکم فطرتش خود را محکوم میداند، باینکه در آنچه که در وسع و طاقت خودش است به تقلید از دیگران اکتفاء ننموده، خودش شخصا به بحث و جستجو پرداخته، دلیل تفصیلی آنرا بدست آورد.

و ملاک در هر دو باب این است که آدمی پیروی از غیر علم نکند، اگر قدرت بر اجتهاد دارد، بحکم فطرتش باید باجتهاد، و تحصیل دلیل تفصیلی، و علت هر مسئله که مورد ابتلای او است بپردازد، و اگر قدرت بر آن ندارد، از کسی که علم بان مسئله را دارد تقلید کند، و از آنجائیکه محال است فردی از نوع انسانی یافت شود، که در تمامی شئون زندگی تخصص داشته باشد، و آن اصولی را که زندگیش متکی بدانها است مستقلا اجتهاد و بررسی کند، قهرا محال خواهد بود که انسانی یافت شود که از تقلید و پیروی غیر، خالی باشد، و هر کس خلاف این معنا را ادعا کند، و یا در باره خود پنداری غیر این داشته باشد، یعنی میپندارد که در هیچ مسئله از مسائل زندگی تقلید نمی‌کند، در حقیقت سند سفاهت خود را دست داده.

بله تقلید در آن مسائلی که خود انسان میتواند بدلیل و علتش پی ببرد، تقلید کورکورانه و غلط است، همچنانکه اجتهاد در مسئله‌ای که اهلیت ورود بدان مسئله را ندارد، یکی از رذائل اخلاقی است، که باعث هلاکت اجتماع می‌گردد، و مدینه فاضله بشری را از هم می‌پاشد، پس افراد اجتماع، نمی‌توانند در همه مسائل مجتهد باشند، و در هیچ مسئله‌ای تقلید نکنند، و نه میتوانند در تمامی مسائل زندگی مقلد باشند، و سراسر زندگیشان پیروی محض باشد، چون جز از خدای سبحان، از هیچ کس دیگر نباید اینطور پیروی کرد، یعنی پیرو محض بود، بلکه در برابر خدای سبحان باید پیرو محض بود، چون او یگانه سببی است که سایر اسباب همه باو منتهی میشود.

پی‌نوشتها

۱ سوره اعراف آیه ۱۷۱

۲ سوره بقره آیه ۲۵۶

۳ سوره یونس آیه ۹۹

۴ مفردات راغب ص ۴۵۱

۵ سوره اعراف آیه ۱۳۸

۶ سوره بقره آیه ۱۷۹

۷ سوره اسری آیه ۴۴

۸ سوره بقره آیه ۱۱۶

۹ سوره رعد آیه ۱۳

۱۰ سوره رعد آیه ۱۵

۱۱ محاسن برقعی ج ۲۶۱ ص ۳۱۹

۱۲ تفسیر عیاشی ج ۱ ص ۴۵ ص ۵۲

۱۳ تفسیر عیاشی ج ۱ ص ۴۵ ص ۵۳

۱۴ الدر المنثور ج ۱ ص ۷۷

۱۵ تفسیر عیاشی ج ۱ ص ۴۷ ح ۵۸

۱۶ عیون اخبار الرضا ج ۲ ص ۱۳ ح ۳۱ و تفسیر عیاشی ج ۱ ص ۴۶ ح ۵۷

۱۷ سوره بقره آیه ۲۴۳

۱۸ سوره بقره آیه ۲۵۹

۱۹ سوره بقره آیه ۲۶۰

۲۰ سوره حج آیه ۷۸

۲۱ سوره بقره آیه ۶

کتاب: ترجمه المیزان، ج ۱، ص ۲۹۸

نویسنده: علامه طباطبایی

منظور قرآن از تورات و انجیل کدام است؟

منظور قرآن از تورات و انجیل کدام است؟

اما باید دید که منظور از تورات چیست و قرآن کریم از این اسم چه کتابی را در نظر دارد؟ آن کتابی که در میقات در الواحی که قرآن کریم در سوره اعراف داستانش را آورده و به موسی نازل کرد؟ و یا این اسفاری که فعلا در دست یهود است، (به قول بعضی‌ها به مطاعن انبیا شبیه‌تر است تا به کتاب آسمانی "مترجم") قطعا منظور قرآن کریم از کلمه تورات این اسفار نیست، برای اینکه خود یهودیان هم اعتراف دارند بر اینکه سند این اسفار به زمان موسی ع منتهی نمی‌شود و سلسله سند در فترت و فاصله بین بخت نصر (یکی از پادشاهان بابل) و کورش (یکی از ملوک فارس) قطع شده، چیزی که هست قرآن کریم تمامی مطالب تورات موجود در عصر رسول خدا ص (که ما نمی‌دانیم تا این عصر چه مقدار دیگرش تحریف شده) را رد ننموده و آن را بطور کلی مخالف تورات اصلی ندانسته، هر چند که به دلالت خود قرآن کریم از تحریف هم به دور نمانده، چون دلالت آیات قرآن بر اینکه تورات بازیچه دست تحریف شده، روشن است.

از قرآن کریم چنین فهمیده می‌شود که انجیل (که به معنای بشارت است) یک کتاب بوده و بر عیسی بن مریم ع نازل شده و وحیی بوده مختص به آن جناب، چون فرموده:

"و انزل التوریة و الانجیل من قبل هدی للناس" (۱)، و نفرموده اناجیل اربعه، پس این انجیل‌های چهارگانه: "متی"، "مرقس"، "لوقا"، و"یوحنا "کتابهائی هستند که بعد از جناب عیسی ع تالیف شده‌اند.

و نیز آیات قرآن دلالت دارد بر اینکه احکام دینی هر چه هست در تورات بوده و انجیل تنها بعضی از احکام ناسخ را آورده، یکی از آن آیات، آیه: ۵۰ از آیات مورد بحث است که می‌فرماید: "مصدقا لما بین یدی من التوریة، و لا حل لکم بعض الذی حرم علیکم" (۲).

و نیز آیه زیر است که می‌فرماید: "و آتیناه الانجیل فیه هدی و نور، و مصدقا لما بین یدیه من التوریة، و هدی و موعظة للمتقین، و لیحکم اهل الانجیل بما انزل الله فیه" (۳)، و بعید نیست که از این آیه استفاده شود که در انجیل غیر احکام ناسخ یعنی احکامی که احکام تورات را نفی می کند، احکام اثباتی هم بوده باشد.

و باز آیات قرآنی دلالت دارد بر اینکه انجیل مشتمل بوده بر بشارت از آمدن خاتم الانبیاء ص، همچنانکه تورات نیز مشتمل بر آن بوده، چون قرآن کریم می‌فرماید: "الذین یتبعون الرسول النبی الامی الذی یجدونه مکتوبا عندهم فی التوریة و الانجیل" (۴).

"و رسولا ـ الی بنی اسرائیل" ظاهر این عبارت این است که عیسی ع تنها مبعوث بر بنی اسرائیل بوده است همچنانکه از آیات راجع به حضرت موسی ع هم بر می‌آید که آن جناب نیز تنها مبعوث بر بنی اسرائیل بوده و از سوی دیگر در بحثی که در ذیل آیه: "کان الناس امة واحدة فبعث الله النبیین" (۵) داشتیم، اثبات کردیم که عیسی هم مانند موسی از انبیای اولوا العزم بوده که بر تمامی اهل دنیا مبعوث شده‌اند.

و لیکن این اشکال و ناسازگاری، به بیانی که ما در ذیل آن آیه داشتیم حل می‌شود، در آنجا گفتیم فرق است میان"رسول"و"نبی"، نبوت منصب بعثت و تبلیغ است و رسالت سفارت خاصه‌ای است که دنبالش ضامن اجرائی هست و آن عبارت است از قضای الهی و داوری خدائی بین مردم یا به بقا و نعمت و یا به هلاکت و زوال نعمت، همچنانکه آیه زیر آن را افاده نموده و می‌فرماید: "و لکل امة رسول فاذا جاء رسولهم قضی بینهم بالقسط" (۶).

و به عبارتی دیگر نبی انسانی است که از طرف خدای تعالی مبعوث می‌شود برای اینکه احکام دین را برای مردم بیان کند و اما رسول عبارت است از انسانی که مبعوث می‌شود برای ادای بیانی خاص که دنبالش یا هلاکت است اگر آن را رد کنند و یا بقا و سعادت است اگر آن را قبول کنند، همچنانکه این معنا از گفتگوئی که قرآن کریم از رسولانی چون نوح و هود و صالح و شعیب و دیگر رسولان با قوم خود حکایت نمود کاملا به دست می‌آید.

و وقتی مطلب از این قرار باشد لازم نیست که رسالت یک رسول به سوی قومی معین بعثت به سوی همان قوم باشد و لا غیر، بلکه ممکن است رسالتش به سوی قومی خاص باشد، ولی بعثت و نبوتش به سوی تمامی بشر باشد، همچنانکه در موسی و عیسی ع چنین بود.

و شواهدی که از قرآن کریم بر این معنا وجود دارد یکی دو تا نیست، از آن جمله در مورد رسالت موسی به سوی فرعون می‌فرماید: "اذهب الی فرعون انه طغی" (۷)، و در عین حال می‌بینیم ساحران فرعون به موسی ایمان آوردند و گفتند: "آمنا برب هرون و موسی" (۸) و بطوری که از ظواهر آیات بر می‌آید ایمانشان هم قبول شده، با اینکه از بنی اسرائیل نبودند و در باره دعوت قوم فرعون با اینکه از بنی اسرائیل نبودند فرموده: "و لقد فتنا قبلهم قوم فرعون، و جاءهم رسول کریم" (۹).

و نظیر این آیات در دلالت بر عمومیت بعثت آن جناب ایمان آوردن امت‌های بسیاری از غیر بنی اسرائیل، قبل از بعثت رسول خدا ص به آن جناب است، مانند مردم روم و امت‌های بزرگی از غربی‌ها، از قبیل: فرانسویان و اطریش و بورسا و انگلستان و امت‌هائی از شرقیین، چون نجران به وی گرویده بودند با اینکه از بنی اسرائیل نبودند و قرآن کریم در هیچ آیه‌ای که سخن از نصارا دارد دیده نمی‌شود که روی سخن را متوجه خصوص نصارای بنی اسرائیل کرده باشد، بلکه اگر مدح می‌کند عموم نصارا را مدح می‌کند و اگر مذمت هم می‌کند عموم را مذمت می‌کند.

"انی قد جئتکم بایة من ربکم، انی اخلق لکم من الطین ... و احیی الموتی باذن الله"

در این آیه نسبت خلقت را به عیسی ع داده، و این تعبیری است سؤال‌انگیز که مگر عیسی خالق است؟ در پاسخ باید دانست که کلمه"خلقت"به معنای بوجود آوردن از عدم نیست بلکه به معنای جمع آوردن اجزای چیزی است که قرار است خلق شود و لذا در جای دیگر فرموده: "فتبارک الله احسن الخالقین" (۱۰).

و کلمه"اکمة"به معنای کسی است که از شکم مادر بدون چشم متولد شده باشد، گاهی هم به کسی اطلاق می‌شود که چشم

داشته و سپس نابینا شده است.
راغب می‌گوید: می‌توان گفت: "فلانی دیدگانش اکمه شد به حدی که چشم‌هایش سفید گردید (۱۱) "و کلمه"ابرص"به معنای کسی است که دچار برص شده و"پیسی" (که یک بیماری پوستی است) گرفته (۱۲).
و از اینکه فرمود: "و احیی الموتی" (۱۳)، یا بطور صریح و یا بطور اشاره فهمیده می‌شود که عیسی ع یک بار و دو بار مرده زنده نکرده، بلکه متعدد این کار را کرده است.
و همچنین سیاق جمله"باذن الله"می‌فهماند که صدور این آیات معجزه‌آسا از عیسی ع مستند به خدای تعالی و اذن او است.و خود آن جناب مستقل در آن و در مقدمات آن نبوده و این جمله را در آیه شریفه تکرار کرد تا اشاره کند به اینکه نسبت به تذکر آن اصرار دارد، چون جای این توهم بوده که مردم آن جناب را در زنده کردن مردگان مستقل بپندارند و در نتیجه به الوهیت آن جناب معتقد گشته و گمراه شوند و برای اعتقاد خود استدلال کنند به آیات معجزه آسائی که از آن جناب صادر شده، و لذا عیسی ع بعد از هر معجزه‌ای که از آن خبر می‌دهد کلام خود را مقید می‌کند به مشیت و اذن خدای تعالی، از خلقت خود خبر می‌دهد خبر خود را مقید می‌کند به اذن خدا، از مرده زنده کردنش خبر می‌دهد مقیدش می‌کند به اذن خدا.و در آخر، کلام خود را با این جمله ختم می‌کند که: "ان الله ربی و ربکم فاعبدوه هذا صراط مستقیم".
و ظاهر اینکه فرمود: "انی اخلق لکم ... "این است که این معجزات در خارج از آن جناب صادر می‌شده، نه اینکه از باب صرف تحدی و احتجاج خواسته است بفرماید: من چنین و چنان می‌کنم، چون اگر منظور صرف حرف بوده و خواسته عذر خصم را قطع و حجت را تمام کند، جا داشت کلام خود را به قیدی که این معنا را افاده کند مقید سازد، مثلا بفرماید: اگر از من بخواهید مرده را زنده می‌کنم و امثال این عبارات.
علاوه بر اینکه آیات زیر که حکایت خطاب خدای تعالی به عیسی ع در روز قیامت است، بطور کامل دلالت می‌کند بر اینکه این معجزات از آن جناب سرزده، می‌فرماید:
"اذ قال الله یا عیسی بن مریم، اذکر نعمتی علیک و علی والدتک تا آنجا که می‌فرماید و اذ تخلق من الطین کهیئة الطیر باذنی، فتنفخ فیها فتکون طیرا باذنی و تبری الاکمة و الابرص باذنی، و اذ تخرج الموتی ... " (۱۴).
این را گفتیم که تا بطلان گفتار بعضی از مفسرین روشن شود که گفته‌اند: نهایت چیزی که از آیه شریفه استفاده می‌شود این است که خدای سبحان چنین سری به عیسی بن مریم داده بود، و او هم در مقام احتجاج و به منظور اتمام حجت فرموده که دلیل نبوت من این است که اگر از من این معجزات را بخواهید انجام می‌دهم و اما اینکه همه این معجزات و یا بعضی از آنها را انجام داده، آیه شریفه دلالتی بر آن ندارد.
"و انبئکم بما تاکلون و ما تدخرون فی بیوتکم ... "
این جمله اخبار به غیبی است که مختص به خدا و رسولانی است که خدای تعالی آگهی بدان را به وسیله وحی به آنان داده و این خود معجزه‌ای دیگر است و اخبار به غیبی است که صریح در تحقق است، یعنی هر کس آن را بشنود شکی در معجزه بودنش نمی‌کند، برای اینکه هر کسی و هر انسانی عادتا می‌داند چه خورده و در خانه خود چه چیزی را ذخیره کرده است.
و اگر این یک معجزه را مقید به اذن خدا نکرد، با اینکه می‌دانیم هیچ معجزه‌ای (بلکه هیچ عملی) بدون اذن خدا تحقق نمی‌یابد، همچنانکه فرمود: "و ما کان لرسول ان یاتی بایة الا باذن الله" (۱۵)، برای این بوده که از این معجزه تعبیر کرده بود به خبر دادن.و خبر دادن، غیر از خلق نمودن و زنده کردن است که حقیقتا فعل خدا است و اگر به عیسی منسوب شود با اذن او خواهد بود.و خبر دادن فعل خدای تعالی و لایق به ساحت قدس او نیست، بدین جهت فقط این معجزه را مقید به اذن خدا

نکرد.

علاوه بر اینکه مساله خلق و احیاء این تفاوت را هم با اخبار به غیب دارد که در دو معجزه اولی خطر گمراه شدن مردم بیشتر است، مردم وقتی ببینند کسی مرده را زنده می‌کند و بدون شکافتن قبر با بیل و کلنگ از قبر در می‌آورد و یا از گل مرغی درست می‌کند و آن را زنده می‌کند و پرواز می‌دهد، با مختصر وسوسه و مغلطه‌ای به ذهنشان می‌رسد که این شخص خدا است، به خلاف از غیب خبر دادن که در نظر مردم ساده، امری مبتذل و پیش پا افتاده است و آن را برای هر کسی که ریاضت بکشد و برای هر کاهن و شعبده‌بازی ممکن می‌داند، لذا لازم بود در آن دو معجزه اول اذن خدا را قید کند تا بیننده در مورد آن جناب، قائل به الوهیت نشود.و در سومی یعنی اخبار به غیب، لزومی نداشت و همچنین در شفا دادن اکمه و ابرص که در این سه معجزه کافی بود که تنها بفهماند این اعمال شعبده‌بازان نیست، بلکه آیتی است از ناحیه خدای تعالی، آن هم در برابر مردمی که ادعای ایمان می‌کنند و به همین جهت در آخر کلامش فرمود: "ان فی ذلک لایهٔ لکم ان کنتم مؤمنین"، یعنی اگر شما در ادعایتان (که ایمان داریم) راست بگوئید این معجزات برای شما کافی است.

"و مصدقا لما بین یدی من التوریهٔ و لا حل لکم بعض الذی حرم علیکم"

این آیه شریفه عطف است به جمله: "و رسولا الی بنی اسرائیل"، خواهید پرسید: جمله معطوف علیه یعنی"رسولا ... "در سیاقی قرار گرفته که عیسی ع در آن غایب فرض شده و می‌فرماید: "خدا به او کتاب و حکمت و تورات و انجیل آموخته در حالی که او را به سوی بنی اسرائیل گسیل داشته"و جمله معطوف یعنی"و مصدقا ... "در سیاقی است که خود عیسی متکلم است، می گوید: من چنین و چنانم با این حال چگونه ممکن است این دو سیاق به هم عطف شود؟.

در پاسخ می گوئیم: این اختلاف سیاق، عیبی ندارد، برای اینکه قبل از آیه مورد بحث:

یعنی (جمله معطوف)، سیاق قبلی با جمله: "انی قد جئتکم"تفسیر شده و وجهه کلام را از غیبت متکلم بر گردانده بود، پس در حقیقت عطف آیه مورد بحث به جمله: "و رسولا"عطف سیاق متکلم است به سیاق متکلم.

سؤال دیگری که ممکن است در اینجا به ذهن خواننده برسد این است که آیه مورد بحث صریحا می گوید: عیسی ع تورات را تصدیق داشته، معلوم می‌شود تورات تا زمان آن جناب تحریف نشده بود، (با اینکه تقریبا شش قرن قبل از میلاد، بنی اسرائیل و توراتش به دست بخت نصر منقرض شد، و به گفته تاریخ خود یهود یک قرن قبل از میلاد نیز مورد حمله "طوطوز"وزیر اسپیانوس قرار گرفت و در این دو حادثه اثری از تورات نماند و آنچه فعلا در دست است یادداشت‌هائی است که افراد از تورات به خاطر داشته و نوشته‌اند"مترجم").

در پاسخ می گوئیم: آیه مورد بحث آن توراتی را می گوید که در دو آیه قبل در خطاب به مریم می‌فرمود: به عیسی تعلیم می‌دهد، نه آن توراتی که در عصر بعثت آن جناب در بین یهودیان بوده، پس آیه مورد بحث هیچ دلالتی ندارد بر اینکه عیسی ع تورات متداول در بین مردم آن روز را قبول داشته و تا آن روز تورات تحریف نشده، تا با جریان بخت نصر و طوطوز منافات داشته باشد، همچنانکه آیاتی که می گوید: پیامبر اسلام تورات و انجیل را قبول دارد، منظورش تورات و انجیل متداول در عصر نزول قرآن نیست، بلکه تورات و انجیلی است که وحی به آن جناب تعلیم داده.

پی‌نوشتها

۱) "سوره آل عمران، آیه ۴".

۲) من آمده‌ام تا احکام کتاب آسمانی قبل از خودم یعنی تورات را تصدیق نموده و نیز بعضی از چیزهائی را که در تورات بر شما حرام شده، حلال کنم."سوره آل عمران آیه ۵۰".

۳) ما به او انجیل دادیم که در آن هدایت و نور است، در حالی که کتاب آسمانی قبل از خودش یعنی تورات را تصدیق دارد و هدایت و موعظت است برای مردم پرهیزکار، به او انجیل دادیم تا چنین و چنان شود و تا وی در بین اهل انجیل حکم کند بدانچه خدا در انجیل نازل کرده."سوره مائده، آیه ۴۷".

۴) "کسانی که پیروی می‌کنند رسول درس نخوانده‌ای را، که نامش را در کتاب آسمانی خود تورات و انجیل می‌خوانند و می‌یابند"."سوره اعراف، آیه ۱۵۷".

۵) مردم یک گروه بودند خدا رسولانرا فرستاد."سوره بقره، آیه ۲۱۳".

۶) برای هر امتی رسولی است همینکه رسولشان آمد در بینشان به قسط حکم می‌شود."سوره یونس، آیه ۴۷".

۷) به جانب فرعون روانه شو که وی در کفر، سخت طغیان کرده است."سوره طه، آیه ۲۴".

۸) ما بخدای موسی و هارون ایمان آوردیم."سوره طه، آیه ۷۰".

۹) ما قبل از اینان قوم فرعون را آزمودیم و رسولی کریم ایشان را دعوت کرد."سوره دخان، آیه ۱۷"

۱۰) آفرین بر الله که بهترین خالقان است."سوره مؤمنون، آیه ۱۴".

۱۱) مفردات راغب ص.۴۴۲

۱۲) مفردات راغب ص.۴۳

۱۳) مردگان را زنده می‌کنم.

۱۴) یعنی روز قیامت آن زمان که خدای تعالی به عیسی بن مریم می‌فرماید: به یاد آر نعمتی را که من بر تو و بر مادرت انعام کردم ... و به اذن من از گل چیزی به شکل مرغ درست می‌کردی و در آن می‌دمیدی، پس به اذن من مرغی زنده می‌شد و کور مادر زاد و بیمار برصی را به اذن من شفا می‌دادی و مردگان را به اذن من از قبر در می‌آوردی! "سوره مائده، آیه ۱۱۰ ".

۱۵) هیچ رسولی نمی‌تواند معجزه‌ای بیاورد مگر به اذن خدا."سوره مؤمن، آیه ۷۸".

کتاب: ترجمه المیزان، ج ۳، ص ۳۰۹

نویسنده: علامه طباطبایی

داستان حضرت موسی (ع) و قوم یهود در قرآن (۱)

داستان حضرت موسی (ع) و قوم یهود در قرآن

و هل أتاک حدیث موسی (۹) إذ رءا نارا فقال لأهله امکثوا إنی ءانست نارا لعلی ءاتیکم منها بقبس أو أجد علی النار هدی (۱۰) فلما أتاها نودی یموسی (۱۱) إنی أنا ربک فاخلع نعلیک إنک بالواد المقدس طوی (۱۲) و أنا اخترتک فاستمع لما یوحی (۱۳) إننی أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدنی و أقم الصلوة لذکری (۱۴) إن الساعة ءاتیة أکاد أخفیها لتجزی کل نفس بما تسعی (۱۵) فلا یصدنک عنها من لا یؤمن بها و اتبع هواه فتردی (۱۶) و ما تلک بیمینک یموسی (۱۷) قال هی عصای أتوکؤا علیها و أهش بها علی غنمی و لی فیها مئارب أخری (۱۸) قال ألقها یموسی (۱۹) فألقاها فإذا هی حیة تسعی (۲۰) قال خذها و لا تخف سنعیدها سیرتها الأولی (۲۱) و اضمم یدک إلی جناحک تخرج بیضاء من غیر سوء ءایة أخری (۲۲) لنریک من ءایتنا الکبری

(۲۳) اذهب إلى فرعون إنه طغى (۲۴) قال رب اشرح لى صدرى (۲۵) و يسر لى أمرى (۲۶) و احلل عقدة من لسانى (۲۷) يفقهوا قولى (۲۸) و اجعل لى وزيرا من أهلى (۲۹) هرون أخى (۳۰) اشدد به أزرى (۳۱) و أشركه فى أمرى (۳۲) كى نسبحک كثيرا (۳۳) و نذكرک كثيرا (۳۴) إنک كنت بنا بصيرا (۳۵) قال قد أوتيت سؤلک يموسى (۳۶) و لقد مننا عليک مرة أخرى (۳۷) إذ أوحينا إلى أمک ما يوحى (۳۸) أن اقذفيه فى التابوت فاقذفيه فى اليم فليلقه اليم بالساحل يأخذه عدو لى و عدو له و ألقيت عليک محبة منى و لتصنع على عينى (۳۹) إذ تمشى أختک فتقول هل أدلكم على من يكفله فرجعنک إلى أمک كى تقر عينها و لا تحزن و قتلت نفسا فنجينک من الغم و فتنک فتونا فلبثت سنين فى أهل مدين ثم جئت على قدر يموسى (۴۰) و اصطنعتک لنفسى (۴۱) اذهب أنت و أخوک بئايتى و لا تنيا فى ذكرى (۴۲) اذهبا إلى فرعون إنه طغى (۴۳) فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى (۴۴) قالا ربنا إننا نخاف أن يفرط علينا أو أن يطغى (۴۵) قال لا تخافا إننى معكما أسمع و أرى (۴۶) فأتياه فقولا إنا رسولا ربک فأرسل معنا بنى إسرءيل و لا تعذبهم قد جئنک بئاية من ربک و السلم على من اتبع الهدى (۴۷) إنا قد أوحى إلينا أن العذاب على من كذب و تولى (۴۸)

ترجمه آيات

آيا خبر موسى به تو رسيده است؟ (۹).

آن دم كه آتشى ديد، و به اهل خود گفت: بمانيد كه من آتش مى‌بينم شايد شعله‌اى از آن برايتان بياورم يا به وسيله آتش راه را پيدا كنم پيرامون آن كسى را ببينم كه راه را وارد است (۱۰).

و چون به آتش رسيد ندا داده شد كه اى موسى! (۱۱).

من خود پروردگار توام كفشهاى خود را بيرون آر كه تو در سرزمين مقدس طوى هستى (۱۲).

من تو را برگزيده‌ام به آنچه بر تو وحى مى‌شود گوش فرا دار (۱۳).

من خداى يكتايم، معبودى جز من نيست، عبادت من كن و براى ياد كردن من نماز به پا كن (۱۴).

قيامت آمدنى است، مى‌خواهم آن را پنهان كنم تا هر كس در مقابل كوششى كه مى‌كند سزا ببيند (۱۵).

آنكه رستاخيز را باور ندارد و پيروى هوس خود كند ترا از باور كردن آن باز ندارد كه هلاك مى‌شوى (۱۶).

اى موسى! اين چيست كه به دست راست تو است؟ (۱۷).

گفت: اين عصاى من است كه بر آن تكيه مى‌كنم و با آن براى گوسفندان خويش برگ مى‌تكانم و مرا در آن حاجت‌هايى ديگر است (۱۸).

گفت: اى موسى! آن را بيفكن (۱۹).

پس آن را افكند كه ناگهان مارى شد كه سريع راه مى‌رفت (۲۰).

فرمود آن را بگير و نترس كه آن را به حالت اولش باز مى‌گردانيم (۲۱).

و دستت را به گريبان خود ببر تا نورانى بدون عيب بيرون آيد، و اين معجزه ديگرى است (۲۲).

تا آيه‌هاى بزرگ خويش را به تو بنمايانيم (۲۳).

به سوى فرعون برو كه او طغيان كرده است (۲۴).

گفت: پروردگارا سينه مرا بگشاى (۲۵).

و کارم را به من آسان کن (۲۶).
و گره از زبان من باز کن (۲۷).
تا گفتارم را بفهمند (۲۸).
و برای من وزیری از کسانم مقرر فرما (۲۹).
هارون برادرم را (۳۰).
و پشت من بدو محکم کن (۳۱).
و او را شریک کارم گردان (۳۲).
تا تو را تسبیح بسیار گوئیم (۳۳).
و بسیار یادت کنیم (۳۴).
که تو بینای به حال ما بوده‌ای (۳۵).
فرمود ای موسی مطلوب خویش را یافتی (۳۶).
و بار دیگر به تو نیز منت نهادیم (۳۷).
آندم که به مادرت آنچه باید وحی کردیم (۳۸).
که او را در صندوق بگذار و صندوق را به دریا بیفکن، تا دریا به ساحلش اندازد، و دشمن من و دشمن او بگیرد او را و از جانب خویش محبوبیتی بر تو افکندم تا زیر نظر من تربیت شوی (۳۹).
و چون خواهرت رفت و گفت آیا شما را به کسی دلالت کنم که تکفل او کند؟ و به مادرت بازت آوردیم که دیده‌اش روشن شود و غم نخورد و یکی را کشتی و از گرفتاری نجاتت دادیم و امتحانت کردیم امتحانی دقیق و سالی چند در میان اهل مدین ماندی آنگاه ای موسی! به موقع بیامدی (۴۰).
و تو را خاص خویش کردم (۴۱).
تو و برادرت معجزه‌های مرا ببرید و در کار یاد کردن من سستی مکنید (۴۲).
به سوی فرعون روید که طغیان کرده است (۴۳).
و با او به نرمی سخن بگویید، شاید اندرز گیرد یا بترسد (۴۴).
گفتند پروردگارا ما بیم داریم در آزارمان شتاب کند یا طغیانش بیشتر شود (۴۵).
فرمود: مترسید که من با شما هستم، می‌شنوم و می‌بینم (۴۶).
پیش وی رفتند و گفتند ما دو پیغمبر پروردگار توایم، پسران اسرائیل را با ما بفرست و عذابشان مکن از پروردگارت معجزه‌ای سوی تو آورده‌ام درود بر آن کس که هدایت را پیروی کند (۴۷).
به ما وحی شده که عذاب بر آن کس باد که (آیات الهی را) تکذیب کند و روی بگرداند (۴۸).
در این آیات داستان موسی (ع) را شروع کرده، در این سوره چهار فصل از این داستان ذکر شده:
اول: چگونگی برگزیدن موسی به رسالت در کوه طور، که در وادی طوی واقع است، و مامور کردنش به دعوت فرعون.
دوم: با شرکت برادرش او را به دین توحید دعوت کردن، و بنی اسرائیل را نجات دادن، و اقامه حجت، و آوردن معجزه علیه او.
سوم: بیرون شدنش با بنی اسرائیل از مصر، و تعقیب فرعون و غرق شدنش، و نجات یافتن بنی اسرائیل.

چهارم: گوساله‌پرستی بنی اسرائیل، و سرانجام کار ایشان و کار سامری و گوساله‌اش.
آیاتی که نقل کردیم تا به تفسیرش بپردازیم متعرض فصل اول از چهار فصل مذکور است.
و اما اینکه آیات مورد بحث به چه وجهی متصل به ما قبل می‌شود؟ وجه اتصالش این است که آیات ما قبل مساله توحید را خاطر نشان می‌ساخت، این آیات نیز با وحی توحید آغاز شده، و با همان وحی یعنی کلام موسی که گفت: "انما الهکم الله الذی لا اله الا هو ... "، و نیز کلام دیگرش در باره هلاك فرعون و طرد سامری ختم می‌شود، آیات قبلی نیز با این تذکر آغاز می‌شد که قرآن مشتمل است بر دعوت حق و تذکر کسانی که بترسند، و با مثل این آیه ختم می‌شد که"الله لا اله الا هو له الاسماء الحسنی ".
"و هل اتیک حدیث موسی ".
استفهام در این جمله برای تقریر است، و مقصود از"حدیث"داستان است.
"اذ رآ نارا فقال لاهله امکثوا انی آنست نارا ... ".
"مکث"به معنای"لبث"است، و"آنست"از ایناس، به معنای دیدن و یا یافتن چیزی است که در اصل از انس گرفته شده که ضد نفرت است، و به همین جهت در معنای ایناس گفته‌اند دیدن چیزی است که با آن انس بگیرند، که قهرا دیدن چنین چیزی دیدنی است قوی.
و کلمه"قبس" با دو فتحه به معنای شعله است که به وسیله نوك چوب یا مانند آن از آتشی دیگر گرفته شود، و کلمه"هدی"مصدر به معنای اسم فاعل است، و یا مضاف الیه است برای مضاف حذف شده، و تقدیرش"ذا هدایة"بوده، و علی ای حال مراد کسی است که هدایت به وجود او قائم باشد.
سیاق آیه و آیات بعدیش شهادت می‌دهد بر اینکه این جریان در مراجعت موسی از مدین به سوی مصر اتفاق افتاده و اهلش نیز با او بوده، و این واقعه نزدیکیهای وادی طوی، در طور سینا، در شبی سرد و تاریک اتفاق افتاده، در حالی که راه را گم کرده بودند، چون آتش از دور دیده به نظرش رسیده که کنار آن کسی هست که از او راه را بپرسد، و اگر نبود حداقل از آن آتش قدری بیاورد، گرم شوند.
و در اینکه فرمود"قال لاهله امکثوا"اشعار، و بلکه دلالت بر این است که غیر از همسرش کسان دیگر هم با او بوده‌اند، چون اگر نبود می‌فرمود"قال لاهله امکثی به همسرش گفت اینجا باش".
و از اینکه گفت: "انی آنست نارا من آتشی به نظرم می‌آید"با در نظر گرفتن اینکه کلام خود را با"ان"تاکید کرده، و نیز به ایناس تعبیر کرده، فهمیده می‌شود که آتش را تنها او دیده، و دیگران ندیدند، این جمله نیز که اول فرمود"اذ رآی نارا چون آتشی دید"
این معنا را تایید می‌کند و نیز جمله"لعلی آتیکم شاید برایتان بیاورم ... "دلالت دارد بر اینکه در کلام چیزی حذف شده، و تقدیر آن"اینجا باشید تا به طرف آتش بروم، شاید برایتان از آن پاره‌ای بیاورم، و یا پیرامون آن کسی که راه را بلد باشد ببینم، باشد که با هدایتش راه را پیدا کنیم"بوده.
"فلما اتیها نودی یا موسی انی انا ربک ... طوی".
کلمه"طوی"اسم جلگه‌ای است که در دامنه طور قرار دارد، و همانجا است که خدای سبحان آن را وادی مقدس نامیده، و این نام و این توصیف دلیل بر این است که چرا به موسی دستور داد کفشش را بکند، منظور احترام آن سرزمین بوده تا با کفش لگد نشود، و اگر کندن کفش را متفرع بر جمله"انی انا ربک"کرده دلیل بر این است که تقدیس و احترام وادی به خاطر این

بوده که حظیره قرب به خدا، و محل حضور و مناجات به درگاه او است پس برگشت معنا به مثل این می‌شود که بگوییم: به موسی ندا شد این منم پروردگارت و اینک تو در محضر منی، و وادی طوی به همین جهت تقدیس یافته پس شرط ادب به جای آور و کفشت را بکن.

و به همین ملاک هر مکان و زمان مقدسی تقدس می‌یابد، مانند کعبه مشرفه و مسجد الحرام، و سایر مساجد و مشاهد محترمه در اسلام، و نیز مانند اعیاد و ایام متبرکه‌ای که قداست را از راه انتساب واقعه‌ای شریف که در آن واقع شده، یا عبادتی که در آن انجام شده کسب نموده، و گر نه بین اجزای مکان و زمان تفاوتی نیست.

موسی وقتی ندای "یا موسی انی انا ربک" را شنید از آن به طور یقین فهمید که صاحب ندا پروردگار او، و کلام، کلام او است، چون کلام مذکور وحیی از خدا بود به او، که خود خدای تعالی تصریح کرده بر اینکه خدا با احدی جز به وحی، و یا از ورای حجاب، و یا به ارسال رسول تکلم نمی‌کند، هر چه بخواهد به اذن خود وحی می‌کند، و فرموده "و ما کان لبشر ان یکلمه الله الا وحیا او من وراء حجاب او یرسل رسولا فیوحی باذنه ما یشاء" (۱) که از آن فهمیده می‌شود که میان خدا و کسی که خدا با او تکلم می‌کند در صورتی که به وسیله رسول و یا حجاب نباشد، و تنها به وسیله وحی صورت گیرد، هیچ واسطه‌ای نیست، و وقتی هیچ واسطه‌ای نبود شخص مورد وحی کسی را جز خدا همکلام خود نمی‌یابد، و در وهمش خطور نمی‌کند، و غیر کلام او کلامی نمی‌شنود، زیرا اگر احتمال دهد متکلم غیر خدا باشد، و یا کلام کلام غیر او باشد، دیگر "کلم الله موسی تکلیما" به طوری که واسطه‌ای نباشد، صادق نمی‌شود.

و این حال، حال هر نبی و پیغمبر است، در اولین وحیی که به او می‌شود، و نبوت و رسالت او را به او اعلام می‌دارد، هیچ شرک و ریبی نمی‌کند، در اینکه صاحب این وحی خدای سبحان است، و در درک این معنا هیچ احتیاجی به اعمال نظر، یا درخواست دلیل، یا اقامه حجتی نیست، زیرا اگر محتاج به یکی از آنها شود باز هم یقین پیدا نمی‌کند که راستی پیغمبر شده است، چون ممکن است اطمینانی که به دست آورده اثر و خاصیت دلیل، و استفاده قوه تعقل از آن دلیل باشد، نه تلقی از غیب بدون واسطه (پس حاصل کلام این است که هم از آیه و هم از حکم عقل استفاده می‌شود که پیغمبران بار اولی که وحی خدای را می‌گیرند طوری هستند و وحی طوری است که در همان اول در سویدای قلب به صدق آن ایمان پیدا می‌کنند).

حال اگر بپرسی خدای تعالی در جای دیگر داستان فرموده: "و نادیناه من جانب الطور الایمن و قربناه نجیا" (۲) و در جای دیگر آن فرموده: "من شاطیء الواد الأیمن فی البقعهٔ المبارکهٔ من الشجرهٔ" (۳)، که از این آیه استفاده می‌شود در تکلم خدا حجابی بوده؟.

می‌گوییم: بله و لیکن ثبوت حجاب، و یا آورنده پیام در مقام تکلیم، یا تحقق تکلیم به وسیله وحی منافات ندارد، برای اینکه وحی هم مانند سایر افعال خدا بدون واسطه نیست، چیزی که هست امر دائر مدار توجه مخاطبی است که کلام را تلقی می‌کند، اگر متوجه آن واسطه‌ای که حامل کلام خدا است بشود و آن واسطه میان او و خدا حاجب باشد، در این صورت آن کلام همان رسالتی است که مثلا فرشته‌ای می‌آورد، و وحی آن فرشته است (دیگر به چنین چیزی گفته نمی‌شود فلانی با خدا یا خدا با فلانی تکلم کرد) و اگر متوجه خود خدای تعالی باشد، وحی او خواهد بود (در این صورت صحیح است گفته شود خدا با فلانی سخن گفت) هر چند که در واقع حامل کلام خدا فرشته‌ای باشد، ولی چون وی متوجه واسطه نشده، وحی، وحی خود خدا می‌شود، شاهد این معنا آیه بعدی مورد بحث است که خطاب به موسی می‌فرماید: "فاستمع لما یوحی گوش کن به آنچه وحی می‌شود" که عین ندای از جانب طور را وحی هم خوانده، و در موارد دیگر کلامش اثبات حجاب هم نموده است.

و کوتاه سخن اینکه: جمله"انی انا ربک فاخلع نعلیك ... "موسی را متوجه می‌کند به اینکه موقفی که دارد موقف حضور و مقام مشافهه (رو در رو سخن گفتن) است و خدا با او خلوت و او را از خود به مزید عنایت اختصاص داده، و لذا فرمود: "انی انا ربک من پروردگار توام "و نفرمود"انا الله من خدایم"، یا"انا رب العالمین من رب العالمینم"و نیز به همین جهت اگر بعد از آن فرمود"انی انا الله"تکرار جمله قبلی نیست، چون جمله قبلی در عین معرفی صاحب کلام، مقام را هم از اغیار خالی می‌سازد، تا وحی را انجام دهد، ولی در جمله دوم تنها وحی است.

و در اینکه فرمود"نودی"و نام صاحب ندا را نیاورد و نفرمود"نادیناه او را ندا کردیم "و یا"ناداه الله خدا ندایش کرد"لطفی به کار رفته که با هیچ مقیاسی نمی‌توان گفت چقدر است، و در آن اشاره است به اینکه ظهور این آیت برای موسی به طور ناگهانی و بی‌سابقه بوده است.

"و انا اخترتک فاستمع لما یوحی".

کلمه"اخترتک"از مصدر اختیار است و اختیار از کلمه"خیر"گرفته شده، و حقیقت اختیار این است که فاعلی مثلا در میان چند فعلی که باید حتما یکی از آنها را بر دیگر کارها ترجیح داده و انجامش دهد مردد شود، آنگاه فاعل تمیز می‌دهد به اینکه فلان کار خیر است، پس بنا می‌گذارد بر اینکه این کار از دیگر کارها بهتر است، پس همان را انجام می‌دهد و این بناگذاری، همان اختیار است، پس کلمه اختیار همواره باید توأم با غرضی باشد که فاعل از فعلش آن غرض را در نظر گرفته.

و اختیار خدا موسی را به تکلم، منظور و غرض الهی بوده، و آن عبارت است از دادن نبوت و رسالت، شاهد این معنا جمله"فاستمع لما یوحی"است که"فاء"تفریع نتیجه آن اختیار قلمداد شده، و فهمانده که مشیت الهی بدین تعلق گرفته که فردی از انسان را وا بدارد، تا مشقت حمل نبوت و رسالت را تحمل کند، و چون در علم خدا موسی بهتر از دیگران بوده بدین جهت او را اختیار کرده است.

جمله"و انا اخترتک"به طوری که از سیاق استفاده می‌شود از قبیل صدور امر به نبوت و رسالت است، و بنا بر این انشاء است نه اخبار، چون اگر اخبار بود می‌فرمود: "و قد اخترتک"بلکه با عین این جمله اختیار نبوت و رسالت را انشاء کرده و آنگاه چون اختیار با انشاء آن تحقق یافت، امر به گوش دادن به فرمان وحی را که متضمن رسالت و نبوت او است بر آن متفرع نموده فرمود"پس به آنچه وحی می‌شود گوش فرا ده".

"اننی انا الله لا اله الا انا فاعبدنی و اقم الصلوة لذکری".

این همان وحیی است که در آیه قبل موسی را مامور به شنیدن آن کرده بود، که تا یازده آیه دیگر ادامه دارد، و در آن نبوت و رسالتش با هم اعلام می‌شود، نبوتش در این آیه و دو آیه بعد، و رسالتش از آیه"و ما تلک بیمینک یا موسی"، تا آیه"اذهب الی فرعون انه طغی "

استفاده می‌شود، علاوه بر این در آیه"و اذکر فی الکتاب موسی انه کان مخلصا و کان رسولا "نبیا" (۴) صریحا فرموده که آن جناب، هم رسول بود و هم نبی.

و در سه آیه مذکور که نبوت آن جناب را اعلام می‌کند دو رکن ایمان را که رکن اعتقاد و رکن عمل است با هم ذکر کرده، ولی از اصول اعتقاد که توحید و نبوت و معاد است تنها دو اصل را یعنی توحید و معاد را ذکر کرده، و از نبوت اسمی نبرده، و جهتش این بوده که روی سخن با شخص رسول خدا (ص) بوده، و اما رکن عمل را با اینکه تفصیل زیادی دارد در یک کلمه خلاصه کرده، و آن کلمه"فاعبدنی"است، و با آن اصول و فروع دین را در سه آیه تکمیل کرده است.

پس اینکه فرمود"اننی انا الله لا اله الا انا"مسمی را با خود اسم معرفی کرد و فرمود "بدرستی که من اللهام"و نفرمود"الله

منم"برای اینکه مقتضای حضور این است که با مشاهده ذات به وصف ذات آشنا گشت، نه به وسیله وصف به ذات آشنا گردید، همچنانکه برادران یوسف وقتی او را شناختند گفتند"به درستی که هر آینه تو یوسفی، یوسف هم گفت من یوسفم و این برادر من است" (که اگر مقام مقام حضور نبود جا داشت بگویند یوسف توئی).

و اسم جلاله هر چند علم و نام مخصوص ذات خدای متعال است، لیکن معنای مسمای به"الله"را می‌فهماند، چون ذات او مقدس‌تر از آن است که کسی بدان راه یابد، پس گویا فرموده است: من که آن کسی هستم که مسمای به الله است، خود گوینده حاضر و مشهود است، ولی مسمای به الله مبهم است که کیست؟ لذا گفته شده من همانم، خواهی گفت: الله اسم است نه وصف، تا بگویی مقتضای حضور این است که از ذات به وصف پی ببرم؟ در جواب می گوییم: اسم جلاله هر چند که به خاطر غلبه علم شده است و لیکن خالی از اصلی وصفی نیست.

و جمله"لا ـ اله الا ـ انا فاعبدنی"کلمه توحید است که از نظر عبارت و لفظ مترتب بر جمله "اننی انا الله"شده، چون حقیقتا هم مترتب بر آن است، چون وقتی خدای تعالی کسی باشد که هر چیزی از او آغاز شده، و به وجود او قائم و به او منتهی است پس دیگر جا ندارد که کسی جز برای او خضوع عبادتی بکند، پس او است الله معبود به حق، و اله دیگری غیر او نیست، و لذا امر به عبادت را متفرع بر این حقیقت نموده، فرمود"فاعبدنی".

و اگر در جمله"و اقم الصلوة لذکری"، از انواع و اقسام عبادت خصوص نماز را ذکر کرد، با اینکه قبلا ـ در جمله"فاعبدنی"عبادت را به طور عموم ذکر کرده بود، و خلاصه اگر بعد از آن عام، خصوص این خاص را ذکر کرد، بدین جهت بود که هم اهمیت نماز را برساند، و هم بفهماند که نماز از هر عملی که خضوع عبودیت را ممثل کند، و ذکر خدای را به قالب در آورد، آن چنان که روح در کالبد قرار می گیرد، بهتر است.

و بنا بر این معنا، کلمه"لذکری"از باب اضافه مصدر به مفعول خودش است، و لام آن برای تعلیل است، و این جار و مجرور متعلق به کلمه"اقم"می‌باشد و حاصل معنایش این است که: عبادت و یادآوریت از من را با عمل نماز تحقق بده، همچنان که می گویند: "بخور برای اینکه سیر شوی، و بنوش برای اینکه سیراب گردی"این آن معنایی است که از مثل سیاق مورد بحث به ذهن تبادر می کند.

در معنای جمله"لذکری"اقوال بسیاری است، بعضی (۵) گفته‌اند: جار و مجروری است متعلق به کلمه"اقم"، که ما نیز همین را گفتیم.بعضی (۶) دیگر گفته‌اند: متعلق است به کلمه"صلوة"بعضی (۷) دیگر گفته‌اند: متعلق است به جمله"فاعبدنی".

و نیز در باره"لام"آن، بعضی (۸) گفته‌اند: لام تعلیل است.بعضی (۹) آن را لام توقیت دانسته‌اند، که معنایش"نماز بخوان هنگام ذکر من"و یا"نماز بخوان هنگامی که آن را فراموش کردی، یا از تو فوت شد، و سپس به یادت آمد"، بنا بر این نظیر"لام"در جمله"اقم الصلوة لدلوك الشمس" (۱۰) می‌باشد.

و نیز در معنای"ذکر"، بعضی (۱۱) گفته‌اند: مراد از آن، ذکر لفظی است که نماز هم مشتمل بر آن است.بعضی (۱۲) دیگر گفته‌اند: مراد از آن ذکر قلبی است که مقارن نماز است، و با نماز تحقق یافته، یا مترتب بر آن می‌شود، همانطور که مسبب از سبب پدید می‌آید.بعضی (۱۳)

دیگر احتمال داده‌اند که مراد از آن، ذکر قبل از نماز باشد.بعضی دیگر گفته‌اند: مراد از آن اعم از ذکر قلبی و قالبی است.

اختلاف دیگری در اضافه ذکر به یای متکلم دارند که چه نحوه اضافه‌ای است؟

بعضی (۱۴) گفته‌اند: اضافه مصدر به مفعول خودش است.بعضی (۱۵) دیگر گفته‌اند: اضافه مصدر به فاعل خودش است، و مراد این است که نماز بخوان تا با ثنا و ثواب خود، تو را یاد کنیم، و یا این است که"نماز بخوان برای اینکه من نماز را در

کتب آسمانیم ذکر کرده و بدان دستور داده‌ام".
بعضی (۱۶) دیگر گفته‌اند: این اضافه انحصار اقامه را در ذکر، افاده می‌کند، و معنایش این است که نماز را تنها و تنها به خاطر یاد من بخوان، نه به غرض دیگر، از قبیل امید ثواب و یا ترس عقاب.ولی بعضی (۱۷) دیگر این افاده را قبول نکرده‌اند.
بعضی (۱۸) دیگر انحصار را قبول کرده و گفته‌اند: مضاف را منحصر در مضاف الیه می‌کند، و مراد این است که نماز را تنها به خاطر یاد من به جای آر، بدون اینکه به آن ریاء کنی، یا با یاد غیر من آمیخته‌اش سازی.بعضی (۱۹) دیگر گفته‌اند: هر چند این معنا در جای خود صحیح است و لیکن لفظ آیه هیچ دلالتی بر آن ندارد.
بعضی (۲۰) دیگر گفته‌اند: مراد از ذکر، ذکر خود نماز است، یعنی نماز را هر وقت بیادت آمد و یا به خاطر اینکه یادت آمد بخوان، که بنا بر این مضاف در تقدیر است، و اصل آن "لذکر صلوتی "بوده، و یا از آنجایی که ذکر نماز سبب ذکر خدا است مسبب را آورده و سبب را اراده کرده است.و همچنین وجوه زشت و زیبائی دیگر و آنچه بفهم آدمی تبادر می‌کند همان است که گفتیم.
"ان الساعة آتیة اکاد اخفیها لتجزی کل نفس بما تسعی".
این آیه تعلیل جمله "فاعبدنی"است که در آیه قبلی بود، و این منافات ندارد با اینکه جمله مذکور متفرع بر"لا اله الا انا"باشد، برای اینکه هر چند وجوب عبادت خدا ذاتا متفرع بر یکتایی او است، و لیکن یکتایی او به تنهایی و بدون وجود روز جزا که آدمیان پاداش داده شوند، و نیک و بد از هم متمایز گردند، مطیع و یاغی از هم جدا شوند، اثری ندارد، و تشریع احکام و اوامر و نواهی بی‌نتیجه می‌ماند، و به همین جهت در قرآن کریم مکرر در مقام اثبات چنین روزی فرموده: هیچ ریبی در آن نیست.
و در جمله"اکاد اخفیها"ظاهر اینکه اخفاء را مطلق آورد این است که مراد اخفاء به تمام معنا باشد، یعنی آن را پنهان بدارم و مکتوم نگه دارم، و به هیچ وجه احدی را از آن آگاه نکنم، تا وقتی واقع می‌شود ناگهانی و دفعة واقع شود، همچنانکه قرآن کریم صریحا فرموده: "لا تاتیکم الا بغتة" (۲۱).
ممکن هم هست معنای جمله"نزدیک است پنهانش بدارم"این باشد که نزدیک است از آن خبر ندهم، تا مخلصین از غیر مخلصین جدا شده و شناخته شوند، چون بیشتر مردم خدای را به امید ثواب و ترس از عقاب عبادت می‌کنند، و یا از نافرمانیش خودداری می‌نمایند، در حالی که درست‌ترین عمل آن عملی است که صرفا برای رضای خدا انجام شود، نه به طمع بهشت و ترس از جهنم، و با پنهان داشتن روز قیامت این تمیز به خوبی صورت می‌گیرد، و معلوم می‌شود چه کسی خدای را به حقیقت بندگی می‌کند، و چه کسی در پی بازرگانی خویش است.
بعضی (۲۲) گفته‌اند: معنای"نزدیک است پنهانش بدارم"این است که نزدیک است حتی از خودم هم کتمانش کنم، و این تعبیر کنایه از شدت کتمان و مبالغه در آن است، چون خود آدمیان نیز وقتی می‌خواهند سری را کتمان کنند و در کتمان آن مبالغه نمایند می‌گویند:
نزدیک است که از خودم هم پنهانش بدارم، تا چه رسد به اینکه برای دیگران آن را فاش سازم، صاحب این قول گفتار خود را به روایت نسبت داده.
"لتجزی کل نفس بما تسعی" این جمله متعلق است به کلمه"آتیة"و معنایش واضح است.
"فلا یصدنک عنها من لا یؤمن بها و اتبع هویه فتردی".
کلمه"صد"به معنای منصرف کردن است و کلمه"فتردی"از مصدر"ردی"به معنای هلاکت است، و دو ضمیر"عنها"و"بها"به

ساعت بر می‌گردد، و معنای "صد از ساعت" این است که دلهای مردم بی‌ایمان، تو را از اینکه به یاد آن بیفتی منصرف سازد، تا در باره آن و خصوصیاتش فکر نکنی، و متوجه نشوی که روزی است که هر نفسی به هر چه کرده پاداش می‌شود، و نیز مراد از بی‌ایمان، همان کسانی است که نسبت به آن روز و شؤوناتش کافرند.

جمله "و اتبع هویه" نسبت به جمله "من لا یؤمن" به منزله عطف تفسیری است و چنین معنا می‌دهد که: عدم ایمان به قیامت خود مصداق پیروی هوی است، و چون صالح برای تعلیل است، علیت هوی را برای ایمان نیاوردن افاده می‌کند، و به دلالت التزام از آن استفاده می‌شود که ایمان به قیامت حق و مخالف با هوی است، و منجی و مخالف با هلاکت است، بنا بر این حاصل کلام این می‌شود: وقتی قیامت آمدنی و جزاء واقع شدنی باشد، پس مبادا پیروان هوای نفس که به خاطر همین پیرویشان کافر به قیامت گشته، از عبادت پروردگارشان اعراض نمودند، تو را از ایمان به آن منصرف کنند و از یاد آن و یاد شؤونات آن غافل سازند تا هلاک گردی.

و شاید جهت اینکه فرمود "هوایش را پیروی کرد"، و نفرمود "پیروی می‌کند"، با اینکه کلمه مضارع "فتردی" را به آن عطف کرد، این بوده که بفهماند پیروی هوی علت عدم ایمان است.

"و ما تلک بیمینک یا موسی".

از اینجا وحی رسالت موسی آغاز می‌شود، چون وحی نبوتش در سه آیه گذشته تمام شد، استفهام در این جمله استفهام تقریر است، از آن جناب سؤال شده که در دست راست چه داری؟ و منظور این است که خودش نام آن را ببرد، و متوجه اوصاف آن که چوب خشکی است بی‌جان، بشود، تا وقتی مبدل به اژدهایی می‌شود آنطور که باید در دلش عظیم بنماید.

و ظاهرا مشار الیه به کلمه "تلک" که آلت اشاره به مؤنث است، یا "عودة"

(چوبدستی) بوده، و یا "خشبه" (چوب) که چون تاء تانیث در آخر دارند، با "تلک" بدان اشاره شده است، و گر نه ممکن بود به اعتبار "شیء"، کلمه "ذلک" به کار برده و پرسیده باشد "این چیست به دستت"، و اگر اینطور نپرسید، و آنطور پرسید، خواست نسبت به آن تجاهل بفرماید، و گویا بفهماند من نمی‌دانم آن که به دست تو است عصا است، و الا اگر تجاهل در کار نبود استفهام معنا نداشت، و این تجاهل نظیر تجاهلی است که ابراهیم (ع) نسبت به آفتاب و ماه و ستاره کرد، و هر یک را دید گفت این پروردگار من است، تا وقتی به آفتاب رسید گفت: "هذا ربی هذا اکبر" (۲۳).

ممکن هم هست اشاره با "تلک" به همان عصا باشد، اما نه به این منظور که از اسم و حقیقت آن اطلاع دارد، تا در نتیجه استفهام لغو باشد، بلکه به این منظور بوده که اوصاف و خواص آن را ذکر کند، مؤید این احتمال کلام مفصل موسی (ع) است که در پاسخ به اوصاف و خواص عصایش پرداخت، گویا وقتی شنید می‌پرسند: آن چیست به دستت؟ فکر می‌کند لابد اوصاف و خواص آن را می‌خواهند، و گر نه در عصا بودن آن که تردیدی نیست، و این خود طریقه معمولی است که وقتی از امر واضحی سؤال می‌شود که انتظار ندانستنش از احدی نمی‌رود، در پاسخ به ذکر اوصاف آن می‌پردازند.

به وجهی می‌توان یکی از این موارد را محمل آیات زیر دانست که می‌فرماید:

"القارعة ما القارعة و ما ادریک ما القارعة، یوم یکون الناس کالفراش المبثوث" (۲۴) و نیز می‌فرماید: "الحاقة ما الحاقة و ما ادریک ما الحاقة" (۲۵).

"قال هی عصای أتوکؤ علیها و اهش بها علی غنمی ولی فیها مارب اخری".

"عصا" معنایش معروف است، و از نظر لغت در حکم مؤنث است و کلمه "اتوکؤ" از مصدر توکی است که به معنای اعتماد و تکیه دادن است، و کلمه "هش" به معنای چوب زدن به درخت برای ریختن برگ آن است تا گوسفندان آن را بخورند، و

کلمه"مارب"جمع ماربه است، که راء آن با هر سه صدا خوانده می‌شود، و به معنای احتیاج است، و مراد از اینکه گفت: "مرا در آن ماربی (حوائجی) دیگر است"این است که این عصا حوائجی دیگر از من بر می‌دارد، و معنای آیه روشن است.

و اگر موسی در پاسخ خدای تعالی پر گویی کرد، و به ذکر اوصاف و خواص عصایش پرداخت، می گویند بدین جهت بود که مقام اقتضای آن را داشت، چون مقام خلوت و راز دل گفتن با محبوب است، و با محبوب سخن گفتن لذیذ است، لذا نخست جواب داد که این عصای من است، سپس منافع عمومی آن را بر آن مترتب کرد، نکته اینکه گفت"این عصای من است"هم همین بوده.

و ما در ذیل آیه قبلی وجه دیگری برای این استفهام و جوابش ذکر کردیم، که بنا به آن وجه کلام موسی از باب پر گویی با محبوب نبوده، مخصوصا با در نظر داشتن اینکه سایر منافعش را هم خاطر نشان ساخت و گفت: "و مرا در آن حوائجی دیگر است"نظریه ما تایید می‌شود.

"قال القها یا موسی ... سیرتها الاولی".

"سیره"به معنای حالت و طریقه است، این کلمه در اصل، معنای نوعی از سیر می‌داده، همچنانکه جلسه به معنای نوعی نشستن است.

خدای سبحان در این آیه به موسی دستور می‌دهد عصای خود را از دست خود بیندازد، و او چون عصا را می‌اندازد می‌بیند ماری بزرگ شد، که با چابکی و چالاکی هر چه بیشتر به راه افتاد، و چون امر غیر مترقب دید که جماد ناگهان دارای حیات شد سخت تعجب کرد، خدای تعالی حرکت آن را در آیات مورد بحث سعی نامید، و فرمود"فالقیها فاذا هی حیة تسعی"ولی در جای دیگر آن را اهتزاز خوانده و فرموده"رآها تهتز کانها جان" (۲۶) و نیز در آیات مورد بحث آن حیوان را مار خوانده، و در جای دیگر اژدها، و فرموده"فالقا عصاه فاذا هی ثعبان مبین" (۲۷)

چون ثعبان به معنای مار بسیار بزرگ است.

"قال خذها و لا تخف سنعیدها سیرتها الاولی" یعنی آن را بگیر و نترس که به زودی به حالت اولش (عصا) بر می گردانیم، این جمله دلالت دارد بر اینکه موسی (ع) از آنچه دیده ترسیده، و در جای دیگر آمده که فرمود"فلما رآها تهتز کانها جان ولی مدبرا و لم یعقب یا موسی اقبل و لا تخف" (۲۸).

البته باید دانست که میان خوف و خشیت فرق است، آنچه با فضیلت شجاعت منافات دارد خشیت است نه خوف که به معنای دست زدن به مقدمات احتراز است، و انبیاء (ع) از خشیت منزهند نه از خوف، همچنانکه خدای تعالی فرمود"الذین یبلغون رسالات الله و یخشونه و لا یخشون احدا الا الله" (۲۹).

"و اضمم یدک الی جناحک تخرج بیضاء من غیر سوء آیة اخری".

"ضم"به معنای جمع کردن میان دو چیز است، و"جناح"به معنای بال مرغ، و دست و بازوی آدمی و زیر بغل او است، و بعید نیست مراد از آن در اینجا همان معنای اخیر باشد، زیرا در جای دیگر در همین باره فرموده"ادخل یدک فی جیبک" (۳۰).

کلمه"سوء"به معنای هر بدی و زشتی است، بعضی (۳۱) گفته‌اند: این تعبیر در آیه شریفه کنایه از برص است و معنایش این است که دست خود را جمع کن، و آن را داخل گریبان و زیر بغلت ببر، و آن را نورانی بیرون آر، بدون اینکه دچار برص و یا هر حالت بد دیگری شده باشد.

جمله"آیة اخری"حال از ضمیر در"تخرج"است، و اشاره است به اینکه اژدها شدن عصا یک آیت بود، و ید بیضاء آیت دومی، همچنانکه در همین باره فرموده"فذانک برهانان من ربک الی فرعون و ملائه" (۳۲).

"لنريك من آياتنا الكبرى".

"لام"بر سر اين جمله لام تعليل است، و جمله متعلق به مصدر است، گويا گفته شده: آنچه ما به دست تو اجراء كرديم براى اين بود كه بعضى از آيات كبراى خود را به تو نشان دهيم.

"اذهب الى فرعون انه طغى".

آيات سابق بر اين، كه مى‌فرمود: "و ما تلك بيمينك ... "عنوان مقدمه داشت، و جمله مورد بحث فرمان رسالت است.

"قال رب اشرح لى صدرى ... انك كنت بنا بصيرا ... "

يازده آيه است كه متن درخواست موسى از پروردگارش را نقل مى‌كند، كه بعد از مسجل شدن رسالتش چه چيزهايى از پروردگارش درخواست نمود، و از ظاهر آن پيدا است كه آنچه درخواست كرده وسائلى بوده كه در امر رسالتش بدان محتاج بوده نه در امر نبوت، آرى رساندن رسالت خدا به فرعون و درباريانش و نجات دادن بنى اسرائيل، و اداره امور ايشان، آن وسائل را لازم داشته، نه مساله نبوتش.

مؤيد اين احتمال اين است كه اين درخواست‌ها را بعد از تماميت نبوتش، يعنى دنبال آيات سه‌گانه سابق نياورد، بلكه بعد از فرمان رسالتش، يعنى آيه"اذهب الى فرعون انه طغى"آورد.

بله آيات چهارگانه اول كه از آيه"رب اشرح لى صدرى"شروع مى‌شود بى ارتباط به امر نبوت نيست، چون امر نبوت عبارت است از تلقى و گرفتن عقايد دين و احكام عملى آن از ساحت مقدس ربوبى، كه آن نيز به داشتن شرح صدر و آن سه تاى ديگر نيازمند است.

پس جمله"رب اشرح لى صدرى"از باب استعاره تخييليه و استعاره به كنايه است، چون"شرح"به معناى گشاد كردن و باز كردن است، گويا سينه انسان را كه قلب در آن جاى دارد ظرفى فرض كرده كه آنچه از طريق مشاهده و ادراك در آن وارد مى‌شود جاى مى‌گيرد، و در آن انباشته مى‌شود، و اگر آنچه وارد مى‌شود امرى عظيم يا ما فوق طاقت بشرى باشد سينه نمى‌تواند در خود جايش دهد، ناگزير محتاج مى‌شود به اينكه آن را شرح دهند و باز كنند، تا گنجايشش بيشتر گردد.

و موسى (ع) رسالتى را كه خدا بر او مسجل كرد بزرگ شمرد، چون از شوكت و قوت قبطيان آگاه بود، مخصوصا از اين جهت كه فرعون طاغى در رأس آنان قرار داشت، فرعونى كه با خدا بر سر ربوبيت منازعه نموده به بانك بلند مى‌گفت"انا ربكم الاعلى"، و نيز از ضعف و اسارت بنى اسرائيل در ميان آل فرعون با خبر بود، و مى‌دانست چقدر جاهل و كوتاه فكرند، و گويا خبر داشت كه دعوتش چه شدائد و مصائبى به بار مى‌آورد، و چه فجايعى را بايد ناظر باشد، از سوى ديگر حال خود را هم مى‌دانست كه تا چه حد در راه خدا بى‌طاقت و كم تحمل است، آرى او به هيچ وجه طاقت نداشت ظلم قبطيان را ببيند، داستان كشتن آن قبطى، و نيز داستان آب كشيدنش بر سر چاه مدين براى دخترانى كه حريف مردان نبودند، شاهد ابا داشتن او از ظلم و ذلت است، و از سوى ديگر زبانش كه خود يگانه اسلحه است براى كسى كه مى‌خواهد دعوت و رسالت خداى را تبليغ كند لكنتى داشت كه نمى‌توانست آنطور كه بايد مقاصد خود را برساند.

به همين جهات عديده از پروردگارش درخواست كرد كه براى حل اين مشكلات اولا سعه صدر به او بدهد تا تحملش زياد شود، و محنت‌هايى كه رسالت برايش به بار مى‌آورد و شدائدى كه در پيش رويش و در مسير دعوتش دارد آسان گردد، لذا عرضه داشت"رب اشرح لى صدرى".

آنگاه گفت"و يسر لى امرى امرم را آسان ساز"كه مقصود همان امر رسالت است، و نگفت: رسالتم را تخفيف بده، و خلاصه به دست كم آن قناعت كن، تا اصل رسالت آسانتر شود، بلكه گفت همان امر خطير و عظيم را با همه دشوارى و خطرش بر

من آسان گردان.

دلیل بر این معنا جمله"و یسر لی"است، وجه دلالتش بر مدعای ما این است که کلمه"لی"در چنین مقامی اختصاص را می‌رساند، و جمله چنین معنا می‌دهد"این امری که بعهده من واگذار کردی، و این رسالت را با همه دشواریش بر من که مسؤول آن قرارم داده‌ای آسان گردان"و پر واضح است که مقتضای این سؤال این است که امر را نسبت به او آسان کند، نه اینکه در حد ذاتش و خلاصه خود آن امر را آسان سازد.

نظیر این کلام در جمله"اشرح لی"نیز می‌آید، پس معنای آن این است: مرا که مامور رسالتم کردی و شدائد و مکارهی در انتظارم قرار دادی، حوصله زیادی بده، تا وقتی ناملایمات به من هجوم می‌آورند سینه‌ام تنگی نکند، و اگر به جای آنچه در قرآن آمده گفته بود"رب اشرح لی صدری و یسر لی امری"این نکته فوت می‌شد.

"و احلل عقدهٔ من لسانی یفقهوا قولی" این سؤال دیگرش است، که گشودن عقده زبان را می‌خواهد، و اگر عقده را نکره آورد و گفت"عقده‌ای"برای اشاره به یک نوع عقده بود، و در حقیقت عقده‌ای است که دارای مشخصات معینی است و آن مشخصات از جمله "یفقهوا قولی"فهمیده می‌شود، یعنی آن عقده‌ای را بگشای که نمی‌گذارد سخنانم را بفهمند.

"و اجعل لی وزیرا من اهلی هرون اخی" این سؤالی دیگر است که در واقع سؤال چهارم آن جناب و آخرین درخواستهای او است، و کلمه"وزیر"بر وزن فعیل، از وزر به کسره واو، و سکون زاء به معنای حمل سنگینی است، و اگر وزیر را وزیر گفتند، بدین جهت بوده که حامل ثقل و سنگینی‌های پادشاه است، بعضی (۳۳) گفته‌اند: از وزر به فتحه واو و زاء اشتقاق یافته، که به معنای کوه پناهگاه است و اگر وزیر را وزیر خوانده‌اند چون به منزله کوهی است که پادشاه در آراء و احکامش به او پناه می‌برد.

و کوتاه سخن اینکه، موسی (ع) از پروردگارش درخواست می‌کند که از خاندانش وزیری برایش قرار دهد، آنگاه آن را بیان نموده می‌گوید: منظورم از او هارون برادرم می‌باشد، و اگر درخواست وزیر کرد، بدین جهت بود که امر رسالت امری است کثیر الاطراف، و اطراف و جوانبش از هم دور، و او به تنهائی نمی‌تواند به همه جوانب دور از هم آن برسد، ناگزیر وزیری لازم دارد که در امر رسالت با او شرکت جسته، بعضی از جوانب آن را اداره کند، و بار او سبک شود، و در آنچه او می‌کند وزیرش مؤیدش باشد، این است معنای آیه بعدی که به منزله تفسیر وزیر قرار دادن است، و می‌فرماید"اشدد به ازری و اشرکه فی امری".

"و اشرکه فی امری" این شرکت دادن، غیر شرکت دادن مبلغین دین در اشاعه دین بعد از تمامیت دعوت به وسیله پیغمبر است، زیرا آن اشراک اختصاصی به هارون ندارد، پس مقصود از اشراک در آیه اشراکی است که مخصوص به هارون باشد، و آن این است که هارون در اصل دعوت دین، و از همان روز اول دعوت شریک موسی باشد، و چنین شرکتی تنها مخصوص به هارون است، به طوری که نه موسی می‌تواند غیر هارون کسی را نائب خود کند، و نه هارون، به خلاف شرکت به معنای اول، که وظیفه هر کسی است که به آن دعوت ایمان آورده و چیزی از معارف آن را دانا شده باشد، آری وظیفه عالم، تبلیغ جاهل، و وظیفه شاهد، تبلیغ غائب است، و چنین وظیفه‌ای را از خدا درخواست نمی‌کنند، چون این وظیفه نه اختصاص به موسی دارد، و نه به برادرش، وظیفه هر با ایمانی است که دیگران را ارشاد و تعلیم کند و احکام دین را برای دیگران بیان نماید، پس معلوم می‌شود معنای اشتراک هارون در امر او، این است که او مقداری از آنچه را که به وی وحی می‌شود، و چیزی از خصائصی که از ناحیه خدا به او می‌رسد (مانند وجوب اطاعت و حجیت گفتار) به عهده بگیرد و انجام دهد.

و اما اشراک در نبوت خاصه، به معنای گرفتن وحی خدا، چیزی نبوده که موسی از تنهایی در آن بترسد، و از خدا بخواهد

هارون را شریکش کند، بلکه ترس او از تنهایی در تبلیغ دین و اداره امور در نجات دادن بنی اسرائیل و سایر لوازم رسالت است، همچنانکه از خود موسی نقل فرموده که گفت"و اخی هرون هو افصح منی لسانا فارسله معی ردءا یصدقنی" (۳۴).

علاوه بر روایات صحیحی که از طرق شیعه و سنی وارد شده که رسول خدا (ص) عین همین دعا را در باره علی (ع) کرد، با اینکه علی (ع) پیغمبر نبود.

"کی نسبحک کثیرا و نذکرک کثیرا" از ظاهر سیاق که در بیان نتیجه شرکت هارون می‌گوید: "تا تو را بسیار تسبیح کنیم و ذکر گوییم"بر می‌آید که جمله مذکور بیان نتیجه شرکت دادن هارون و وزارت او برای وی است، چون می‌دانیم که تسبیح آن دو با هم و ذکرشان هیچ ارتباطی با مضامین دعاهای قبلی که شرح صدر و تیسیر امر و حل عقده زبان بود ندارد.

پس ذکر و تسبیحی که با وزارت هارون ارتباط داشته باشد ذکر و تسبیح علنی و در بین مردم است نه در خلوت و نه در دل، زیرا ذکر و تسبیح در خلوت و در قلب، هیچ ارتباطی با وزارت هارون ندارد، پس مراد این است که آن دو در بین مردم و مجامع عمومی و مجالس آنان، هر وقت که شرکت کنند، ذکر خدای را بگویند، یعنی مردم را به سوی ایمان به وی دعوت نموده، و نیز او را تسبیح گویند، یعنی خدای را از شرکاء منزه بدارند.

با این بیان، ذیل آیات با صدرش مرتبط می‌شود، گویا می‌گوید"امر رسالت بس خطیر است، و این طاغیه و درباریانش، و نیز امتش مغرور عزت و سلطنت خود شده‌اند، و شرک و وثنیت در دلهاشان ریشه دوانیده و یاد خدای را به کلی از دلهاشان برده، به علاوه، عزت فرعون و شوکت درباریانش چشم بنی اسرائیل را پر کرده، و دلهاشان را مدهوش ساخته، به کلی مرعوب سلطنت او شده‌اند، در نتیجه آنها نیز از این راه، خدای را فراموش کرده و تنها به یاد فرعونند، خلاصه یاد فرعون دیگر جایی خالی در دلهاشان برای یاد خدا باقی نگذاشته.

در نتیجه این امر یعنی امر رسالت و دعوت، در پیروزیش سخت محتاج به تنزیه تو از شرک و ذکرت به ربوبیت و الوهیت دارد، تا در اثر کثرت این دو، یاد تو در دلهاشان رخنه کرده، رفته رفته به خود آیند و ایمان آورند، و این ذکر و تسبیح بسیار، کاری نیست که از من به تنهایی بر آید، پس هارون را وزیرم کن، و مرا با او تایید نموده شریکش در کارهایم قرار ده، تا به اتفاق او بسیار تسبیحت گفته، بسیار ذکرت گوییم، بلکه به این وسیله امر دعوت موفقیتی به دست آورد، و سودی ببخشد.

با این بیان اولا وجه تعلق و ارتباط"کی نسبحک ... "به ما قبلش روشن می‌گردد.

و ثانیا وجه اینکه چرا کلمه"کثیرا"مکرر ذکر شد روشن می‌شود و آن، این است که از باب تکرار نیست، چون هر یک از ذکر و تسبیح جداگانه و برای خود باید بسیار باشد، و اگر می‌گفت "تو را بسیار ذکر و تسبیح گوییم"کثرت آن دو را مجموعا می‌رسانید، و حال آنکه مقصود کثرت مجموع نبود.

و ثالثا وجه مقدم داشتن تسبیح بر ذکر روشن می‌شود، چون مراد از تسبیح، تنزیه خدای تعالی از شریک و مبارزه با الوهیت آلهه، و ابطال ربوبیت آنها است، تا دعوت به ایمان به خدای یگانه که همان ذکر است در دلها جای خود را باز کند، پس تسبیح از قبیل دفع مانع است، که طبعا بر تاثیر مقتضی مقدم است، البته برای این خصوصیات وجوه بسیار طولانی دیگری ذکر کرده‌اند که نه فائده‌ای در آنها هست و نه در نقل آنها.

"انک کنت بنا بصیرا" این جمله به ظاهرش تعلیل است، نظیر حجت و دلیل بر جمله"کی نسبحک کثیرا ... "یعنی تو نسبت به ما، به من و برادرم بینا بوده‌ای، یعنی از روزی که ما را آفریدی، و خودت را به ما شناساندی می‌دانستی که ما به طور مداوم با تسبیح و ذکر خود بندگیت می‌کنیم، و در این بندگی ساعی و جدی هستیم، پس اگر او را وزیر من قرار دهی و مرا با او کمک کنی و شریک در امرم سازی امر دعوت من تکمیل شده بسیار تسبیح و ذکرت می‌گوییم، و بنا بر این مراد از اینکه

فرمود"بنا"خود موسی و برادرش خواهد بود، ممکن هم هست مراد از ضمیر مذکور خاندانش باشد، یعنی تو ای خدا به وضع ما اهل بیت بصیر بوده‌ای، و می‌دانی که ما اهل تسبیح و ذکریم، پس اگر هارون برادرم را که او نیز از اهل بیت من است وزیرم کنی تو را بسیار تسبیح گفته، بسیار ذکر می گوییم، و این وجه از وجه قبلیش بهتر است، زیرا علاوه بر معنایی که خود دارد، به معنای اهل هم که در جمله"و اجعل لی وزیرا من اهلی هرون اخی "است اشاره می کند (دقت فرمائید).

"قال قد اوتیت سؤلک یا موسی"

در این جمله همه دعاهای موسی (ع) اجابت شده، و جمله، جمله‌ای است انشایی، به همان بیانی که در جمله"و انا اخترتک فاستمع لما یوحی"گذشت.

"و لقد مننا علیک مرة اخری ... کی تقر عینها و لا تحزن".

در این آیات او را به منت دیگری که قبل از برگزیدنش به نبوت و رسالت و اجابت خواسته‌هایش بر او نهاده تذکر می‌دهد، و آن عبارت است از منت دوران ولادتش، که بعضی از کاهنان، به فرعون خبر داده بودند که فرزندی در بنی اسرائیل متولد می‌شود، که زوال ملک او به دست وی صورت می گیرد، ناگزیر فرعون فرمان داد تا هر فرزندی که در بنی اسرائیل متولد می‌شود به قتل برسانند، از آن به بعد، تمامی فرزندان ذکور بنی اسرائیل کشته می‌شدند، تا آنکه موسی (ع) به دنیا آمد، خدای عز و جل به مادرش وحی کرد که: مترس، او را شیر بده، هر وقت از عمال فرعون و جلادانش احساس خطر کردی فرزندت را در جعبه‌ای بگذار، و او را در رود نیل بینداز، که آب او را به ساحل نزدیک قصر فرعون می‌برد، و او به عنوان فرزند خود نگهداریش می کند، چون او اجاق کور است، به همین جهت او را نمی‌کشد، و خدا دوباره او را به تو باز می گرداند.

مادر موسی نیز چنین کرد، همین که آب نیل صندوق را به نزدیکی قصر فرعون برد، مادر موسی دختر خود را که همان خواهر موسی بود فرستاد تا از سرنوشت برادرش خبردار شود، دختر، پیرامون قصر گردش می کرد، دید چند نفر از قصر بیرون شدند از زن شیر دهی سراغ می گیرند، که موسی را شیر دهد، دختر، ایشان را به مادر خود راهنمایی کرد و ایشان را نزد مادر خود برد، مامورین او را برای شیر دادن موسی اجیر کردند، مادر موسی وقتی فرزند خود را در بر گرفت چشمش روشن گردید، و وعده خدا را صادق، و منت او را بر موسی عظیم یافت.

پس اینکه فرمود: "و لقد مننا علیک مرة اخری"امتنان به همان منتی است که در کودکی وی بر وی نهاد، و اگر در این جمله سیاق از تکلم وحده به تکلم با غیر تغییر یافت، برای این بود که در اینجا مقام، مقام اظهار عظمت است و از ظهور قدرت تامه الهی خبر می‌دهد، که چگونه سعی و کوشش فرعون طاغی را در خاموش کردن نور خدا بی‌اثر نمود، و چگونه مکر او را به خود او برگردانید، و دشمنش را در دامن خود او پرورش داد، به خلاف سیاق قبلی که موسی را ندا می کرد"یا موسی انی انا ربک ... "که در آن سیاق تکلم وحده مناسب‌تر بود.

و در جمله"اذ اوحینا الی امک ما یوحی"مراد از وحی، الهام است که نوعی احساس ناخودآگاه است، که یا در بیداری و یا در خواب دست می‌دهد، و کلمه وحی در کلام خدای تعالی منحصر در وحی نبوت نیست، چنانچه می‌بینیم آنچه را خدا به زنبور عسل الهام کرده وحی خوانده و فرموده"و اوحی ربک الی النحل" (۳۵).

و از سوی دیگر می‌دانیم که زنان از وحی نبوت بهره‌ای ندارند، یعنی هیچ وقت خدای تعالی یک زن را پیغمبر نکرده، چون فرموده"و ما ارسلنا من قبلک الا رجالا نوحی الیهم من اهل القری" (۳۶).

جمله"ان اقذفیه فی التابوت ... "همان مضمونی است که به مادر موسی وحی شد، و کلمه"أن"برای تفسیر آن است، بعضی (۳۷) گفته‌اند: این کلمه مصدریه، و متعلق به"اوحی"

است، که تقدیر کلام چنین شود"وحی کرد به انداختن او"بعضی (۳۸) دیگر کلمه را مصدریه گرفته و گفته‌اند جمله مدخول آن بدل از جمله"ما یوحی"است.

کلمه"تابوت"به معنای صندوق و شبه آن است، و کلمه"قذف"به معنای نهادن و سپس انداختن است، گویا قذف اول در آیه به معنای نهادن، و قذف دوم به معنای انداختن است، و معنا این است که او را در صندوق بگذار و به دریا بینداز، ممکن هم هست هر دو با هم به معنای دوم باشد، به این عنایت که بچه را در صندوق نهادن، و به دریا افکندن، او را طرح کردن، و نسبت به او بی‌اعتنایی نمودن است، کلمه"یم"به معنای دریا است، و بعضی (۳۹) گفته‌اند به معنای دریای گوارا است، و کلمه"ساحل"به معنای لب دریا، و کناره خشکی آن است، و صنع و صنیعه به معنای احسان است.

جمله"فلیلقه الیم دریا باید او را بیرون افکند"به صورت امر است، تا به تحقق وقوع آن اشاره کند، و مفادش این است که ما به دریا امر کرده‌ایم امری تکوینی، پس این قضیه حتما واقع خواهد شد، و همچنین جمله"یاخذه عدو لی ... "که جزائی است مترتب بر این امر.

معنای دو آیه این است که"زمانی که ما به مادرت وحی و الهام کردیم، به وحی و الهامی که ممکن است به یک زن بشود، و آن این است که طفل را بگذار (و یا بینداز) در یک صندوق، و پس از آن صندوق را به دریا (که همان نیل است) بینداز، که قضای رانده شده از درگاه ما این است که دریا او را به ساحل و کناره بیندازد، و آنگاه شخصی که دشمن من و دشمن او است او را بگیرد (آری فرعون با ادعای الوهیت، با خدا، و با کشتن اطفال با موسی دشمنی می‌کرد که او نیز طفلی بود) این آن الهامی بود که به مادرت کردیم".

"و القیت علیک محبة منی و لتصنع علی عینی" ظاهر سیاق این است که این قسمت از داستان تا جمله"و لا تحزن"فصل دوم و متمم فصل سابق است و مجموع این دو فصل بیان همان منتی است که جمله"و لقد مننا علیک مرة اخری"به آن اشاره می‌کرد. پس فصل اول، وحی به مادر موسی، و داستان در صندوق نهادن و به دریا انداختن آن و رسیدنش به دست فرعون که دشمن خدا و دشمن خود او بود را حکایت کرد، و فصل دوم محبوب شدن موسی در دل فرعون را نقل می‌کند، که ما این محبت را در دل او انداختیم تا از کشتن موسی صرفنظر نموده، دوباره موسی به مادرش برگردد و در دامن او قرار گیرد، و دیدگان او روشن شود و غمگین نگردد، و این سرنوشت را خدای تعالی به او وعده داده بود، همچنانکه در سوره قصص به آن وعده تصریح نموده، فرموده است"فرددناه الی امه کی تقر عینها و لا تحزن و لتعلم ان وعد الله حق" (۴۰).

و لازمه این معنا این است که جمله"و القیت علیک ... "، عطف باشد بر جمله "اوحینا الی امک "و معنای القای محبت بر او، این است که خداوند او را طوری قرار داده بود که هر کس او را می‌دید دوستش می‌داشت، و قلبش را به سوی موسی جذب می‌کرد، پس در کلام استعاره‌ای تخییلیه به کار رفته است، و اگر محبت را نکره آورد، و فرمود"محبتی بر تو افکندم"برای این بود که به عظمت و فخامت و عجیب بودن آن اشاره کند.

"و لام"در"و لتصنع علی عینی"لام غرض است، و جمله مذکور عطف بر اغراضی است که تقدیر گرفته شده، و تقدیر آن این است که"ما محبت را بر تو افکندیم برای اموری چنین و چنان، و برای اینکه فرعون زیر نظر من به تو احسان کند، زیرا من با تو و مراقب حال توام، و به خاطر آن مزید عنایت و شفقتی که به تو دارم از تو غافل نمی‌شوم"، و چه بسا گفته باشند مراد از جمله"و لتصنع علی عینی"احسان به او باشد، که به مادرش برگردانیده و تربیتش را در دامن مادر قرار داد.

هر چه باشد لسان آیه، لسان کمال عنایت و شفقت است، و مناسب با آن این است که سیاق را سیاق تکلم وحده کنند، و به همین جهت از سیاق سابق که تکلم با غیر"ما"بود به تکلم وحده (من) عدول فرمود.

"اذ تمشی اختک فتقول هل ادلکم علی من یکفله فرجعناک الی امک کی تقر عینها و لا- تحزن " ظرف"اذ" به طوری که سیاق می‌رساند متعلق است به جمله"و لتصنع"و معنایش این است که من محبتی از ناحیه خودم بر تو افکندم تا هر کس تو را می‌بیند برای این منظور دوست بدارد و نیز برای اینکه در مرئی و منظر من و در تحت مراقبتم به تو احسان شود، آن وقتی که خواهرت آمد و شد می‌کرد تا خبری از تو به دست آورد و بداند با تو چه معامله‌ای می‌کنند، دید کارکنان فرعون در جستجوی دایه‌ای هستند تا تو را شیر دهد، خواهرت خود را در معرض پاسخ قرار داده به ایشان می‌گوید و اگر فرمود"می‌گوید"و نفرمود"گفت"برای این بود که حال گذشته را حکایت کند آیا می‌خواهید شما را راهنمایی کنم به زنی که او را کفیل شود، هم شیر دهد و هم حضانت کند؟ بدین وسیله تو را به مادرت برگرداندیم تا خوشحال شود و اندوهناک نگردد.

در جمله"فرجعناک"به سیاق سابق که سیاق متکلم با غیر بود برگشت شده، نه اینکه التفاتی به کار رفته باشد.

"و قتلت نفسا فنجیناک من الغم ... "

این آیه اشاره به منت و یا منتهایی دیگر غیر آن دو منت سابق است، و این منت عبارت است از داستان قتل نفس موسی و رأی دادن درباریان قبط به کشتن او، و فرار او از مصر، و ازدواجش با دختر شعیب پیغمبر، و اقامتش در مدین به مدت ده سال به عنوان اجیر و چوپان گوسفندان شعیب.

و این داستان در سوره قصص مفصل آمده، پس جمله"و قتلت نفسا"اشاره به کشتن آن مرد قبطی است در مصر، و جمله"فنجیناک من الغم"اشاره به ترسی بود که به وی دست داد، ترسید درباریان فرعون او را بکشند، و خدای تعالی او را بیرون و به سرزمین مدین برد، همین که شعیب او را احضار کرد، و موسی داستان خود را برای او گفت، شعیب گفت: "لا تخف نجوت من القوم الظالمین " (۴۱).

"و فتناک فتونا" یعنی تو را آزمودیم، آزمودنی، راغب در مفردات می‌گوید کلمه "فتن"در اصل به معنای این است که طلا را در آتش کنند و خوبی و بدی جنس آن را معلوم سازند، و در داخل آتش شدن انسان نیز استعمال شده، از آن جمله قرآن کریم فرموده"یوم هم علی النار یفتنون روزی که در آتش در می‌آیند"و نیز فرموده"ذوقوا فتنتکم بچشید عذابتان را"و آنگاه گفته است: گاهی وسیله عذاب را هم فتنه می‌گویند، و کلمه فتنه را نیز در آن استعمال می‌کنند، مانند آیه"الا فی الفتنة سقطوا آگاه باش که در فتنه افتاده‌اند"و گاهی در آزمایش به کار می‌رود، مانند"و فتناک فتونا"آنگاه با کلمه فتنه معامله کلمه بلاء را کردند، که هر دو را هم در شدت و هم در رخائی که آدمی به آن می‌رسد استعمال نمودند ولی ظهور آن دو و استعمالشان در شدت بیشتر است، که در آیه"و نبلوکم بالشر و الخیر فتنة شما را به خیر و شر می‌آزماییم، آزمودنی"هر دو در هر دو معنا به کار رفته، این بود آن مقدار از کلام راغب که مورد حاجت ما بود (۴۲).

"فلبثت سنین فی اهل مدین" این ماندنش در اهل مدین متفرع بر فتنه و نتیجه آن است و در جمله"ثم جئت علی قدر یا موسی"احتمال دارد، و خیلی هم بعید نیست که از سیاق استفاده شود که مراد از قدر، مقدار باشد، و منظور از آن مقدار علم و عمل و تجربه‌ای باشد که از ابتلاءات وارده در نجاتش از غم، و خروجش از مصر و ماندنش در اهل مدین به دست آورده، (و معنا این باشد که آنگاه با مقداری علم و تجربه آمدی).

و بنا بر این مجموع جمله"و قتلت نفسا فنجیناک من الغم ... یا موسی"یک منت باشد، و آن این باشد که به چند بلاء پشت سر هم مبتلا شد، تا با مقداری از کمال که کسب کرده و به فعلیت رسانده بود به مصر بازگشت.

بعضی‌ها (۴۳) از این اشکال که چرا فتنه و بلاء را منت شمرده؟ چه بسا پاسخ گویند که: فتنه در اینجا به معنای خلوص و

خلاصی است، همانطور که طلا- به وسیله آتش خالص می‌شود، و چه بسا بگویند منت بودن آن به اعتبار ثوابی است که در برابر آن می‌دهند.

ولی این دو جواب وقتی درست است که جمله "فلبثت" جدای از ما قبلش باشد، و به همین جهت بعضی (۴۴) از مفسرین گفته‌اند: مراد از فتنه، آن رنج‌ها و محنت‌هایی است که موسی بعد از بیرون شدنش از مصر تا رسیدن به مدین تحمل نمود، چون از حرف "فا" ئی که بر سر جمله "فلبثت سنین فی اهل مدین" آمده بر می‌آید که "لبث" در اهل مدین بعد از فتنه بوده، و تاخر زمانی داشته.

لیکن این حرف صحیح نیست، برای اینکه حرف "فاء" بیشتر از تفریع را نمی‌رساند، و واجب نیست که همه جا مدخول فاء تفرع زمانی هم بر ما قبل داشته باشد.

بعضی (۴۵) دیگر گفته‌اند: "قدر" به معنای تقدیر است و مراد این است که تو سپس به تقدیر ما به مصر آمدی، آنگاه به کسانی که قدر را به معنای مقدار گرفته‌اند اعتراض کرده که معروف از قدر به این معنا قدر به سکون دال است، نه قدر به فتحه آن.

و لیکن به طوری که اهل لغت تصریح کرده‌اند قدر به سکون، و قدر به فتحه به یک معنا است، همچنانکه نعل به سکون و نعل به فتحه یک معنا می‌دهد، علاوه بر این قدر به معنای مقدار همانطور که قبلا گفتیم با سیاق سازگارتر، و یا تنها آن سازگار است، مفسرین دیگر برای اینکه قدر را به معنای مقدار بگیرند وجوهی بی‌پایه ذکر کرده‌اند که در نقل آنها هیچ فائده‌ای نیست.

آیه شریفه که منت خدا بر موسی را می‌شمرد با ندای موسی ختم شد، تا احترام بیشتری از او شده باشد.

"و اصطنعتک لنفسی"

کلمه "اصطناع" افتعال از "صنع" و به معنای احسان است به طوری که گفته‌اند وقتی گفته می‌شود "صنع فلانا فلانی را صنع کرد" معنایش این است که به او احسان نمود، و چون گفته شود "اصطنع فلانا" معنایش این می‌شود که احسان خود را در باره فلانی تحقق داد و تثبیت کرد و از قفال نقل شده که گفته: وقتی گفته می‌شود "فلانی فلان را اصطناع کرد" معنایش این است که آنقدر به وی احسان کرد که وی را به او نسبت می‌دهند، و می‌گویند: این صنیع فلانی است و این نمک‌پرورده او است، این بود کلام قفال (۴۶).

بنا به گفته وی برگشت معنای اصطناع موسی به این است که خدای تعالی او را برای خود اختصاص داد، و آن وقت موقعیت کلمه "لنفسی" کاملا روشن می‌شود، و اما بنا بر معنای اول، از نظر سیاق مناسب‌تر آن است که بگوییم "اصطناع" متضمن معنای اخلاص است، و به هر حال معنای آن این است که من تو را خالص برای خودم قرار دادم، و همه نعمتهایی که در اختیار تو است همه اینها از من و احسان من است، و در آن غیر من کسی شرکت ندارد، پس تو خالص برای منی، آن وقت مضمون آیه مورد بحث با آیه "و اذکر فی الکتاب موسی انه کان مخلصا" (۴۷). روشن می‌شود.

از اینجا معلوم می‌شود اینکه بعضی (۴۸) گفته‌اند: مراد از اصطناع، اختیار است، و معنای اختیار خدا موسی را برای خود این است که او را حجت میان خود و خلق خود قرار دهد، به طوری که کلام او و دعوتش کلام و دعوت وی باشد، و نیز گفتار بعضی (۴۹) دیگر که گفته‌اند:

مراد از کلمه "لنفسی" برای وحی و رسالت من است، و نیز گفتار دیگران که گفته‌اند:

یعنی "برای محبتم" هیچ یک درست نیست، چون به دون دلیل مقید کردن است.

و نیز روشن می‌شود که اصطناع و احسان نمودن خدا موسی را برای خود، یکی از منت‌های مذکور است، بلکه از بزرگترین نعمتهای او بوده است و ممکن هم هست جمله "و اصطنعتك لنفسی"، عطف تفسیری بر جمله"جئت علی قدر"باشد و اینکه فخر رازی بر این معنا اعتراض کرده که وسط واقع شدن نداء میان آن و منت‌های مذکور با اینکه اصطناع هم در سلك آن منت‌ها باشد سازگاری ندارد و به همین جهت بهتر است آن را تمهید و زمینه چینی برای فرستادن او و برادرش نزد فرعون دانست.

اعتراضش وارد نیست، برای اینکه حکمت وسط واقع شدن نداء منحصر در آنچه او گفته نیست، شاید وجه دیگر آن، احترام بیشتر موسی (ع) و لطف به وی و نزدیک کردنش به موقف انس باشد، تا زمینه فراهم شود برای التفات بار دوم، از تکلم مع الغیر به تکلم وحده، یعنی جمله "و اصطنعتك لنفسی".

"اذهب انت و اخوك بایاتی و لا تنیا فی ذکری"

در این جمله امر سابق تجدید می‌شود و در آن خطاب تنها متوجه موسی (ع) شده بود و می‌فرمود "اذهب الی فرعون انه طغی"ولی در این جمله برادرش را هم به وی ملحق کرده، چون خود موسی قبلا درخواست کرده بود که برادرش را در کار او شرکت دهد، به همین جهت در خطاب دوم او را هم مخاطب نمود.

دستورشان داد تا با آیات او نزد فرعون روند و در آن موقع دارای بیش از دو آیت نبود، و از همین که فرمود"با آیات من"خود وعده جمیلی است که به زودی در موقع لزوم با آیت‌های دیگری تاییدش خواهد کرد، و اما اینکه بگوییم مراد از آیات همان دو آیت است زیرا گاهی جمع بر تثنیه اطلاق می‌شود، و یا بگوییم هر یک از آن دو آیت منحل به چند آیت است، سخن قابل اعتمادی نیست.

"و لا تنیا فی ذکری" کلمه"تنیا"از"ونی"به معنای فتور و سستی است و مناسب‌تر به سیاق سابق این است که مراد از ذکر"دعوت به ایمان به خدای تعالی"، به تنهایی باشد، نه ذکر به معنای توجه به قلب یا زبان که بعضی (۵۰) گفته‌اند.

"اذهبا الی فرعون انه طغی فقولا له قولا لینا لعله یتذکر او یخشی".

در اینجا نیز برای بار دوم هر دو را مخاطب قرار داد و همچنین در نهی قبلی نیز آن دو را با هم خطاب کرد، در حالی که قبل از آن نهی و این امر، در جمله"اذهب انت و اخوك"که جنبه زمینه‌چینی برای آن دو خطاب داشت هر دو را مخاطب نکرد، بلکه یکی را مخاطب کرد و دیگری را ملحق به او نمود، و از اینجا می‌توان احتمال داد که آیه مورد بحث مشافهه و مخاطبه دیگری بوده که بعد از آن موقف میان خدا و آن دو یا با هم و یا جدای از هم واقع شده است و مؤید این احتمال این است که بعد از آن فرموده"قالا ربنا اننا نخاف ان یفرط علینا ... "چون هر دو با هم می‌گویند خدایا می‌ترسیم به ما ستم و تعدی کند و همچنین در چند جای بعد همه خطاب به هر دو است، معلوم می‌شود این خطابها در محلی دیگر بوده.

و مراد از اینکه فرمود"و قولا له قولا لینا"این است که در گفتگوی با فرعون از تندی و خشونت خودداری کنند، که همین خویشتن داری از تندی، واجب‌ترین آداب دعوت است.

در جمله"لعله یتذکر او یخشی"تذکر و یا خشیت فرعون آرزو شده، و این امید، قائم به مقام محاوره است نه به خدای تعالی که عالم به همه حوادث است که پیش خواهد آمد.

کلمه"تذکر"به معنای قبول یادآوری و التزام به مقتضیات حجت یاد آورنده و ایمان به آن است و کلمه خشیت به معنای مقدمه آن قبول و ایمان است، پس برگشت معنا به این می‌شود که "شاید او ایمان بیاورد و یا نزدیک به ایمان آوردن شود و حداقل بعضی از خواسته‌های شما را اجابت کند".

بعضی (۵۱) از کسانی که معتقدند ایمان فرعون در حین غرق شدن قبول است، به کلمه "لعل"در آیه مذکور بر مدعای خود استدلال کرده‌اند، به این بیان که امید و آرزو از ناحیه خدای تعالی واجب الوقوع است، همچنانکه به ابن عباس و قدمای مفسرین هم نسبت داده‌اند که هر چه را خدا در باره‌اش امیدوار شود آن خواهد شد، پس از آیه بر می‌آید که یکی از دو امر تذکر و خشیت واقع شد که هر یک واقع شود نجات را به دنبال دارد، (پس فرعون که به حکایت قرآن، در حین غرق شدن ایمان آورد اهل نجات است).

لیکن این حرف مردود و ممنوع است، و کلمه"عسی"و"لعل"در کلام خدای تعالی بر همان معنایی دلالت می‌کند که در کلام غیر خدا دلالت می‌کند، و آن معنا عبارت است از امیدواری، چیزی که هست امید در غیر خدا قائم به شخص جاهل است، ولی در خدای تعالی قائم به او نیست، چون او منزه از جهل است بلکه قائم به مقام است، یعنی کسی که در چنین مقامی قرار گیرد و جوانب کلام را زیر نظر داشته باشد، می‌فهمد که جا دارد چنین و چنان شود، به خلاف امیدواری در غیر خدا که هم ممکن است قائم به نفس امیدوار باشد و هم قائم به مقام تخاطب و گفت و شنود.

امام فخر رازی در تفسیر خود گفته است: سر اینکه چرا خدای تعالی موسی را نزد فرعون فرستاد، با اینکه می‌دانست او ایمان نمی‌آورد، به دست نیامده و در اینگونه اسرار غیر از تسلیم و ترک اعتراض چاره‌ای نیست (۵۲).

و این سخن از وی خیلی عجیب است برای اینکه اگر مقصود از سر فرستادن موسی وجه صحت امر به چیزی است با علم به اینکه در خارج تحقق نمی‌یابد و محال است تحقق یابد؟! جواب می گوییم: محال بودن وقوع چیزی در خارج یا وجوب وقوع آن، خود حالت آن چیز است به قیاس بر علت تامه آن، که عبارت است از علت فاعلی به ضمیمه سایر عوامل خارجی، (که اگر مجموع اینها که همان علت تامه است، موجود باشد آن چیز و آن فعل، واجب و ضروری الوجود می‌شود و اگر علت تامه‌اش نبود و یا تامه نبود، وجود آن ممتنع می گردد) و اما به قیاس، به علت فاعلیش به تنهائی نه واجب می‌شود و نه ممتنع، و امر خدای تعالی هم هیچ وقت متعلق به فعلی به قیاس به تمامی اجزاء علت تامه‌اش نمی‌شود، بلکه تنها متعلق به فعل به قیاس به علت فاعلیش می گردد، که یکی از اجزاء علت تامه فعل است و نسبت فعل و عدم آن به قیاس به آن تنها ممکن است، (نه واجب و نه ممتنع) و به عبارت دیگر نسبت فعل و عدم فعل به فاعل نسبت امکان دائمی است، چون فاعل علت ناقصه است، که نه وجود فعل را واجب می کند و نه عدم آن را، پس بنا بر این، ارسال رسول و دعوت فرعون به وسیله رسول، و امر فرعون به اطاعت وی همه صحیح است، زیرا اجابت فرعون و اطاعتش از رسول، نسبت به خود او اختیاری و ممکن است، (نه واجب و نه ممتنع) هر چند که نسبت به او که علت فاعلی است، به ضمیمه سایر عوامل مانعه از اجابت محال و ممتنع است، این جواب کسانی است که قائل به اختیارند و اما جبری مذهبان، که خود فخر رازی یکی از آنها است، این شبهه نزد آنها منحصر در تنها مساله مورد بحث نیست، بلکه در تمامی موارد تکالیف جریان دارد، چون ایشان قائل به عموم جبر هستند و در مورد بحث گفته‌اند: امر به موسی تکلیفی است صوری که نتیجه آن اتمام حجت و قطع معذرت است.

و اما اگر مراد از"سر ارسال رسول"با علم به ایمان نیاوردن فرعون پرسش از فائده این کار باشد چون خدای تعالی کار لغو نمی‌کند؟ در جواب می‌گوییم دعوت به دین حق هرگز و در هیچ موردی لغو نیست، برای اینکه در مردمی که آن را می‌پذیرند اثر گذاشته و ایشان را در سعادت تکمیل می‌کند و در مردمی که آن را نمی‌پذیرند نیز اثر گذاشته ایشان را در شقاوتشان تکمیل می‌کند، همچنانکه خدای تعالی فرمود: "و ننزل من القرآن ما هو شفاء و رحمة للمؤمنین و لا یزید الظالمین الا خسارا" (۵۳).

آری اگر تکمیل در طرف شقاوت لغو گردد، دیگر آزمایش در آن ناحیه معنایی نخواهد داشت، و حجت در آن تمام

نمی‌شود، و عـذر منقطع نمی گردد و اگر در یـک طرف حجـت تمـام نشـود، در طرف دیگر نیز تمـام نمی گردد، و این خـود روشن است (زیرا سعادت در جایی تحقق می‌یابد که شقاوت هم امکان داشته باشد).

"قالا ربنا اننا نخاف ان یفرط علینا او ان یطغی "

کلمه"فرط"به معنـای تقـدم است و در اینجـا مراد از آن به قرینه مقـابله‌اش بـا طغیـان، تعجیـل در عقـوبت است، به طـوری که نگـذارد دعوت تمام گردد و مهلت ندهد معجزات اظهار شود، و مراد از"طغیان"این است که در ظلم خود از حد تجاوز نموده و با تشدیـد عـذاب بنی اسـرائیل و جرأت بر ساحت مقدس ربوبی مقابله نموده و این بار کارهایی بکند که تاکنون نمی کرد، و اگر نسـبت خوف به موسـی (ع) و هارون داد اشـکالی نـدارد، چون در سابق در تفسـیر جمله"خذها و لا تخف "گفتیم که این خوف با مقام نبوت منافات ندارد.

بعضی (۵۴) بر این آیه اشکال کرده‌انـد به اینکه خدای تعالی در جای دیگر به موسـی وقتی درخواست شـرکت دادن برادر را کرد فرمود: "قال سـنشد عضدک باخیک و نجعل لکما سـلطانا فلا یصلون الیکما " (۵۵) و بـا اینکه در این آیه قبلا به او تامین داده بود، دیگر جا نداشت موسی و هارون اظهار ترس کنند؟.

بعضی (۵۶) از این اشـکال جواب داده‌انـد به اینکه ترس قبلی موسـی (ع) از جان خودش بود، به دلیل اینکه می گفت: "آنها از من خونی طلب دارند و می‌ترسم مرا بکشند" (۵۷)

ولی در آیه مورد بحث همانطور که گذشت ترسشان از باز ماندن امر دعوت است.

علاوه بر این ممکن است خوفی که در این آیه حکایت شـده همان ترس قبلی موسـی باشـد که در موقف مناجات اظهار کرده بود و ترس هـارون باشـد در هنگـامی که از مـاموریت خود آگـاه گشت، و با هم در این مورد جمع شـده باشـند، در سابق هم گـذشت که احتمـال دارد جمله"اذهبـا الی فرعون ... "، حکایت کلامی باشـد که هر دوی آن بزرگواران در مواقف متعـددی گفته‌اند.

"قال لا تخافا اننی معکما اسمع و اری"

یعنی از فرط و طغیان فرعون نترسـید که من با شـما حاضـرم، و آنچه بگوید می‌شـنوم و آنچه عمل کند می‌بینم و شـما را یاری می کنم و تنهاتـان نمی گـذارم، و در حقیقت این آیه تامینی است که با وعـده نصـرت به آن دو می‌دهـد، پس اینکه فرمود: "لا تخافا"تامین است و اینکه فرمود: "اننی معکما اسـمع و اری"تعلیل آن تامین است به اینکه با حضور و دیدن و شنیدن من دیگر جـایی برای ترس شـما نیست، و این خود دلیـل بر این است که جمله مـذکور کنایه است از مراقبت و نصـرت، و گر نه صـرف حاضـر بودن و دیدن و شنیدن، و صرف آگاهی داشتن به آنچه که رخ می‌دهد باعث نترسیدن موسی و هارون نمی‌شود، چون خدای تعالی همه چیز را می‌بیند و می‌شنود و از هر چیزی آگاهی دارد.

بعضی (۵۸) از علما با این آیه اسـتدلال کرده‌اند بر اینکه سـمع و بصـر در خدای تعالی دو صفتند زائد بر صفت علم، چون اگر آن دو نیز همان علم بوده باشـند، بایـد آوردن جمله"اسـمع و اری"بعد از جمله"اننی معکما"تکرار باشد و تکرار خلاف اصـل است.

و این استدلال موهون‌ترین استدلالی است که در این باره شده است، برای اینکه:

اولا: در سابق هم تذکر دادیم که مفاد جمله"اننی معکما"حضور و شهادت است و حضور و شهادت غیر از علم است.

و ثانیـا: مـا برهانهـای یقینی داریـم بر اینکـه صـفات ذاتی خـدای تعـالی کـه عبارتنـد از "حیـات "، "علـم"، "قـدرت"، "سـمع"و"بصـر"عین ذاتنـد و بعضـی عین بعض دیگرنـد، و دیگر بـا بودن یقین ممکن نیست ظهور لفظی ظنی مخـالف منعقد

گردد.
و ثالثا: برای اینکه مساله از مسائل اصول معارف دینی است و در اصول، جز به علم نمی‌توان اعتماد و رکون نمود و دلیلی که با امثال "اصل عدم تکرار است" تمام و تکمیل شود، از چنین مباحثی اجنبی است.
"فاتیاه فقولا انا رسولا ربک ... "
در این جمله امر و دستور به رفتن نزد فرعون تجدید شده، البته بعد از آنکه آن دو جناب را با وعده حفظ و نصرت تامین داده، چیزی که هست در این امر مجدد رسالت آن دو را کاملا بیان فرموده است، و آن این است که نزد وی روند، و او را به ایمان و رفع ید از عذاب بنی اسرائیل دعوت نموده، پیشنهاد کنند که بنی اسرائیل را رخصت دهد تا با آن دو جناب به هر جا خواستند بروند.
در این بیان و گفتگوی با فرعون هر جا که وجهه سخن دگرگون شده همان دستور قبلی به مقتضای تناسب مقام تکرار شده، مثلا بار اول فرمود: "نزد فرعون برو که او طغیان کرده است" بار دوم که بعد از درخواستهای موسی (ع) بود چنین تکرار کرد که: "تو و برادرت نزد فرعون شوید که او طغیان کرده است"، بار سوم که موسی اظهار خوف کرد و خدای تعالی تامینش داد، چنین تکرار فرمود: "نزد او شوید و بگویید ... "که در این نوبت تفصیل جزئیات وظائفی را که دارند بیان نمود.
پس در جمله "فاتیاه فقولا- انا رسولا ربک "مامور شده‌اند خود را به عنوان فرستاده پروردگار وی به وی معرفی کنند، و در جمله "و السلام علی من اتبع الهدی ... "مامور شده‌اند وی را به بقیه اجزای ایمان بخوانند.
و اما جمله "فارسل معنا بنی اسرائیل "تکلیفی است فرعی و متوجه شخص فرعون.
و در جمله "قد جئناک بایة من ربک "برای اثبات رسالتشان استناد به حجت نموده‌اند و اگر کلمه "آیت "را نکره آورد، خواست تا از عدد آیت سکوت کرده باشد و نیز به عظمت امر آن آیت، و وضوح دلالتش بر رسالت اشاره کرده باشد.
و جمله "و السلام علی من اتبع الهدی "به منزله تحیت خداحافظی است که در عین حال اشاره به این است که دیگر حرفی نداریم، رسالت ما همین است که گفتیم، و نیز خلاصه محتوای دعوت دینی را بیان می‌کند که دامنه سلامت تمامی افرادی را که هدایت و سعادت را پیروی می‌کنند شامل می‌شود و چنین افرادی در مسیر زندگی به هیچ مکروهی بر نمی‌خورند نه در دنیا و نه در عقبی.
جمله "انا قد اوحی الینا ان العذاب علی من کذب و تولی "در مقام تعلیل جمله قبل خودش است که حاصل هر دو چنین می‌شود: اینکه تنها بر پیروان هدایت سلام کردیم، برای این بود که خدای سبحان به ما وحی کرده بود که "عذاب "که ضد "سلام "است سرنوشت بدون استثناء کسانی است که آیات خدا و یا دعوت حق را که همان هدایت است تکذیب کنند و از آن روی‌گردان شوند.
و در سیاق دو آیه این معنا به خوبی به چشم می‌خورد که در عین اینکه رسالت آن دو را بیان نموده سلطنت فرعون و آنچه از زخارف که وی بدان می‌بالید و تظاهر به کبریاء می‌نمود به هیچ گرفته و خوار شمرده است، مثلا خدای سبحان به آن دو بزرگوار می‌فرماید:
"فاتیاه "و نمی‌فرماید: "اذهبا الیه "چون اگر این دو تعبیر را بخواهیم به فارسی ترجمه کنیم تقریبا ترجمه اولی "بروید پهلویش "و ترجمه دومی "بروید نزد وی "می‌شود و معلوم است که دومی در جایی به کار می‌رود که طرف دارای مقامی منیع باشد و شخص رسول خدمتش یا حضورش برود، به خلاف اولی که رسول می‌تواند چسبیده به او بنشیند و تماس نزدیکتری پیدا کند و اگر سلطنت پادشاه مصر و معبود قبطیان که دسترسی به دربارش کار بسیار دشواری بوده رعایت می‌شد، جا داشت

بفرماید"اذهبا الیه"ولی نفرمود.

دیگر اینکه فرمود: "فقولا"و نفرمود: "فقولا له به او بگویید"چون خواست او را داخل انسان حساب نکند و اعتنایی به شان وی ننماید و نیز فرمود: "انا رسولا ربک"و"بایهٔ من ربک"، و دو بار به گوشش نواختند که تو آنطور که ادعا می کردی"انا ربکم الاعلی" نیستی، بلکه بنده و مربوب ربی هستی.

و نیز فرمود: "و السلام علی من اتبع الهدی"و نفرمود: "سلام بر تو اگر هدایت را دنبال کنی"همچنانکه در جمله مقابلش نیز اعتنایی به وی نکرد و به طور کلی فرمود: "ان العذاب علی من کذب و تولی عذاب سرنوشت هر کسی است که تکذیب کند و اعراض نماید".

همه اینها را اگر به دقت در نظر بگیریم مناسب‌تر است با لحن جمله"لا- تخافا اننی معکما اسمع و اری"و نکته‌ای که از آن استفاده می‌شود، زیرا از آن کمال احاطه و عزت و قدرتی بر می‌آید که هیچ نیرویی تاب مقاومت در برابرش را ندارد، (آری در دعوت به عبودیت و ربوبیت چنین خدایی مناسب‌تر همان است که فرعونها بی‌مقدار و به هیچ گرفته شوند).

اما این تعبیرات در عین حال که بی‌مقداری و بی‌ارزشی فرعون را می‌رساند، اولا- هیچگونه خشونتی نداشته و از نرمی و ملایمت که قبل از این موسی را بدان امر می کرد بیرون نشده است، و ثانیا سخن حق را به گوش فرعون رسانیده، بدون اینکه تملق کرده و از سلطنت باطل فرعون و عزت دروغیش مرعوب شده باشد.

بحث روایتی

در تفسیر قمی در روایت ابی الجارود از امام باقر (ع) آمده که در ذیل جمله "آتیکم منها بقبس"می‌فرمود: "یعنی پاره‌ای آتش برایتان بیاورم تا گرم شوید"، "او اجد علی النار هدی یا بر سر آن آتش کسی را بیابم که راه را بما نشان دهد"چون موسی (ع) راه را گم کرده بود (۵۹).

و در کتاب فقیه آمده که شخصی از امام صادق (ع) پرسید: چرا موسی (ع) مامور کندن کفش خود شد که قرآن در باره‌اش می‌فرماید: "فاخلع نعلیک انک بالواد المقدس طوی"؟ فرمود: چون کفشهایش از پوست خر مرده بود (۶۰).

مؤلف: این روایت را تفسیر قمی نیز بدون ذکر سند و آن هم با ضمیر (یعنی از آن حضرت) آورده (۶۱) و در الدر المنثور هم از عبد الرزاق و فارابی و عبد بن حمید و ابن ابی حاتم از علی (ع) همین معنا آمده ولی در روایتی دیگر رد شده است، سیاق آیه هم می‌رساند که کندن کفش صرفا به منظور احترام مکان بوده (۶۲).

و در مجمع البیان در ذیل جمله"اقم الصلوهٔ لذکری"گفته است: بعضی گفته‌اند معنایش این است که هر وقت به یادت آمد که نمازی به گردنت هست چه در وقت و چه در خارج وقت، آن را به جای آر، و این قول از بیشتر مفسرین نقل شده و از امام ابی جعفر (ع) هم نقل شده و روایت انس از رسول خدا (ص) که فرمود: "هر که نماز را فراموش کرد هر وقت یادش آمد بخواند، دیگر کفاره‌ای به گردنش نیست"آن را تایید می کند، و این روایت را مسلم در صحیح خود آورده است (۶۳).

مؤلف: این حدیث به طرق دیگری از اهل سنت با سند و بی سند از رسول خدا (ص) نقل شده (۶۴)، و از طرق شیعه از امام باقر و صادق (ع) آمده است (۶۵).

و در مجمع البیان در ذیل جمله"اکاد اخفیها"از ابن عباس نقل کرده که جمله را به صورت: "اکاد اخفیها عن نفسی"قرائت کرده و در قرائت ابی نیز به همین صورت آمده و از امام صادق (ع) نیز روایت شده (که بنا بر آن معنا چنین می‌شود: نزدیک

است که وقت قیامت را از خودم هم پنهان بدارم) (۶۶).

و در الدر المنثور است که ابن مردویه و خطیب و ابن عساکر، از اسماء بنت عمیس روایت آورده‌اند که گفت: رسول خدا (ص) را دیدم که در مقابل کوه ثبیر ایستاده بود و می‌فرمود: "ای کوه ثبیر روشن باش، ای کوه ثبیر روشن باش، بار الها از تو آن می‌خواهم که برادرم موسی خواست و آن این است که: سینه‌ام را گشاده کنی، و کارم را آسان سازی و گره از زبانم باز کنی، تا سخنانم را بفهمند، و از اهل‌بیتم برادرم علی را وزیرم سازی، و پشتم را به وسیله او محکم کنی و او را در کار من شریک سازی، تا تو را بسیار تسبیح کنیم، و بسیار ذکر گوییم، که تو به ما بصیر هستی" (۶۷).

مؤلف: قریب به این معنا از سلفی از امام باقر (ع) و همچنین در مجمع البیان از ابن عباس از ابوذر از رسول خدا (ص) روایت شده (۶۸).

و در روح المعانی بعد از نقل این حدیث چنین گفته: "این معنا پوشیده نماند که ما ناچاریم کلمه "امر" را که در این حدیث است حمل بر ارشاد و دعوت به حق کنیم، و نمی‌توانیم آن را عبارت از نبوت بدانیم، و نیز نمی‌شود با آن بر خلافت بلا فصل علی کرم الله وجهه استدلال کنیم" (۶۹).

و نظیر این حدیث در آنچه گفتیم کلام دیگر رسول خدا (ص) است، که هنگام جانشین کردن علی در مدینه و بر اهل‌بیتش در داستان غزوه تبوک به علی فرمود "آیا راضی نیستی که تو نسبت به من به منزله هارون نسبت به موسی باشی؟ تنها فرق میان من و تو و موسی و هارون این است که بعد از من پیغمبری نخواهد بود" که با آن نیز نمی‌شود استدلال بر آن مدعا کرد (۷۰).

مؤلف: اما استدلال به حدیث بالا ـ و یا حدیث منزلت بر خلافت بلا فصل علی (ع) بحثی است که از غرض این کتاب خارج است، تنها در اینجا از مراد آن جناب به جمله "و او را در کارم شریک فرما" که مطابق دعای موسی (ع) است گفتگو می‌کنیم و می‌گوییم جمله مذکور در دعای رسول خدا (ص) درست مطابق دعایی است که کتاب عزیز خدا آن را از موسی (ع) در حق هارون حکایت کرده است، پس باید دید رسول خدا (ص) از آیه شریفه چه فهمیده که آن را از خداوند در باره علی (ع) درخواست کرده است؟.

و با در نظر گرفتن اینکه حدیث مذکور حدیثی است صحیح، و مؤید به حدیث متواتر منزلت، که مرحوم بحرانی در "غایهٔ المرام" آن را به صد طریق از طرق اهل سنت و هفتاد طریق از طرق شیعه نقل کرده (۷۱)، چنین می‌فهمیم که مراد از آن جناب از شرکت دادن خدا علی را در امر وی به طور قطع نبوت نبوده، چون حدیث منزلت صریحا نبوت را استثناء کرده بود، و از همین جا این معنا را هم می‌فهمیم که مراد موسی (ع) از امر نیز امر نبوت نبوده، زیرا اگر شامل نبوت هم می‌بود دیگر دعای: "اشرکه فی امری" از رسول خدا (ص) بدون معنا خواهد بود.

و نیز مراد از آن امر آنطور که روح المعانی (۷۲) پنداشته، مطلق ارشاد و دعوت به سوی حق نیست، برای اینکه مساله ارشاد و دعوت به سوی حق اختصاص به علی (ع) ندارد، تکلیفی است که تمامی امت در آن شرکت دارند، آیات قرآن و روایات همه قائم به آنند مانند آیه "قل هذه سبیلی ادعوا الی الله علی بصیرهٔ انا و من اتبعنی" (۷۳) و نیز مانند روایتی که عامه و خاصه نقل کرده‌اند که رسول خدا (ص) فرمود: "حاضرین به غائبین برسانند"

و وقتی دعوت به حق امری است مشترک میان همه افراد امت، دیگر معنا ندارد که رسول خدا (ص) درخواست کند خصوص علی را در اینکار شریک وی سازد.

علاوه بر آیه و روایت بالا در خود کلام رسول خدا (ص) که کلمه امر به یای تکلم اضافه شده و فرموده: "امری امر من" یک

نحوه اختصاص را می‌رساند و می‌فهماند که درخواست کرده که علی (ع) را در امری که مخصوص به خود آن جناب بوده شریک سازد و چنین امری با مطلق ارشاد و دعوت به حق که همه مردم در آن مشترکند منطبق نیست، همچنانکه نظیر این بیان در تفسیر آیه‌ای که کلام موسی بود و قرآن از او حکایت می کرد گذشت.

آری تبلیغ ابتدایی که همان تبلیغ وحی برای اولین بار باشد امری است که نه نبوت است تا آیه و روایت دلیل بر نبوت هارون و علی (ع) باشد، و نه ارشاد و دعوت است تا همه مردم در آن مشترک باشند، بلکه امری است که در عین اینکه نبوت مختص به نبی نیست نبی نمی‌تواند از پیش خود هر کسی را در آن نائب خود کند بلکه باید از خدا دستور بگیرد که چه کسی را در آن نائب قرار دهد و شریک خویش کند.

در کلام موسی هم شاهدی بر این معنا هست، و آن این است که می گوید: "و اخی هرون هو افصح منی لسانا فارسله معی ردءا یصدقنی"، چون می‌دانیم مقصودش از اینکه گفت: "مرا تصدیق کند "این نیست که هارون نزد فرعون رود و بگوید برادرم موسی راست می گوید، بلکه مراد این است که در آنجا آنچه از کلام موسی مبهم است توضیح دهد، و آنچه مجمل است تفصیل گوید، و از طرف او پاره‌ای از آنچه به برادر وحی شده و باید ابلاغ شود برساند.

پس این نوع از تبلیغ و آثاری که از نبوت در پی دارد، مانند وجوب اطاعت و امثال آن، امری است که در عین اینکه از مختصات نبوت است، نیابت بردار هم هست، و اگر کسی در آن شریک نبی شود، شریک در امر نبی شده است، پس همین معنا مراد از کلمه "امری "در دعای رسول خدا (ص) است همچنانکه همین معنا مقصود در دعای موسی است.

در جلد نهم این کتاب در تفسیر اول سوره برائت، در داستان فرستادن رسول خدا (ص) علی را برای خواندن آیات اول سوره بر اهل مکه و عزل ابو بکر از این ماموریت، مطالبی مربوط به بحث ما گذشت، که در آنجا گفتیم اگر رسول خدا (ص) ابو بکر را عزل کرد، به استناد وحیی بود که به آن حضرت شد مبنی بر اینکه: این ماموریت را انجام ندهد مگر خودت و یا مردی از خودت.

و در تفسیر قمی آمده که گفت: پدرم از حسن بن محبوب، از علاء بن رزین، از محمد بن مسلم، از امام ابی جعفر (ع) روایت کرد که فرمود: وقتی مادر موسی حامله شد، هیچ کس از حاملگی او خبردار نگردید، تا روزی که فرزندش را زایید، فرعون به هر یک از زنان بنی اسرائیل زنی از قبطیان را موکل کرده بود که مراقبشان باشند و این سانسور را وقتی پدید آورد که از بنی اسرائیل شنید می گویند به زودی مردی در ما متولد می‌شود به نام موسی بن عمران که هلاکت فرعون و اصحابش به دست او خواهد بود، فرعون وقتی این را شنید گفت:

من هم تمام اطفال ذکور ایشان را می کشم تا آن منجی که در انتظارش هستند پدید نیاید، آنگاه میان مردان و زنان جدایی انداخت و مردان را زندانی کرد.

همینکه مادر موسی، موسی را آورد و دید که فرزندش پسر است، ناراحت شد و گریه کرد و گفت: "همین الساعه او را می کشند"، ولی خدای تعالی مهر و عطوفتی در آن زن قبطی که موکل بر وی بود ایجاد نمود و از روی دلسوزی پرسید چرا رنگت پرید؟ گفت:

می‌ترسم بچه‌ام را بکشند، گفت: نه، نترس و موسی (ع) چنان بود که هیچ کس او را نمی‌دید مگر آنکه دوستدارش می‌شد، همچنانکه خدای تعالی فرمود: "و القیت علیك محبۀ منی "به همین جهت آن زن قبطی دوستدار وی شد (۷۴).

و در کتاب علل به سند خود از ابن ابی عمیر روایت کرده که گفت: به موسی بن جعفر (ع) عرض کردم: از معنای آیه "اذهبا الی فرعون انه طغی و قولا ـ له قولا لینا لعله یتذکر او یخشی "برایم بفرما، فرمود: اما جمله "فقولا له قولا لینا "معنایش این است

که او را به اسم صریح نخوانید، بلکه به کنیه بخوانید و بگویید"یا ابا مصعب"چون کنیه فرعون ابو مصعب و نامش ولید بن مصعب بود، و اما جمله"لعله یتذکر او یخشی"را برای این فرمود تا موسی به رفتن حریص‌تر شود، و گر نه خدای تعالی می‌دانست که فرعون نه متذکر می‌شود و نه می‌ترسد، مگر وقتی که عذاب را ببیند، همچنانکه خود خدای تعالی فرمود: "حتی اذا ادرکه الغرق قال آمنت انه لا اله الا الذی آمنت به بنو اسرائیل و انا من المسلمین آنگاه که دچار غرق شد، گفت: ایمان آوردم که معبودی نیست جز همان خدایی که بنی اسرائیل به وی ایمان آوردند، حالا دیگر تسلیمم"و خدای تعالی هم ایمانش را قبول نکرد، و فرمود:

"الان و قد عصیت قبل و کنت من المفسدین حالا؟ بعد از آن عصیانها که قبل از این کردی و از مفسدین بودی؟ " (۷۵).

مؤلف: صدر این حدیث را الدر المنثور از ابن ابی حاتم از علی (ع) روایت کرده (۷۶)، و اگر"قول لین"را به"کنیه"تفسیر کرده، از باب این است که کنیه یکی از مصادیق قول لین است نه اینکه منحصر در آن باشد.

ذیل حدیث را کافی هم به سند خود از عدی بن حاتم از علی (ع) نقل کرده، و در آن آنچه ما قبلا در باره"لعل"گفتیم تایید شده که این کلمه در باره خدای تعالی نیز به همان معنای خودش یعنی امیدواری استعمال شده است (۷۷).

پی‌نوشتها

۱) هیچ بشری را خداوند طرف صحبت و کلام خود قرار نمی‌دهد، مگر یا از وحی، یا از پشت پرده، یا با فرستادن رسولی پس وحی می‌شود به او به اذن خداوند آنچه بخواهد.سوره شوری، آیه.۵۱

۲) او را از ناحیه طور ایمن ندا کردیم، و آهسته نزدیکش کردیم.سوره مریم، آیه.۵۲

۳) از ساحل راست وادی در آن سرزمین بلند و پر برکت از میان یک درخت.سوره قصص، آیه.۳۰

۴) در کتاب، موسی را یاد آور که او مخلص و رسولی نبی بود.سوره مریم، آیه.۵۱

۵) مجمع البیان، ج ۷، ص.۵

۶ و ۷ و ۸ و ۹) روح المعانی، ج ۱۶، ص ۱۷۲ و.۱۷۳

۱۰) نماز بخوان هنگام ظهر.سوره اسری، آیه.۷۸

۱۱ و ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ و ۱۵) تفسیر فخر رازی، ج ۲۲، ص ۱۹ الی.۲۱

۱۶ و ۱۷ و ۱۸ و ۱۹ و ۲۰) تفسیر فخر رازی، ج ۲۲، ص ۱۹ الی.۲۱

۲۱) و جز به طور ناگهانی به سراغ شما نمی‌آید.سوره اعراف، آیه.۱۸۷

۲۲) تفسیر فخر رازی، ج ۲۲، ص.۲۰

۲۳) این پروردگار من است، چون این (از آن دو) بزرگتر است.سوره انعام، آیه.۷۸

۲۴) کوبنده چه کوبنده عظیمی است.و تو نمی‌دانی که کوبنده چیست؟ روزی است که مردم چون ملخ فراری، روی هم می‌ریزند، سوره قارعه، آیات ۱.۴

۲۵) قیامت آن روز حق و حقیقت است که حقوق خلق و خلایق امور در آن به ظهور می‌رسد.دانی چه روز هولناک سختی است؟ چگونه سختی و عظمت آن روز را درک توانی کرد؟ سوره حاقه، آیات ۱.۳

۲۶) سوره قصص، آیه.۳۱

۲۷) ناگهان عصای خود را افکند و اژده‌های آشکاری شد.سوره اعراف، آیه ۱۰۷ و سوره شعراء، آیه.۳۲
۲۸) و چون آن را دید که حرکت می‌کند گویی مار است آنچنان فرار کرد که دیگر پشت سر خود را ننگریست، گفتیم ای موسی بیا و نترس.سوره قصص، آیه.۳۱
۲۹) آنانکه رسالتهای خدای را می‌رسانند و از او خشیت دارند، و از احدی خشیت ندارند مگر خدا.سوره احزاب، آیه.۳۹
۳۰) دستت را داخل گریبانت کن.سوره نمل، آیه.۱۲
۳۱) تفسیر فخر رازی، ج ۲۲، ص.۳۰
۳۲) این دو برهان است از پروردگارت به سوی فرعون و رجال دربارش.سوره قصص، آیه.۳۲
۳۳) تفسیر روح المعانی، ج ۱۶، ص.۱۸۴
۳۴) برادرم هارون زبانش از من فصیح‌تر است، او را با من بفرست، تا مرا تصدیق کند.سوره قصص، آیه.۳۴
۳۵) سوره نحل، آیه.۶۸
۳۶) قبل از تو هیچ رسولی نفرستادیم، مگر مردانی از اهل هر دیاری که به سویشان وحی می‌کردیم.سوره یوسف، آیه.۱۰۹
۳۷) تفسیر فخر رازی، ج ۲۲، ص.۵۲
۳۸ و ۳۹) روح المعانی، ج ۱۶، ص.۱۸۸
۴۰) ما او را به مادرش برگرداندیم تا چشمش روشن شود و غمگین نگردد و تا بداند که وعده خدا حق است.سوره قصص، آیه.۱۳
۴۱) مترس که از مردم ستمکار رهایی یافتی.سوره قصص، آیه.۲۵
۴۲) مفردات راغب ماده"فتن".
۴۳) روح المعانی، ج ۱۶، ص.۱۹۲
۴۴) مجمع البیان، ج ۷، ص.۱۱
۴۵ و ۴۶) روح المعانی، ج ۱۶، ص.۱۹۳
۴۷) بیاد آر در کتاب، موسی را که مخلصی بود.سوره مریم آیه.۵۱
۴۸ و ۴۹) مجمع البیان، ج ۷ ص.۱۱
۵۰) منهج الصادقین، ج ۵، ص.۴۸۸
۵۱) مجموعهٔ من التفاسیر، ج ۴، ص.۱۹۸
۵۲) تفسیر فخر رازی، ج ۲۲، ص.۵۹
۵۳) ما از قرآن چیزهایی نازل می‌کنیم که برای مؤمنین شفاء و رحمت است، و ظالمان را جز بر خسارتشان نمی‌افزاید.سوره اسری، آیه.۸۲
۵۴) تفسیر فخر رازی، ج ۲۲ ص.۶۱
۵۵) بزودی بازویت را به وسیله برادرت قوی می‌کنیم و برای شما نیرویی قرار می‌دهیم که آنان نتوانند به شما کاری کنند.سوره قصص، آیه.۳۵
۵۶) مجمع البیان، ج ۷، ص.۱۳
۵۷) سوره قصص، آیه.۳۴

۵۸) تفسیر فخر رازی، ج ۲۲، ص.۶۱

۵۹) تفسیر قمی، ج ۲، ص.۶۰

۶۰) الفقیه، ج ۱، ص ۱۶۰، ح.۲

۶۱) تفسیر قمی، ج ۲، ص.۶۰

۶۲) الدر المنثور، ج ۴، ص.۲۹۲

۶۳) مجمع البیان، ج ۷، ص.۶

۶۴) روح المعانی، ج ۱۶، ص.۱۷۱

۶۵) فروع کافی، ج ۳، ص ۲۹۳، ح ۴ و.۵

۶۶) مجمع البیان، ج ۷، ص.۶

۶۷) الدر المنثور، ج ۴، ص.۲۹۵

۶۸) مجمع البیان، ج ۶، ص.۱۸۵

۶۹) روح المعانی، ج ۱۶، ص.۱۸

۷۰) بحار الانوار، ج ۲۱، ص.۲۰۸

۷۱) غایة المرام.

۷۲) روح المعانی، ج ۱۶، ص.۱۵۸

۷۳) بگو این راه من است که من و پیروانم با بصیرت کامل همه مردم را به سوی خدا دعوت می‌کنیم.سوره یوسف، آیه.۱۰۸

۷۴) تفسیر قمی، ج ۲، ص.۱۳۵

۷۵) علل الشرایع، ج ۱، ص.۶۷

۷۶) الدر المنثور، ج ۴، ص.۳۰۱

۷۷) کافی، ج ۷، ص ۴۶۰ ح.۱

کتاب: ترجمه المیزان، ج ۱۴، ص ۱۸۶

نویسنده: علامه طباطبایی

داستان حضرت موسی (ع) و قوم یهود در قرآن (۲)

داستان حضرت موسی (ع) و قوم یهود در قرآن (تفسیر سوره طه (۲))

قال فمن ربکما یموسی (۴۹) قال ربنا الذی أعطی کل شیء خلقه ثم هدی (۵۰) قال فما بال القرون الأولی (۵۱) قال علمها عند ربی فی کتب لا یضل ربی و لا ینسی (۵۲) الذی جعل لکم الأرض مهدا و سلک لکم فیها سبلا و أنزل من السماء ماء فأخرجنا به أزوجا من نبات شتی (۵۳) کلوا و ارعوا أنعمکم إن فی ذلک لایت لأولی النهی (۵۴) منها خلقنکم و فیها نعیدکم و منها نخرجکم تارة أخری (۵۵) و لقد أرینه ءایتنا کلها فکذب و أبی (۵۶) قال أ جئتنا لتخرجنا من أرضنا بسحرک یموسی (۵۷) فلنأتینک بسحر مثله فاجعل بیننا و بینک موعدا لا نخلفه نحن و لا أنت مکانا سوی (۵۸) قال موعدکم یوم الزینة و أن یحشر الناس ضحی (۵۹) فتولی فرعون فجمع کیده ثم أتی (۶۰) قال لهم موسی ویلکم لا تفتروا علی الله کذبا فیسحتکم بعذاب و قد

خاب من افترى (۶۱) فتنزعوا أمرهم بينهم و أسروا النجوى (۶۲) قالوا إن هذن لسحرن يريدان أن يخرجاكم من أرضكم بسحرهما و يذهبا بطريقتكم المثلى (۶۳) فأجمعوا كيدكم ثم ائتوا صفا و قد أفلح اليوم من استعلى (۶۴) قالوا يموسى إما أن تلقى و إما أن نكون أول من ألقى (۶۵) قال بل ألقوا فإذا حبالهم و عصيهم يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى (۶۶) فأوجس فى نفسه خيفة موسى (۶۷) قلنا لا تخف إنك أنت الأعلى (۶۸) و ألق ما فى يمينك تلقف ما صنعوا إنما صنعوا كيد سحر و لا يفلح الساحر حيث أتى (۶۹) فألقى السحرة سجدا قالوا ءامنا برب هرون و موسى (۷۰) قال ءامنتم له قبل أن ءاذن لكم إنه لكبيركم الذى علمكم السحر فلأقطعن أيديكم و أرجلكم من خلف و لأصلبنكم فى جذوع النخل و لتعلمن أينا أشد عذابا و أبقى (۷۱) قالوا لن نؤثرك على ما جاءنا من البينت و الذى فطرنا فاقض ما أنت قاض إنما تقضى هذه الحيوة الدنيا (۷۲) إنا ءامنا بربنا ليغفر لنا خطينا و ما أكرهتنا عليه من السحر و الله خير و أبقى (۷۳) إنه من يأت ربه مجرما فإن له جهنم لا يموت فيها و لا يحيى (۷۴) و من يأته مؤمنا قد عمل الصلحت فأولئك لهم الدرجت العلى (۷۵) جنت عدن تجرى من تحتها الأنهر خلدين فيها و ذلك جزاء من تزكى (۷۶) و لقد أوحينا إلى موسى أن أسر بعبادى فاضرب لهم طريقا فى البحر يبسا لا تخف دركا و لا تخشى (۷۷) فأتبعهم فرعون بجنوده فغشيهم من اليم ما غشيهم (۷۸) و أضل فرعون قومه و ما هدى (۷۹)

ترجمه آيات

(فرعون) گفت: ای موسی؟ پروردگار شما کیست؟ (۴۹).

گفت: پروردگار ما همان است که خلقت هر چیزی را به آن داد و سپس هدایتش کرد (۵۰).

گفت: پس حال نسلهای گذشته چیست؟ (۵۱).

گفت: علم آن نزد پروردگار من در کتابی است که پروردگارم نه خطا می‌کند و نه فراموش (۵۲).

همان که زمین را برای شما گهواره‌ای کرد و برایتان در آن راهها کشید و از آسمان آبی فرود آورد و با آن انواع مختلف گیاه پدید آوردیم (۵۳).

بخورید و حیوانات خود را بچرانید که در آن برای اهل خرد، عبرتها است (۵۴).

ما شما را از زمین آفریدیم و بدان بازتان می‌گردانیم و بار دیگر از آن بیرونتان می‌کشیم (۵۵).

ما همه آیات خویش را به فرعون نشان دادیم ولی او تکذیب کرد و سر باز زد (۵۶).

گفت: ای موسی آیا سوی ما آمده‌ای تا با جادوی خویش از سرزمینمان بیرونمان کنی؟! (۵۷).

ما نیز جادویی مانند آن برای تو خواهیم آورد، میان ما و خودت در مکانی معین وعده‌گاهی بگذار که از آن تخلف نکنیم (۵۸).

گفت: وعده‌گاه شما روز عید باشد که (مشروط بر اینکه) مردم نیمروز مجتمع شوند (۵۹).

فرعون رفت و نیرنگ خویش را فراهم کرد و باز آمد (۶۰).

موسی به آنها گفت: وای بر شما به خدا دروغ مبندید که شما را به عذابی هلاک کند و هر که دروغ سازد نومید شود (۶۱).

آنها میان خودشان در کارشان مناقشه کردند و رازها آهسته گفتند (۶۲).

گفتند: اینان دو جادوگرند که می‌خواهند با جادوی خویش شما را از سرزمینتان بیرون کنند و آئین خوب شما را از میان ببرند (۶۳).

پس نیرنگتان را فراهم کنید، آنگاه صف بسته بیایید که در آن روز هر که برتر شود رستگار می گردد (۶۴).
گفتند: ای موسی آیا تو می‌افکنی یا ما اول کس باشیم که بیفکنیم؟ (۶۵).
گفت: شما بیفکنید و آن وقت در اثر جادوی آنان به نظر او رسید که ریسمان‌ها و عصاهایشان راه می‌روند (۶۶).
و موسی در ضمیر خود به ترس افتاد (۶۷).
گفتیم مترس که تو خود برتری (۶۸).
آنچه به دست راست داری بیفکن تا آنچه را ساخته‌اند ببلعد، فقط نیرنگ جادویی است که ساخته‌اند و جادوگر هر جا باشد رستگار نمی‌شود (۶۹).
جادوگران سجده کنان خاکسار شدند، و گفتند: به خدای هارون و موسی ایمان آوردیم (۷۰).
(فرعون) گفت: چرا پیش از آنکه اجازه‌تان دهیم به او ایمان آوردید.پس وی بزرگ شما است که جادو تعلیمتان داده پس به یقین دست‌ها و پاهایتان را به عکس یکدیگر می‌برم و بر تنه‌های نخل آویزانتان می کنم تا بدانید عذاب کدام یک از ما سخت‌تر و پایدارتر است (۷۱).
گفتند: هرگز تو را بر این معجزه‌ها که سوی ما آمده ترجیح نمی‌دهیم، هر چه می کنی بکن فقط به زندگی این دنیای ما لطمه می‌زنی (۷۲).
ما به پروردگارمان ایمان آورده‌ایم که گناهانمان را با این جادوگری که با زور بدان وادارمان کردی بیامرزد که خدا بهتر و پاینده‌تر است (۷۳).
و هر که گنه کار به پیشگاه پروردگار خویش رود جهنمی می‌شود که در آنجا نه می‌میرد و نه زندگی دارد (۷۴).
هر که مؤمن به پیشگاه او رود و کار شایسته کرده باشد آنان مرتبت‌های بلند دارند (۷۵).
بهشت‌های جاوید که در آن جویها روان است و جاودانه در آنند، این پاداش کسی است که پاک خوئی کرده باشد (۷۶).
و به موسی وحی کردیم: بندگان مرا شبانه حرکت ده و بیرون ببر و برای آن در دریا راهی خشک بجوی و از گرفتن (دشمنان) نه بیم کن و نه بترس (۷۷).
فرعون با سپاهیانش از پی ایشان شدند، و از فرو گرفتن دریا به فرعونیان همان رسید که رسید (۷۸).
فرعون قوم خویش را گمراه کرد و هدایت نکرد (۷۹).

بیان آیات

این آیات فصل دیگری از داستان موسی (ع) است، که در آن رفتن موسی و هارون نزد فرعون و تبلیغ رسالتشان مبنی بر نجات بنی اسرائیل را بیان می کند، البته جزئیات جریان را هم خاطر نشان کرده، از آن جمله مساله معجزه آوردن و مقابله با ساحران و ظهور و غلبه حق بر سحر ساحران و ایمان آوردن ساحران و اشاره‌ای اجمالی به بیرون بردن بنی اسرائیل و شکافته شدن آب دریا و تعقیب کردن فرعون و لشگریانش او (موسی) و بنی اسرائیل را سر انجام غرق شدن فرعون، می‌باشد.
"قال فمن ربکما یا موسی"
این جمله حکایت گفتگوی فرعون و موسی است که حکایت می کند فرعون به آن دو گفت: پروردگار شما کیست؟ ولی کلام موسی را که به فرعون چه بوده حکایت نکرده، چون احتیاجی به حکایت آن نبوده، زیرا از آیات قبل که خدای تعالی

آن دو بزرگوار را مامور کرد که نزد فرعون شده، او را بدین توحید دعوت کنند، و از او بخواهند بنی اسرائیل را به ایشان بسپارد، معلوم بود که آن دو به فرعون چه گفته‌اند، که او در پاسخ گفته پروردگار شما کیست؟ و حتی از این جواب فرعون هم معلوم می‌شود که کلام آن دو چه بوده است.

و نیز معلوم می‌شود که موسی و هارون یکدیگر را شریک در دعوت معرفی کرده‌اند، لیکن موسی اصل در دعوت و قیام آن است و هارون وزیر و یاور او است، و لذا فرعون خطاب را تنها متوجه موسی نموده، و از او می‌پرسد پروردگار شما (موسی و هارون) کیست؟.

مطلب دیگری که از این گفتگو بدست می‌آید این است که در هنگام تلقی وحی مامور شدند بگویند: "انا رسولا ـ ربک فارسل معنا بنی اسرائیل و لا تعذبهم قد جئناک بایة من ربک"کلمه "پروردگارت "دو مرتبه تکرار شد، با اینکه فرعون برای خود معتقد به پروردگاری نبود، بلکه خود را پروردگار مردم (حتی موسی و هارون) می‌دانست، و به حکایت قرآن می گفت: "انا ربکم الاعلی" (۱)، و نیز گفته: "لئن اتخذت الها غیری لاجعلنک من المسجونین" (۲).

بنا بر این اگر در پاسخ آن دو گفت: "پروردگار شما کیست؟ "در حقیقت خواسته است از ربوبیت خدای سبحان برای خود تغافل کند و خود را به این راه بزند که من کلمه "پروردگارت"را نشنیدم لذا می‌پرسد پروردگاری که شما رسول او هستید کیست؟.

یکی از اصول قطعی و مسلم نزد امم بت‌پرست این است که آفریدگار تمامی عالم حقیقتی است که بزرگتر از آن است که با مقیاسی اندازه‌گیری و تحدید شود و عظیم‌تر از آن است که عقل و یا وهم کسی به او احاطه یابد و محال است کسی با عبادت خود متوجه او شده، و با قربانیش به او تقرب جوید، پس او را نباید اله و رب خود گرفت، بلکه واجب آن است که در عبادت متوجه بعضی از مقربین درگاهش شد و برای آن واسطه قربانی کرد، تا او آدمی را به خدا نزدیک نموده، در درگاهش شفاعت کند، و این واسطه‌ها همان آلهه و اربابند، و خدای سبحان نه اله است و نه رب، بلکه او اله آلهه و رب ارباب است، پس اینکه کسی بگوید: برای من ربی است، لابد مقصودش یکی از آلهه غیر خدا است، و نمی‌تواند مقصودش خدای سبحان باشد، و در محاوره وثنی‌ها و گفتگوهاشان همین معنا مقصود است.

پس اینکه فرعون پرسید"پروردگار شما کیست؟ "نخواست وجود خدای سبحان را که آفریدگار همه عالم است انکار کند، و نیز این سؤال وی انکار اینکه خود او الهی دارد نیست، چون در قرآن کریم در سوره اعراف، آیه ۱۲۷ مضمونی است که می‌رساند خود فرعون نیز آلهه‌ای داشته و آن این است که: "درباریانش می گویند آیا موسی را به حال خود وا می گذاری که مقام تو و آلهه‌ات را به هیچ بگیرد؟ ".

بلکه منظور او این بوده که بفهمد اله موسی و فرعون کیست؟ آیا غیر فرعون اله و ربی دارند؟ و این همان معنایی است که گفتیم از تغافل فرعون از دعوت آن دو به خدای سبحان در اولین بار دعوتشان استفاده می‌شد، پس فرعون چنین فرض کرده (و لو فرض شخص متجاهل) که موسی و برادرش او را به سوی بعضی آلهه غیر خدا که معمول در آن روز بوده می‌خوانند، لذا می‌پرسد آن اله و رب کیست؟.

آری در میان وثنی‌ها نیز رسم بوده که هر کس از هر اله که خوشش می‌آمده آن را اله خود می گرفته و چه بسا که در گرفتن اله تفنن می کردند، وقتی از یک اله سیر می‌شدند رب و الهی دیگر بر می گزیدند، و به زودی در تفسیر جمله"و یذهبا بطریقتکم المثلی"خواهد آمد.

بله، عوام از بت‌پرستان گاهی سخنانی می گویند که با اصول اعتقادیشان سازگار نیست، مثل اینکه به بعضی از بت‌های خود

نسبت آفریدگاری و تدبیر می‌دهند، با اینکه از نظر اصول اعتقادی آنان خلقت و تدبیر کار ارباب بتها است نه خود بتها.
پس خلاصه مذهب بت‌پرستان این است که ایشان خدای را منزه از این می‌دانند که کسی او را عبادت کند، و به درگاهش تقرب جوید، و اگر بخواهند به درگاه او تقرب جویند، بعضی از خلق خدای را شفیع او قرار می‌دهند، و آن واسطه را که یا ملائکه است و یا جن و یا قدیسین از بشر عبادت می‌کنند، و بسیاری از بت‌پرستان سلاطین بزرگ را هم معبود خود بر می‌گزینند، و آنها را مظاهر عظمت خدا می‌دانند ولی در عین حال معبود بودن یک سلطان را مانع از این نمی‌دانند که خود آن سلطان نیز معبودی دیگر داشته باشد یعنی از یک سو عابد رب خود و از سوی دیگر معبود دیگران باشد، همچنانکه در روم قدیم که بیشترشان از وثنیت صابئه بودند، صاحب خانه را رب اهل خانه می‌دانستند، فرعون زمان موسی هم از آنها بود، که از یک سو معبود مردم بود، و از سوی دیگر ادعای الوهیت می‌کرد، و مردم او را می‌پرستیدند، و همین معنا از خلال آیات قرآن کریم نیز به دست می‌آید.
اشکالی که به بسیاری از مفسرین متوجه می‌شود از اینجا روشن می‌گردد.در روح المعانی گفته: بعضی از مفسرین معتقدند که فرعون عارف به خدای عز و جل بود، چیزی که هست چون معاند و لجباز بود، زیر بار دعوت موسی نمی‌رفت.این گروه از مفسرین بر مدعای خود به عده‌ای از آیات استدلال کرده‌اند و نیز استدلال کرده‌اند به اینکه سلطنت فرعون از قبطیان تجاوز نکرد و به حدود شام نرسید، به شهادت اینکه موسی (ع) وقتی از نزد او فرار کرد به مدین آمد و شعیب (ع) به او گفت: نترس که از مردم ستمکار نجات یافتی، آن وقت چطور ممکن است معتقد باشد به اینکه اله همه عالم است؟ و نیز دلیل آورده‌اند به اینکه فرعون قطعا مردی عاقل بوده، چون به حد تکلیف رسیده بود و هر عاقلی به بداهت و ضرورت می‌داند که نیست بوده و هست شده، و کسی که چنین باشد به مدبری محتاج است پس در نتیجه معتقد به مدبر خواهد بود.
بعضی دیگر از مردم گفته‌اند: فرعون خدا را نمی‌شناخته، با اینکه اتفاق دارند که هیچ عاقلی معتقد به این نمی‌شود که خودش خالق آسمان و زمین و آنچه بین آن دو است باشد، چیزی که هست در کیفیت جهل او به خدا اختلاف کرده‌اند، عده‌ای احتمال داده‌اند دهری و منکر وجود صانع بوده و یا ممکن است معتقد بوده که ممکن الوجود احتیاجی به مؤثر ندارد و عالم به طور اتفاقی موجود شده است، همچنانکه از ذی مقراطیس و پیروانش نقل شده که چنین اعتقادی داشته‌اند.
بعضی دیگر احتمال داده‌اند که او مردی فلسفی بوده، یعنی قائل به وجود علتی برای ایجاد عالم بوده، جمعی دیگر احتمال داده‌اند که از ستاره‌پرستان بوده است، و یا احتمال داده‌اند بت‌پرست بوده، و یا احتمال داده‌اند از حلولی مذهبان بوده که برای خدا جسم قائل بوده‌اند، و اگر برای خود ادعای ربوبیت می‌کرده منظورش این بوده که زیر دستانش باید طوق اطاعت او را گردن نهند و از غیر او اطاعت نکنند، این بود خلاصه گفتار روح المعانی (۳).
که خواننده عزیز با رجوع به حقیقت مذهب وثنی‌ها متوجه می‌شود که هیچ یک از این اقوال و احتمالات، و هیچ یک از ادله‌ای که بدان استدلال کرده‌اند مطابق با واقع نیست.
"قال ربنا الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی"
سیاق آیه، یعنی وقوع آن در جواب از سؤال فرعون، که پرسید: "پروردگار شما کیست"این معنا را می‌رساند که کلمه"خلقه"به معنای اسم مصدر باشد و ضمیر آن به کلمه "شیء"برگردد، پس مراد، وجود خاص هر چیزی است.
کلمه هدایت به معنای این است که راه هر چیز را به آن طوری نشان دهیم که او را به مطلوبش برساند، و یا لااقل راهی که به سوی مطلوب او منتهی می‌شود به او نشان دهیم و برگشت هر دو معنا به یک حقیقت بر می‌گردد و آن عبارت است از نوعی رساندن مطلوب، حال یا رساندن به خود مطلوب، و یا رساندن به طریق منتهی به آن.

در این آیه نامی از هدایت برده شده ولی از هدف برده نشده، و در کلام چیزی که بتواند مفعول "هدی" واقع باشد جز کلمه "شیء" نیست، پس ظاهر آیه این می‌شود که مراد هدایت همه اشیای مذکور در سابق به سوی مطلوبش باشد و مطلوب آن همان هدفی است که به خاطر آن خلق شده، و معنای هدایتش به سوی آن هدف راه بردن و به کار انداختنش به سوی آن است، همه این استفاده‌هایی که کردیم از راه مناسبت بعضی از جملات با بعضی دیگر است.
پس برگشت معنای آیه به این می‌شود که پروردگار من آن کسی است که میان همه موجودات رابطه برقرار کرده و وجود هر موجودی را با تجهیزات آن یعنی قوا و آلات و آثاری که به وسیله آن به هدفش منتهی می‌شود، با سایر موجودات مرتبط نموده است، مثلا- جنین از انسان را که نطفه است به صورت انسان فی نفسه مجهز به قوا و اعضایی کرده که نسبت به افعال و آثار تناسبی دارد، که همان تناسب او را به سوی انسانی کامل منتهی می‌کند، کامل در نفس، و کامل از حیث بدن.
پس به نطفه آدمی، با استعدادی که برای آدم شدن دارد خلقتی که مخصوص او است داده شده و آن خلقت مخصوص همان وجود خاص انسانی است، آنگاه همان وجود با آنچه از قوا و اعضاء که دارد بدان مجهز شده به سوی مطلوبش که همان غایت وجود انسانی و آخرین درجه کمال مخصوص به این نوع است سیر داده می‌شود.
با این بیان وجه عطف کلمه "هدی" بر جمله "اعطی کل شیء خلقه" به وسیله کلمه "ثم" معلوم گردید، چون این کلمه نوعی تاخیر را می‌رساند و در مورد بحث مقصود تاخیر رتبی است، چون سیر و حرکت هر چیزی رتبه بعد از خلقت و وجود او است، گو اینکه همین تاخر در موجودات جسمانی که وجودشان تدریجی است تاخر زمانی هم به خود می‌گیرد.
و نیز روشن شد که مراد از هدایت، هدایت عمومی است که دامنه‌اش تمامی موجودات را گرفته است، نه هدایت مخصوص به انسانها و معنای هدایت عمومی با تجزیه و تحلیل هدایت خاص انسانی و سپس القاء خصوصیت انسانی آن به خوبی معلوم می‌شود، زیرا اگر این کار را بکنیم می‌فهمیم که هدایت هر چیزی عبارت از راه نشان دادن به آن است، راهی که آن را به مطلوبش برساند، و به طور کلی "راه" عبارت است از رابطه میان قاصد و مقصود، پس هر چیزی که مجهز به جهازی شده که او را به چیزی برساند و بدان مربوطش کند در حقیقت به سوی آن چیز هدایت شده است، پس به این اعتبار هر چیزی با جهازی که بدان مجهز گشته به سوی کمالش هدایت شده و هادی او خدا است.
بنا بر این نظام فعل و انفعالی که در همه موجودات هست (و یا به عبارت دیگر) نظام جزئی که مخصوص به هر موجودی است و نظام عامی که جامع همه نظامهای جزئی است، از حیث ارتباطی که اجزای آن به یکدیگر دارند و موجودات از یک جزء آن به سوی جزئی دیگر منتقل می‌شوند، خود مصداق هدایت خدای تعالی است که به عنایتی دیگر مصداق تدبیر او نیز هست.
و معلوم است که تدبیر به خلق منتهی می‌شود، به این معنا که آن کسی که تدبیر موجودات و هدایت آنها منسوب و منتهی به او است همان کسی است که موجودات را ایجاد کرده، پس هر وجودی و هر صفت وجودی منتهی به او و قائم به وجود او است.
پس معلوم شد که کلام مورد بحث یعنی جمله "الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی" مشتمل بر برهانی است که ربوبیت منحصره را برای خدای تعالی اثبات می‌کند، چون خلقت موجودات و ایجاد آنها فرع این است که مالک وجود آنها باشد، زیرا موجودات به "وجود" قائمند و نیز مالک تدبیر آنها بوده باشد.
اینجا است که خوب روشن می‌گردد که نظم طبیعی آیه و سیاق آن بر طبق مقتضای مقام جریان یافته است، چون مقام، مقام دعوت به سوی توحید و اطاعت رسول بوده است و فرعون هم بعد از شنیدن دعوت، عکس العملی نشان داده که حاصلش

تغافل از داشتن رب است، و چنین وانمود کرده که شما مرا به سوی رب خودتان می‌خوانید، (چون خود من که ربی ندارم) آنگاه پرسیده "رب شما دو نفر کیست؟ "چون مقام چنین مقامی بوده، جا داشته که در جواب بگویند: "رب ما همان رب همه عالمیان است"تا ربوبیت ربشان شامل خود آنان و فرعون بشود.
ولی اینطور جواب ندادند بلکه بلیغ‌تر جواب داده و گفتند: "پروردگار ما آن کسی است که خلقت هر چیزی را به آن چیز داده و سپس هدایتش کرد"و در عین حال که آن مدعا را معرفی نموده برهانش را هم افاده کردند، و اگر جواب اولی را داده بودند یعنی گفته بودند:
"رب ما همان رب همه عالمیان است"تنها مدعا را افاده می‌کرد، دیگر برهان را نمی‌رسانید، (دقت فرمایید).
و اگر در کلام تنها هدایت موجودات اثبات شد، و اسمی از تدبیر آنها به میان نیامد، با اینکه مورد هر دو عنوان یکی است که در سابق بیانش گذشت، برای این بود که مقام، مقام دعوت و هدایت بوده و هدایت عامه با چنین مقامی مناسبت بیشتری داشت.
این آن نکاتی است که دقت در آیه ما را بدان ارشاد می‌کند و با در نظر گرفتن آن، حال و وضع تفاسیری که برای آیه شده به دست می‌آید، مانند بعضی (۴) از ایشان که گفته‌اند:
مراد از کلمه"خلقه""مثل خلقه"است که همان جفت هر چیزی باشد و معنایش این است که خدای من آن کسی است که برای هر چیزی زوجی آفرید و در نتیجه آیه مورد بحث از نظر معنا مثل آیه"و من کل شیء خلقنا زوجین"می‌باشد.
و مانند بعضی (۵) دیگر که گفته‌اند: مراد از"کل شیء"انواع نعمت‌ها است و کلمه مذکور مفعول دوم برای"اعطی "است، و مراد از خلق، مخلوق است که مفعول اول"اعطی"است، و معنا این است که: پروردگار ما آن کسی است که به مخلوقات خود هر نعمتی را داد.
و مانند گفتار بعضی (۶) دیگر که گفته‌اند: مراد از"هدایت"، ارشاد و راهنمایی به وجود خدای تعالی و یگانگی او است، و معنای آیه این است که پروردگار ما کسی است که به هر چیزی از موجودات آنچه را که با زبان استعداد طلب می‌کرد داد و سپس آن را با همین وسیله به وجود و یگانگی خود ارشاد فرمود.
ولی اگر در آنچه گذشت دقت و تامل شود همان کافی است برای اینکه تو را بر فساد وجوه مذکور ارشاد و راهنمایی کند و بفهماند که چقدر معانی بعیدی است از سیاق، و چه تقییدات بدون مقیدی را مستلزم است.
"قال فما بال القرون الاولی"
بعضی (۷) گفته‌اند: کلمه"بال"در اصل به معنای فکر است و از همین باب است که می‌گویند: "خطر ببالی به ذهنم خطور کرد"و بعدا در معنای حال استعمال شد و در آیه مورد بحث به همین معنا آمده، و معنای آیه این است که"گفت حال قرون اولی چه بود؟ "و این کلمه تثنیه و جمع ندارد و جمع آن به صورت"بالات"بسیار کم استعمال می‌شود.
از آنجایی که پاسخ موسی مشتمل بر هدایت عمومی بود که در خصوص نوع بشر جز از راه نبوت و معاد صورت نمی‌گیرد، چون این توحید جز با حساب و جزاء که میان نیکوکار و بد کار فرق بگذارد تمام نمی‌شود، و این حساب و جزاء هم جز با فرق گذاشتن میان کارهای نیک و بد و آنچه مورد امر و رضایت خدا است، از آنچه مورد نهی و غضب او است میسر نمی‌شود، و نیز از آنجایی که دعوت موسی و فرعون که مامور شدند آن را به فرعون برسانند مشتمل بر مساله جزاء بود، و در آخرش صریحا داشت: "انا قد اوحی الینا ان العذاب علی من کذب و تولی"و چون فرعون مانند سایر وثنی مذهبان منکر معاد بود، لذا گفتگوی از مساله ربوبیت را که از موسی پاسخ دندان‌شکنی شنیده بود رها کرده، به مساله معاد پرداخت و از در

استبعاد و ناباوری از او پرسید مگر چنین چیزی ممکن است؟.
پس اینکه گفت: "فما بال القرون الاولی؟ "معنایش این است که امتها و انسان‌های ادوار گذشته‌ای که مردند و نابود شدند و دیگر نه خبری از ایشان هست و نه اثری، چه حالی دارند و چگونه پاداش و کیفر اعمال خود را دیدند با اینکه در عالم هستی نه عاملی از آنان هست و نه عملی، و جز نام و افسانه‌ای از آنان نمانده است؟.
پس در حقیقت آیه شریفه نظیر آن آیه‌ای است که کلام مشرکین را نقل می‌کند به اینکه: "و قالوا ء اذا ضللنا فی الارض ء انا لفی خلق جدید" (۸) و از سیاق کلام بر می‌آید که سخن فرعون اساسی جز استبعاد ندارد، و این استبعاد هم تنها به خاطر این بوده که از وضع قرون اولی و اعمال آنها خبری نداشته‌اند همچنانکه جواب موسی که فرمود: "علمها عند ربی"شاهد آن است.
"قال علمها عند ربی فی کتاب لا یضل ربی و لا ینسی"
موسی (ع) در پاسخ از سؤال فرعون، علمی مطلق و به تمام تفاصیل و جزئیات قرون گذشته را برای خدا اثبات می‌کند و می‌گوید: "علم آن نزد پروردگار من است"علم را مطلق آورد تا حتی یک نفر و یک عمل مستثنا نباشد و علم مذکور را نزد خدا قرار داد تا بفهماند که علمی آمیخته با جهل و قابل فنا نیست، همچنانکه خود خدای تعالی فرمود "و ما عند الله باق" (۹) از سوی دیگر علم مذکور را مقید به کتاب کرد و گفت"فی کتاب"و گویا این جمله حال از علم است تا ثبوت و محفوظیت آن را تاکید کند و بفهماند که حال آن علم تغییر نمی‌کند، و کلمه کتاب را نکره و بدون الف و لام آورد تا به عظمت آن از حیث سعه احاطه و دقتش اشاره کرده باشد که هیچ کوچک و بزرگی نیست مگر آنکه آن را شمرده و بدان احاطه دارد.
بنا بر این برگشت معنای کلام به این می‌شود که پاداش و کیفر قرون اولی برای کسی مشکل است که به آن علم نداشته باشد، اما برای پروردگار من که عالم به حال ایشان است و خطا و تغییر در علمش راه ندارد و غیبت و زوال نمی‌پذیرد، اشکال و استبعادی ندارد.
بعضی (۱۰) از مفسرین گفته‌اند: جمله"لا یضل ربی و لا ینسی"هم جهل ابتدایی را از خدا نفی می‌کند و هم جهل بعد از علم را و لیکن ظاهر آیه این است که جمله برای نفی جهل بعد از علم به هر دو قسمش ریخته شده، چون کلمه ضلال به معنای پیمودن راهی است که به هدف مورد نظر منتهی نمی‌شود، بلکه سر از جای دیگر در می‌آورد و ضلال در علم نیز این است که غیر علم را به جای علم بگیرند و این وقتی تحقق پیدا می‌کند که معلوم از آن جهت که معلوم است از آن وضعی که اول در علم ما داشت تغییر کند، و نسیان عبارت است از خروج چیزی از علم آدمی بعد از آنکه داخل در علم بود.پس در معنای ضلال و نسیان هر دو جهل بعد از علم هست، در نتیجه اگر در حق کسی ضلال و نسیان را نفی کنیم در حقیقت خواسته‌ایم در درجه اول علم را برایش اثبات کنیم، بنا بر این مجموع آیه افاده می‌کند که خدا عالم به قرون اولی است و بعد از علم دیگر جهل به درگاه او راه ندارد، پس او ایشان را بر آنچه که از آنان سراغ دارد سزا می‌دهد.
از اینجا است که روشن می‌شود جمله"لاـ یضل ربی و لا ینسی"تتمه بیان آیه است، گویا دفع توهم تقدیری است، مثل اینکه کسی گفته: بر فرض که خدا روزی از عمل قرون اولی آگاه بود، امروز که آنها باطل الذات و نابود گشته‌اند و هیچ چیز از آنان از هیچ چیز دیگرشان متمایز نیست، دیگر علمی به آن ندارد و در جواب توهمشان فرموده: هیچ چیز از آنها و از آثار و اعمالشان برای خدا قاطی و مشتبه نمی‌شود، چون ضلال و نسیان در او راه ندارد و به همین جهت جمله مورد بحث را با عطف متصل نیاورده و نفرمود: "و لا یضل ... "بلکه جدا ذکر کرد.
و اگر علم را برای خدا اثبات و جهل را از او به عنوان رب نفی کرد، برای این بود که در آن اشاره‌ای به برهان مدعا نیز بوده

است، چون وقتی فرض ربوبیت به میان آمد، دیگر با جهل به مربوب جمع نمی‌شود، چون فرض ربوبیت او مطلق است پس شامل تمامی موجودات هست و چون رب عبارت است از مالك و مدبر، در نتیجه تمامی اشیاء مملوك او و از هر جهت قائم به وجود اویند و چون مدبر به هر نحو مفروضی که مدبر برای مدبری باشد معلوم او نیز خواهد بود، لذا اگر فرض کنیم چیزی از آن مدبر برای مدبر مجهول باشد، چه اینکه جهلش ناشی از ضلال باشد یا از نسیان و یا اصلا جهل ابتدایی، در چنین فرضی با اینکه گفتیم هر وقت و هر جا تحقق یابد مملوك او و قائم به وجود او و مدبر به تدبیر او است، دیگر بین آن و او حائل و فاصله‌ای نخواهد بود و حاضر در نزد او است حضوری که ما آن را علم می‌نامیم و در عین حال مجهول و غایب از او باشد مرتکب خلف فرض شده‌ایم.

در آیه مورد بحث دو جا کلمه رب را به یای متکلم اضافه کرد و گفت"پروردگارم"و اگر در دومی با اینکه می‌توانست به ضمیری که به اولی برگردد اکتفاء کند، اکتفاء نکرد و خود کلمه را آورد، به طوری که گفته‌اند، از باب به کار بردن اسم ظاهر در جای ضمیر است.

و اگر گفت: "پروردگارم"و نگفت: "پروردگارمان"همچنان که در آیه سابق گفت برای این بود که در آیه قبلی از پروردگار آن دو بزرگوار سؤال کرده بود، که وی را به سوی او دعوت می‌کردند، لذا در پاسخ فرعون جوابی آمده که مطابق سؤال باشد و معنایش با در نظر گرفتن نکته مزبور این بود که آن ربی که من و برادرم، تو و همه را به سویش می‌خوانیم او چنین و چنان است و اما در این آیه سؤال از مطلبی مربوط به قرون اولی است و کسی که در برابر این سؤال قرار گرفته تنها موسی است، در نتیجه معنای آیه چنین می‌شود: آن پروردگاری که من توصیفش می‌کنم، دانای به وضع قرون اولی است، و آن کلمه‌ای که این معنا از شکم آن بیرون می‌شود کلمه"ربی"است و لا غیر، (دقت فرمایید که نکته لطیف است).

و نکته در"ربی"دوم نظیر همان نکته در"ربی"اول است و اینکه بعضی (۱۱)

گفته‌اند: این کلمه نیز از باب به کار رفتن ظاهر به جای ضمیر است مورد اشکال است چون جمله"لا یضل ربی ... "مستقل و جدای از سابق است.

اقوال مفسرین در تفسیر دو آیه مورد بحث، از جهت توجیه و احتمالات، اختلاف بسیاری دارد که ما از تعرض به آنها صرفنظر کردیم، چون فائده‌ای در بیان آنها ندیدیم.و عجیب‌تر از همه، نظریه‌ای است که بیشتر این مفسرین به آن معتقدند و آن اینکه: اینجا که فرعون به موسی (ع) گفت: "فما بال القرون الاولی"پرسش از تاریخ امت‌های پیشین منقرض شده، است و این را از موسی (ع) پرسید تا او را از آنچه در باره معارف الهی و استدلال بر صریح حق در مساله مبدأ و معاد می‌گفت که با عقائد وثنی‌ها نمی‌ساخت منصرف ساخته و به حرف‌های بیهوده مانند تاریخ امم گذشته و سرگذشت آنان سرگرمش کند.

موسی (ع) هم که در پاسخش گفت: "علمها عند ربی ... "خواست علم به آن تواریخ را جزء علم غیب معرفی نموده بگوید: اینگونه مطالب را جز علام الغیوب کسی نمی‌داند.

"الذی جعل لکم الارض مهدا ... لآیات لاولی النهی"

قبلا گفتیم که سؤال فرعون از قرون اولی مربوط به کلمات موسی (ع) در وصف خدای تعالی است که او را دارای هدایتی عمومی و هدایتی مخصوص انسانها معرفی نمود و برای انسان سعادتی که عبارت است از حیات جاودانه آخرت، سراغ دارد و همچنین پاسخی که موسی (ع) به سؤال فرعون داد و گفت: "علمها عند ربی"نیز مرتبط به گفت و شنود قبلی است، بنا بر این جمله"الذی جعل لکم الارض مهدا"دنباله همان گفتگو است و تتمه داستان هدایت عمومی، و به رخ کشیدن شواهدی روشن برای آن است.

پس خـدای سـبحان آدمیان را چون کودکی که در گهواره‌اش می‌گذراند و برای زندگی دنیا پرورشـش می‌دهند، در گهواره زمین قرار داد تا او را برای زندگی شریف‌تر و رقاء یافته‌ای به نام آخرت تربیت کند.

و نیز برای انسـان در روی زمین راهها و جاده‌هایی قرار داد تا از این جاده‌ها منتقل شود به اینکه بین او و هـدفش که برای آن هـدف خلق شـده و عبارت اسـت از تقرب بـه خـدای تعـالی و دخـول در حظیره کرامت، راهی است که بایـد آن را بپیمایـد، همانطور که برای رسیدن به مقاصد دنیا باید راهها و جاده‌هایی طی کند.

و نیز خداونـد از آسـمان آبی که همـان آب بارانهـا باشـد نـازل کرد و آبهای چشـمه‌ها و نهرها و دریاها را جاری ساخت و به وسیله آن ازواج یعنی انواع و اصـناف گیاهـان نزدیـک به هم را رویانیـد و شـما را به طریقه خوردن آن راهنمایی نمود که در همه اینها آیات و معجزاتی است که هر صاحب خردی را به سوی هدایت او و ربوبیتش راهنمایی می‌کند.

پس جمله "الـذی جعـل لکم الأرض مهـدا" اشاره است به قرار گرفتن آدمی در زمین و ادامه حیاتش، و همین خود از هـدایت است و جمله "و جعـل لکم فیهـا سـبلا" اشـاره است به راههـایی که آدمیـان در زمین و در بین نقـاط مختلف آن کشـیده و طی می‌کننـد تا به مقاصـد خود برسـند، که این نیز از باب هدایت است، و جمله "و انزل من السـماء ماء فاخرجنا به ازواجا من نبات شـتی کلوا و ارعوا انعـامکم" اشـاره است به اینکه انسانهـا و حیوانـات را به اسـتفاده از نباتـات راهنمـایی کرده که اگر نمی‌کرد نمی‌توانستند زنده بمانند و نیز آسمان را به فرستادن باران و باران را به باریدن و نبات را به روییدن هدایت فرمود.

حرف "بـاء" در "به" "بـاء سـببیت است، که نظـام سـببیت و مسـببیت میان امور این عالم را تصـدیق می‌کنـد و مراد از ازواج بودن نباتات، انواع و اصـناف داشـتن آن است، انواع و اصـناف نزدیک به هم، همانطور که مفسـرین آن را چنین تفسیر کرده‌اند و یا مراد از آن حقیقت معنـای زوجیت است که دلالـت کنـد بر اینکه نر و مـادگی میـان گیاهـان نیز هست، همچنانکه علم روز نیز همین را می‌گوید و در حقیقت قرآن کریم در چندین قرن قبل از پیدایش علوم امروز از این حقیقت خبر داده.

در جمله "فاخرجنا به ازواجا من نبات شتی" التفات از غیبت به تکلم با غیر به کار رفته بعضـی (۱۲) گفته‌اند: وجه آن این است که می‌خواهـد به بدیع بودن این صـنع عجیب و صور گوناگون و ازواج مختلفه آن اشاره کند که هر کدام برای خود یک نوع حیات دارد، در حالی که همه از یک آب ارتزاق می‌کنند و معلوم است که صـنع عظیم، جز از صانعی عظیم سر نمی‌زند و این نیز معمول است که وقتی عظیمی در باره خود سـخن می‌گویـد به "ما" تعبیر می‌آورد و از خودش و اعوان و خدم خود صـحبت می‌کنـد، و این التفات در چنـد جا از کلام خدای تعالی که از بیرون آوردن نبات به وسـیله آب سـخن گفته به کار رفته است، ماننـد آیـه "ا لـم تر ان الله انزل من السـماء مـاء فاخرجنـا به ثمرات مختلفـا الوانهـا" (۱۳) کـه در اول خـدای را غـایب گرفتـه و می‌فرمایـد: آیا نمی‌بینی که خدا آبی از آسـمان نازل کرد؟ آنگاه در آخرش می‌فرماید: پس به وسـیله آن میوه‌هایی با رنگهای گوناگون بیرون آوردیم.

و نیز ماننـد آیه "و انزل لکم من السـماء ماء فانبتنا به حدائق ذات بهجة" (۱۴) و آیه "و هو الذی انزل من السـماء ماء فاخرجنا به نبات کل شیء" (۱۵).

و در جمله "ان فی ذلـک لآیات لاولی النهی" کلمه "نهی" جمع نهیـۀ به ضم نون و سـکون هاء است، که به معنای عقل است، و اگر عقل را نهیه نامیده‌اند برای این بوده که عقل، آدمی را از پیروی هوای نفس نهی می‌کند.

"منها خلقناکم و فیها نعیدکم و منها نخرجکم تارة اخری"

ضمیر در "منها" و آن دو تای دیگر به کلمه ارض بر می‌گردد و آیه شـریفه ابتـدای خلقت آدمی را از زمین و سـپس اعاده او را در زمین و جزئی از زمین و در آخر بیرون شـدنش را برای بـازگشت به سـوی خـدا از زمین می‌دانـد، پس در زمین یـک دوره

کامل از هدایت بشر صورت می‌گیرد.

"و لقد اریناه آیاتنا کلها فکذب و ابی"

ظاهرا مراد از آیات، عصا و دست و سایر معجزاتی باشد که موسی (ع) در ایام دعوتش به فرعون ارائه داد، نه معجزه غرق، همچنانکه در تفسیر جمله "اذهب انت و اخوک بایاتی" نیز خاطر نشان کردیم پس مراد تمامی آیات و معجزاتی است که به وی نشان داد، هر چند همه آنها را در ابتدای دعوتش نشان نداده باشد، همچنانکه مراد از جمله "پس تکذیب کرد و زیر بار نرفت" نیز مطلق تکذیب و امتناع او است نه خصوص آنچه مربوط به آغاز دعوت بوده است.

"قال ا جئتنا لتخرجنا من ارضنا بسحرک یا موسی"

ضمیر در "قال" به فرعون بر می‌گردد، آری او موسی را اولا- به سحر متهم کرد تا دیگر ملزم و مجبور به اعتراف به صدق دعوت او و معجزاتش نگردد، و ثانیا به اینکه می‌خواهد نژاد قبط را از سرزمینشان که همان سرزمین مصر است بیرون کند، و این تهمت تهمتی است سیاسی تا بدان وسیله افکار عمومی را علیه او بشوراند، و او را دشمن ملت معرفی کند، دشمنی که می‌خواهد با نقشه‌هایش آنان را از وطن و آب و خاکشان بیرون بریزد و معلوم است کسی که وطن ندارد زندگی ندارد.

"فلناتینک بسحر مثله فاجعل بیننا و بینک موعدا لا نخلفه نحن و لا انت مکانا سوی"

ظاهر خود آیه به شهادت آیه بعدی این است که "موعد" اسم زمان باشد و "خلف وعده" به معنای عمل نکردن به مقتضای وعده است و "مکان سوی" به ضم سین به معنای مکانی است که در وسط مسافت و یا در نقطه مسطح و بدون پستی و بلندی باشد.

راغب در مفردات آن را به معنای وسط گرفته و می‌گوید: "سواء و سوی و سوی" به ضمه و کسره سین به معنای مساوی الطرفین است که هم به طور وصف استعمال می‌شود، و هم ظرف، و اصل آن مصدر است (۱۶).

معنای آیه این است که سوگند می‌خورم که سحری در مقابل سحرت بیاورم که حجت تو را قطع و اراده‌ات را ابطال کند، حال بین ما و خودت روزی را در مکانی وعده بگذار که نه ما تخلف کنیم و نه تو و یا مکانی معین کن که بین ما و شما وسط باشد و یا مکانی تخت و مسطح باشد.

"قال موعدکم یوم الزینة و ان یحشر الناس ضحی"

ضمیر در "قال" به موسی بر می‌گردد، آن جناب در این جمله روز میعاد را معین کرد که روز زینت باشد، از سیاق هم بر می‌آید که "روز زینت" در میان مصریان روزی بوده که همچون روز عید خود را زینت می‌کردند، و بازارها را آذین می‌بستند.

"و حشر ناس" به طوری که راغب گفته، به معنای بیرون کردن آنان از مقرشان و بسیج دادن اجباری برای جنگ و امثال آن است (۱۷) و کلمه "ضحی" به معنای وقت پراکنده شدن نور آفتاب در روز است.

و جمله "و ان یحشر الناس ضحی" عطف بر "زینت" و یا عطف بر "یوم" به تقدیر یوم یا وقت و امثال آن است، و معنایش این است که موسی گفت: موعد شما روز زینت و روز پراکنده شدن مردم در هنگام ظهر باشد، و بعید نیست که مفعول معه باشد که معنی آن این است که موعد شما یوم زینت است با حشر مردم در هنگام ظهر، و این جمله اخیر به منزله شرط است، یعنی به شرط اینکه بیرون آیند، و اگر این را شرط کرد برای این بود که آنچه جریان می‌یابد اولا همه باشند و در ثانی در روشنایی آفتاب همه ببینند.

"فتولی فرعون فجمع کیده ثم اتی"

از ظاهر سیاق بر می‌آید که مراد از تولی فرعون این است که از مجلس مذاکره برخاست و رفت تا خود را برای موعد آماده

کند، و مراد از جمع کید، جمع سحره است که در پیاده کردن نقشه‌اش به آنان محتاج است و همچنین فراهم آوردن سایر وسائلی که برای عوام‌فریبی و دوز و کلک خود بدانها نیازمند است، و ممکن هم هست مراد از جمع آوری کید، جمع آوری "ذوی کید" یعنی صاحبان کید باشد، که مضاف آن "ذوی" حذف شده باشد و مراد از "ذوی کید" همان ساحران و سایر عمال و یاران فرعون است، "ثم اتی" یعنی بعد از آنکه رفت تاکید خود جمع کند برگشت و به میعاد آمد.

"قال لهم موسی ویلکم لا تفتروا علی الله کذبا فیسحتکم بعذاب و قد خاب من افتری"

"ویل" کلمه عذاب و تهدید است و اصل در آن همان معنای عذاب است، و معنای "ویلکم" این است که خداوند شما را عذابی سخت کند.و کلمه "سحت" به فتح سین به معنای استیصال موی به وسیله تراشیدن است، و اسحات، استیصال و هلاک کردن را گویند.

در آیه مورد بحث، ضمائر جمع چه جمع حاضر و چه جمع غایب همه به فرعون و کیدش که همان ساحران و سایر اعوانش باشند بر می‌گردد که در آیه قبلی نامشان برده شد، و اما اینکه ضمائر مذکور تنها به ساحران برگردد، با اینکه قبلا هیچ اسمی از ساحران برده نشده است احتمالی است نادرست، چون از لفظ خود آیه قرینه‌ای بر آن وجود ندارد.

این کلام از موسی (ع) موعظه‌ای است به فرعونیان که بترسند و بر خدا به دروغ افترا نبندند، قبلا یکی از افتراآتشان گذشت که فرعون آیات الهی را سحر نامیده و دعوت حقه را توسل برای بیرون کردن قبطیان خوانده بود و یکی دیگر از افتراها نیز سحر آوردن بود، لیکن افتراء دروغ به خدا به معنای دروغ درست کردن به او است، و این در جایی گفته می‌شود که کسی چیزی را به خدا نسبت دهد که از خدا نباشد و معجزه را سحر نامیدن و دعوت حقه را کیدی سیاسی خواندن، چیزی را به خدا نسبت دادن نیست بلکه قطع ارتباط و نسبت است، و همچنین آوردن سحر در قبال معجزه با اعتراف به اینکه سحر است نه واقعیت نیز افترا بر خدا نیست.

پس بنا بر این ظاهر چنین می‌نماید که: مراد از افتراء دروغ بر خدا، اعتقاد به اصول وثنیت، از قبیل الوهیت آلهه و شفاعت آنها و تدبیر عالم را از آنها دانستن باشد، همچنانکه دیگر مفسران نیز آیه را به همین معانی تفسیر کرده‌اند، و در مواضع دیگری از قرآن نیز این معنا افتراء بر خدا نامیده شده، مانند آیه "قد افترینا علی الله کذبا ان عدنا فی ملتکم " (١٨).

جمله "فیسحتکم بعذاب" تفریع بر نهی گذشته است، یعنی به خدا شرک نورزید تا خداوند شما را به جرم شرکتان مستاصل و هلاک نکند، و اگر عذاب را نکره آورد برای این بود که بر شدت و عظمت آن دلالت کند.

و در جمله "و قد خاب من افتری"، "خیبه" به معنای نومیدی از رسیدن به نتیجه است، نتیجه‌ای که آرزویش را دارند و این جمله در کلام به جای یک قانون کلی که همه جا بدان تمسک شود به کار رفته، و همین طور هم هست، زیرا افتراء از دروغ است و سبب هر دو یکی است، و آن هم کاذب است، و اسباب کاذبه آدمی را به مسببات حقیقی و آثار صادقه هدایت نمی‌کند، پس نتائج آن صالح برای بقاء نبوده و به سوی سعادت سوق نمی‌دهد، پس در عاقبتش جز شئامت و خسران نیست.

بنا بر این، آیه مورد بحث معنایش عمومی‌تر از آیه "ان الذین یفترون علی الله الکذب لا یفلحون" (١٩) می‌باشد، برای اینکه آیه مورد بحث، خیبه را در مطلق افتراء اثبات می‌کند، به خلاف آیه دوم، که در سابق در ذیل آیه "و جاؤا علی قمیصه بدم کذب" (٢٠) در جلد یازدهم این کتاب گفتاری پیرامون دروغ، و اینکه دروغ رستگاری در پی ندارد گذشت.

"فتنازعوا امرهم بینهم و اسروا النجوی ... من استعلی "

کلمه "تنازع"، قریب المعنا با کلمه اختلاف است، و از ماده "نزع" گرفته شده که به معنای جذب چیزی از جایگاه آن است تا جایی که از جایش کنده شود، و تنازع هم به خودی خود متعدی می‌شود، چنانچه در آیه مورد بحث شده است، و هم با

کلمه"فی"متعدی می‌شود، مانند آیه"فان تنازعتم فی شیء" (۲۱).
کلمه"نجوی"به معنای سخن سری است، و اصل آن مصدر به معنای مناجات یعنی بیخ گوشی با یکدیگر سخن گفتن است.
کلمه"مثلی"مؤنث امثل است، همچنان که فضلی و کبری مؤنث افضل و اکبر است، و کلمه"مثلی "به معنای شبیه‌تر است، و طریقه مثلی آن سنتی است که به حق نزدیکتر باشد و یا به بر آوردن آرزوهای مردم نزدیکتر باشد و مقصود فرعون از این طریقه که به خیال خودش به حق نزدیک‌تر است طریقه وثنیت است که مذهب رسمی مصر آن روز بوده است و آن عبارت است از پرستش آلهه، و قبل از همه آنها خود فرعون، که اله قبط بود.
و در جمله"اجمعوا"اجماع به طوری که راغب گفته جمع آوری چیزی با فکر و تامل است (۲۲) و کلمه"صف"به معنای این است که چند چیز را مثلا چند درخت و یا چند انسان را در خطی مستقیم بچینند، این کلمه، هم مصدر استعمال می‌شود و هم اسم مصدر، (هم عمل کسی را که می‌چیند صف گویند و هم آن چیده شده را) و در جمله"ثم ائتوا صفا"احتمال دارد مصدر باشد یا به معنای صافین (صف ایستادگان) باشد، یعنی بیایید در حالی که صف بسته باشید و خلاصه در حالی که با اتحاد و اتفاق باشید، نه مختلف و متفرق تا ضعیف شوید، بلکه علیه او کید واحدی باشید.
و از تفریع جمله"فتنازعوا امرهم"بر مضمون آیه قبلی که داشت"قال موسی ... "
معلوم می‌شود که این تنازع و اختلاف به خاطر موعظه‌ای در میان آنان بپاشد.که موسی با آن وعظشان کرده و تا حدی اثر خود را در ایشان گذاشته است، و باید هم همینطور باشد برای اینکه موعظه موسی کلمه حقی بوده که کسی نمی‌توانست به آن اشکال و خرده‌ای بگیرد و خلاصه آن این بوده که شما نسبت به آنچه ادعاء می‌کنید یعنی الوهیت آلهه و شفاعتش علمی ندارید و اینکه آنها را از شریکان و شفیعان خدا می‌نامید، افترایی است که به خدا می‌بندید و معلوم است که هر کس افتراء ببندد زیانکار می‌شود، و این برهان بسیار روشن است، و هیچ پرده و غباری بر آن نیست.
و از جمله بعدی که در حکایت کلام ساحران فرموده: "انا آمنا بربنا لیغفر لنا خطایانا و ما اکرهتنا علیه من السحر"معلوم می‌شود که اختلاف مزبور در همان اولین باری که پیدا شد، در میان همین ساحران پیدا شده و از ناحیه ایشان بوده و چه بسا از جمله آینده که گفت:
"ثم ائتوا صفا"فهمیده شود که آن عده‌ای که در کار معارضه با موسی تردید کردند و یا تصمیم گرفتند که معارضه نکنند، بعضی از همین ساحران بودند، البته این در صورتی است که خطاب فرعون در جمله مذکور متوجه ایشان باشد، و بعید نیست که سیاق هم همین احتمال را تایید کند.
و به هر حال وقتی فرعون و ایادیش دیدند که مردم در کار معارضه با موسی اختلاف کردند و این اختلاف مایه رسوایی و شکست ایشان است، با یکدیگر خلوت کردند و پس از مشورت‌های محرمانه چنین تصمیم گرفتند که با مردم در باره حکمت و موعظه‌ای که موسی به سمع ایشان رسانده اصلا حرف نزنند و نزدند، بلکه آن را مسکوت گذاشته و تهمت فرعون را وسیله قرار داده و گفتند: "موسی ساحری است که می‌خواهد شما نژاد قبط را از سرزمینتان بیرون کند، و معلوم است که هیچ قومی به این کار تن در نمی‌دهد، برای اینکه اگر به چنین عملی تن بدهد آواره می‌شود، مال و خانه و زندگیش تاراج می‌گردد، از اوج سعادت به حضیض ذلت و بدبختی سقوط می‌کند، آنهم قبطیانی که در میان دشمنانشان آن همه سوابق نفرت‌انگیز و آن همه فرزندکشی‌ها داشته‌اند".
علاوه بر آن خطر که از قول فرعون نقل کردند، یک خطر دیگری را هم اضافه نمودند، و آن این بود که: "با غلبه موسی بر شما طریقه مثلای شما و سنت قومیتان که همان دین وثنیت است و قرنها در میان شما حکومت داشته و با آن دین،

استخوانهایتان سفت و گوشتها بر بدنهایتان روییده، از بین می‌رود".
و معلوم است که مردم عوام هم کیش و مذهب خود را هر چه باشد مقدس می‌شمارند، مخصوصا مذهبی که بر آن عادت کرده باشند و آن را سنتی پاک و آسمانی بدانند.این اعلام خطر در حقیقت به این منظور بوده که مردم را برانگیزند تا نسبت به کیش وثنیت پایداری و استقامت ورزند، البته نه برای اینکه دین وثنیت دین حقی است و در آن شبهه‌ای نیست، چون حجت موسی (ع) فساد آن دین را کاملا روشن کرده و بطلانش را بر ملا کرده بود، بلکه به این عنوان بود که این کیش سنت مقدسی است که ملیت قبط بر آن تکیه دارد، و شوکت و عظمتشان وابسته به آن است و زندگیشان با آن تامین می‌شود، به طوری که اگر اختلاف کنند، و در مقابل موسی قیام ننمایند موسی (ع) بر آنان غلبه یافته بکلی نابود می گردند.
در نتیجه راه چاره این است که فکرها و کیدها را جمع کنند و اختلاف را کنار گذارند و همه به یک صف بیایند تا نیرومند باشند، و بتوانند برنده شوند، که امروز هر یک برنده باشد او رستگار است.
بازار عوام‌فریبی و مکاری رواج یافت و مردم را وادار به وحدت کلمه و اتفاق کردند، و هشدار دادند که سستی مکنید، ملیت و تمدن خود را حفظ نمایید و بر دشمنان حمله دسته جمعی بکنید، فرعون از یکسو مردم را می‌شورانید و از سوی دیگر با وعده‌های جمیل دلگرم می‌کرد و به مردم که می‌پرسیدند: "ا ئن لنا لاجرا ان کنا نحن الغالبین" (۲۳) می گفت: "نعم و انکم اذا لمن المقربین" (۲۴) و به هر وجهی که ممکن بود چه از راه ترغیب و یا ترهیب، مردم را وادار کردند که نسبت به کیش خود پایداری کنند و علیه موسی (ع) برخیزند.
این آن معنایی است که تدبر در آیات و با استمداد از سیاق و قرائن متصله و شواهد منفصله، آن را می‌رساند.بنا بر این اینکه فرمود: "فتنازعوا امرهم بینهم"اشاره به اختلافی است که در اثر موعظه موسی (ع) و ادله‌ای که بدان اشاره کرده بود، در بینشان به راه افتاد.
و اینکه فرمود: "و اسروا النجوی"اشاره است به مشورتهای سری ایشان در امر موسی، و سعی و کوششان در رفع اختلاف ناشی از گوش دادن به مواعظ وی.
و جمله"قالوا ان هذان لساحران یریدان ... "بیان همان گفتگوهای سری است که در بین خود داشته‌اند که توضیح معنایش گذشت، و جمله"ان هذان لساحران"در قرائت معروف به کسر همزه و سکون نون مخفف از"ان"مشبهه به فعل قرائت شده و کلمه مذکور به خاطر همین که مخفف شده از عمل ملغی گشته و نصب به اسم و رفع به خبر نداده است.
"قالوا یا موسی اما ان تلقی و اما ان نکون اول من القی ... من سحرهم انها تسعی"
"حبال"جمع حبل، و"عصی"جمع عصا است، زیرا سحره فرعون طنابها و چوب دستی‌ها را در سحر خود به کار گرفته بودند تا در نظر تماشاگران به صورت مارها و اژدها در آید، تا اژدها شدن عصای موسی تحت الشعاع قرار گیرد.
در این آیه حذف و ایجاز (یعنی مختصر گوئی) به کار رفته، گویا فرموده است روز موعود همه در محل موعود جمع شدند و موسی نیز حاضر شد، آنگاه شخصی پرسیده: خوب سپس چه کردند؟ در پاسخش فرموده: "قالوا یا موسی اما ان تلقی و اما ان نکون اول من القی"و این جمله می‌رساند که آن روز قبطیان موسی را مخیر کردند بین اینکه او اول بیندازد و یا صبر کند تا ساحران اول بیندازند بعد او، موسی هم در پاسخ فرمود: "بل القوا"و با این کلام خود میدان را به آنان وا گذاشت تا هر چه از طاقتشان بر می‌آید بیاورند، و پیدا است که موسی دلش نسبت به وعده خدا گرم بود، و هیچ قلق و اضطرابی نداشت، چرا داشته باشد؟ با اینکه خدای تعالی به او و برادرش فرموده بود: "اننی معکما اسمع و اری".
"فاذا حبالهم و عصیهم یخیل الیه من سحرهم انها تسعی" در این آیه حذف و تقدیر به کار رفته و تقدیر آن"فالقوا و اذا

حبالهم و عصیهم ... پس انداختند که ناگهان طنابها و چوبدستی‌هاشان ... "بوده است، و اگر کلمه"فالقوا"حذف شد برای این بود که فوریت را تاکید کند، گویا همینکه موسی گفت: اول شما بیندازید، دیگر هیچ فاصله‌ای نشد که موسی دید آنچه را که دید، حتی بدون اینکه انداختن آنها فاصله شده باشد.

و آنچه به خیال موسی در آمد به خیال سایر تماشاچیان نیز در آمد، چون در جای دیگر قرآن فرموده: "سحروا اعین الناس و استرهبوهم" (۲۵) چیزی که هست در آنجا موسی (ع) به عنوان یکی از مردم تماشاچی منظور شده و در این آیه از میان همه تماشاچیان نام او آمده تا زمینه برای آیه بعدی فراهم شود که می‌فرماید:

"فاوجس فی نفسه خیفهٔ موسی"

راغب در مفردات می‌گوید: ماده: "وجس"به معنای صدای آهسته است، و "توجس"به معنای بگوش بودن برای شنیدن آن است، و"ایجاس"، احساس آن صدا در دل است، همچنانکه قرآن فرموده: "فاوجس منهم خیفهٔ"، پس وجس عبارت است از آن حالت نفسانی که بعد از"هاجس"پیدا می‌شود، چون هاجس مبدأ ایجاد فکر است، و "واجس"آن خاطره‌ای است که به دل خطور می‌کند (۲۶).

پس بنا به گفته راغب: ایجاس خیفه در نفس، احساس آن است، البته آن احساسی که خفیف و پنهانی باشد، یعنی آثارش در رنگ پوست آدمی بروز نکند، و بدنبال پیدایش آن در نفس به طور ناخودآگاه خاطره‌های سوئی در دل پیدا می‌شود، بدون اینکه توجهی به تحذر و تحرز از آن داشته باشد، زیرا اگر پروا و ترسی در او حاصل شود به طور قطع اثرش در قیافه و پوست و نیز در رفتار آدمی ظاهر می‌شود، و اینکه می‌بینیم کلمه"خیفه"را نکره آورده به این معنا اشاره دارد، گویا فرموده: در نفس خود نوعی ترس احساس نمود که خیلی قابل اعتناء نبود.

تعجب از بعضی (۲۷) از مفسرین است که گفته‌اند: نکره آوردن خیفهٔ به منظور تعظیم است، چون ترس او ترسی عظیم بوده، و این اشتباه بزرگی است، زیرا اگر اینطور بود اثرش در ظاهر بشره آن جناب هویدا می‌شد و دیگر وجهی نمی‌ماند که ترس را ترسی درونی معرفی کند.

پس معلوم شد خیفه‌ای که موسی در نفس خود احساس کرد، ترسی بود آنی و زودگذر، نظیر خاطره‌ای که گفتیم بعد از ترس به دل می‌افتد، در دل موسی (ع) هم عظمت سحر آنان خطور کرد، و چنین تصور کرد که سحر ایشان هم دست کمی از معجزه او ندارد و به خاطر همین خطور، احساس ترس کرد، اما ترسی که مانند خود خاطره‌اش اثری نداشت.

بعضی (۲۸) دیگر از مفسرین گفته‌اند: موسی (ع) ترسید امر بر مردم مشتبه شود و نتوانند میان معجزه او و سحر ساحران فرق بگذارند، چون خیلی شبیه به هم بودند، در نتیجه به شک افتاده و ایمان نیاورند و از او پیروی ننمایند، چون مردم هنوز ندیده بودند که عصای موسی تمامی سحر ساحران را می‌بلعد.

و لیکن این معنا با اطمینانی که او به خدا و وثوقی که به امر او داشت منافات دارد، چرا که خدای تعالی قبل از این به او فرموده بود: "بایاتنا انتما و من اتبعکما الغالبون" (۲۹).

و بعضی (۳۰) دیگر گفته‌اند: ترس آن حضرت از این بوده که مردم بعد از دیدن سحر ساحران متفرق شده و فرار کنند، و دیگر نایستند تا وی عصای خود را بیندازد، آن وقت فرعون تساوی دو گروه را ادعا کند و در نتیجه زحمات بی‌اثر بماند.

لیکن این حرف نیز صحیح نیست، برای اینکه خلاف ظاهر آیه است، چون ظاهر آیه شریفه این است که جمله"فاوجس فی نفسه خیفهٔ ... "متفرع بر جمله"فاذا حبالهم و عصیهم یخیل الیه ... "باشد، و خلاصه ترس او از ناحیه همان"ما خیل الیه"بوده، یعنی از آنچه به نظرش رسیده ترسیده نه از فرار و تفرقه مردم، زیرا اگر ترسش از این بود، هرگز راضی نمی‌شد که ابتدا آنها

سحر خود را ارائه دهند، علاوه بر این، این وجه با تقویتی که خدای تعالی از دل او کرد و فرمود: "قلنا لا تخف انک انت الاعلی"جور در نمی‌آید و جا داشت بفرماید:

"نترس ما نمی‌گذاریم متفرق شوند تا تو عصای خود را بیفکنی".

و به هر حال از احساس ترس موسی (ع) بر می‌آید که ساحران سحری نشان داده‌اند که شبیه به معجزه و نزدیک به آن بوده، هر چند که با همه عظمتش سحر و خالی از حقیقت بوده است، ولی آنچه موسی (ع) آورده بود معجزه و دارای حقیقت بود.

و به همین جهت می‌بینیم خدای تعالی سحر آنها را بزرگ شمرده و فرمود: "فلما القوا سحروا اعین الناس و استرهبوهم و جاؤا بسحر عظیم" (۳۱) و لذا خدای تعالی موسی (ع) را آنچنان تاییدی کرد که دیگر نقطه ابهام و کمترین اشتباهی برای مردم باقی نماند، آری عصای موسی از دم سحر ساحران را درو کرد و همه را بلعید.

"قلنا لا تخف انک انت الاعلی ... حیث اتی"

در این جمله به منظور تایید و تقویت موسی (ع) او را از ترسیدن نهی می‌کند و نهی خود را تعلیل می‌کند به اینکه"تو برنده و غالبی"پس معنا این می‌شود که: تو از هر جهت ما فوق آنهایی و چون چنین است دیگر هیچ یک از نقشه‌های شوم آنان و سحرشان به تو کاری نمی‌کند، پس دیگر موجبی نیست که بترسی.

"و الق ما فی یمینک تلقف ما صنعوا ... " در این جمله موسی (ع) مامور می‌شود که عصای خود را بیفکند تا همه آنچه را که آنها درست کرده بودند ببلعد و اگر عصا را به"آنچه در دست داری"تعبیر فرمود برای این است که این تعبیر لطیف‌تر و عمیق‌تر است، چون اشاره به این دارد که هیچ چیزی حقیقت ندارد مگر آنچه خدا می‌خواهد، و اگر خواست آنچه با دست موسی است عصا باشد عصا می‌گردد و اگر خواست مار باشد مار می‌شود و موسی از خود چیزی ندارد.

و اما اینکه چرا از اژدها و مارهای آنان تعبیر"بما صنعوا آنچه ساختند"کرد برای این بود که جنگ میان قدرت مطلق که دنبالش اراده‌ای است که موجودات در اینکه چه اسمی داشته باشند"عصا یا اژدها؟ "و چه حقیقتی دارا باشند تابع آن هستند و میان این جادوها که ساخته و پرداخته بشر عاجز و ناتوان است کیدی باطل بیش نیست، قرار گرفته بود، و معلوم است که"کلمة الله هی العلیا"و نیز معلوم است که"و الله غالب علی امره"پس دیگر چه جای اینکه ترس به خود راه دهد!

در این جمله یعنی جمله"و الق ما فی یمینک تلقف ما صنعوا"بیان می‌کند که موسی (ع) از نظر ظاهر نیز غالب خواهد بود همچنانکه ذیل آیه غلبه او را از نظر باطن و حقیقت می‌فهماند، چون باطل حقیقتی ندارد، و کسی که بر حق باشد سزاوار نیست از غلبه باطل بر حق خود بهراسد.

"انما صنعوا کید ساحر" این جمله تعلیل لفظی جمله"تلقف ما صنعوا"

است و کلمه"ما"مصدریه و یا موصوله است و بیان به حسب حقیقت علو و غلبه آن جناب است برای اینکه آنچه آنان دارند کید ساحران است که حقیقتی ندارد و آنچه با موسی است معجزه و حقیقت محض است و معلوم است که حق غالب است و مغلوب نمی‌شود.

"و لا یفلح الساحر حیث اتی" این جمله به منزله کبرائی است برای صغرای"ما صنعوا کید ساحر"و اثبات می‌کند که آنچه از سحر ساحر عاید او می‌شود خیالی است از تماشاگران، خیالی باطل و خالی از حقیقت، و معلوم است که در امر موهوم و خالی از واقعیت، فلاح و رستگاری حقیقی نیست.

پس جمله"و لا یفلح الساحر حیث اتی"نظیر آیه"ان الله لا یهدی القوم الظالمین" (۳۲)

و آیه"و الله لا یهدی القوم الفاسقین" (۳۳) و امثال آنها است، و همه آنها از فروعات جمله"ان الباطل کان زهوقا" (۳۴) و

جمله"و یمح الله الباطل و یحق الحق بکلماته" (۳۵) می‌باشند.
پس باطل همواره اموری را آرایش می‌کند و آن را به صورت حق جلوه می‌دهد و از سوی دیگر حق نیز همواره باطل را رسوا نموده و آنچه را که در برابر ناظران اظهار می‌دارد می‌بلعد، چیزی که هست یا به سرعت این کار را می‌کند و یا با قدری مهلت و کندی.
پس مثل داستان موسی و سحر ساحران در تمام جنگ‌های بین حق و باطل یعنی هر باطلی که خودنمائی کند و هر حقی که آن را نابود سازد جریان دارد قبلا در تفسیر آیه"انزل من السماء ماء فسالت اودیهٔ بقدرها" (۳۶) گفتاری در این معنا گذشت که برای این مقام نافع است.
"فالقی السحرهٔ سجدا قالوا آمنا برب هرون و موسی".
در این کلام حذف و ایجاز (کوتاه گوئی) به کار رفته و تقدیر کلام چنین است:
"فالقی ما فی یمینه فتلقف ما صنعوا فالقی السحرهٔ موسی آنچه در دست داشت انداخت، پس آنچه ساحران درست کرده بودند بلعید ناگزیر ساحران به سجده انداخته شدند.گفتند ... "و اینکه می‌بینیم تعبیر به"سحره به سجده انداخته شدند"کرد که به اصطلاح ادبی صیغه مجهول است و به معلوم تعبیر نکرد و نفرمود: "به سجده افتادند"، به منظور اشاره به این نکته بوده که: قدرت الهی آنان را ذلیل کرد، و خیره‌کنندگی نور و ظهور حق بی‌اختیارشان نمود، به طوری که گویی از خود اراده‌ای نداشتند، و شخصی دیگر ایشان را به سجده انداخت، بدون اینکه بشناسند او چه کسی بود.
و جمله"آمنا برب هرون و موسی"شهادتی است از ایشان به ایمان به خدا، و اگر ایمان خود را به پروردگار موسی و هارون نسبت دادند، برای این بود که هم به ربوبیت خدای سبحان شهادت داده باشند و هم به رسالت موسی و هارون (ع)، و جدا آوردن جمله"قالوا ... "بدون اینکه با "واو"و یا"فاء"، عطف به ما قبل شود، برای این است که جمله جواب از سؤال مقدر است، گویا شخصی پرسیده: چه گفتند؟ در جواب فرموده:
"گفتند ... ".
"قال آمنتم له قبل ان آذن لکم ... "
کلمه"کبیر"در اینجا به معنای رئیس است، و بریدن دستها و پاها از خلاف به این معنا است که دست راست و پای چپ را ببرند، و کلمه"اصلب"از تصلیب به معنای بسیار دار زدن و به سختی دار زدن است، مانند کلمه"تقطیع"که به معنای بسیار بریدن و به سختی بریدن است، و کلمه "جذوع"جمع"جذع"است، که به معنای تنه درخت خرما است.
جمله"آمنتم له قبل ان آذن لکم"تهدیدی است از فرعون به ساحران که چرا بدون اجازه من به موسی ایمان آوردید و در حقیقت جمله مزبور استفهامیه است ولی حرف استفهامش حذف شده و استفهام آن انکاری و یا خبری به منظور تقریر جرم است.
و اینکه گفت: "انه لکبیرکم الذی علمکم السحر"تهمتی است که فرعون به ایشان زده که شما یک توطئه سیاسی علیه مجتمع قبطی در سرزمین مصر کرده‌اید و قبلا با رئیس خود، موسی قرار گذاشته‌اید که او ادعای نبوت کرده و اهل مصر را به سوی خدا دعوت نماید، سپس به منظور اثبات و استقرار دعوتش سحری بیاورد و مردم مصر مجبور شوند از سحر شما ساحران کمک بگیرند، آنگاه همین که در برابر او اجتماع کردید که سحر او را باطل کنید سحر او سحر شما را باطل کند و شما مغلوب شوید و ایمان بیاورید، تا به دنبال شما عوام مردم هم ایمان آورده، طریقه مثلای خود را رها کنند، آن وقت هر کس که ایمان نیاورد از مصر بیرونش کنید.

خدای تعالی در همین باره در جای دیگر فرموده: "ان هذا لمکر مکرتموه فی المدینة لتخرجوا منها اهلها" (۳۷) و منظور او از این تهمت این بوده که عموم مردم را علیه ساحران بشوراند، همانطور که در روز اول علیه موسی شوراند.

و جمله "فلاقطعن ایدیکم و ارجلکم من خلاف ..." خط و نشانی است که فرعون برای آنان کشیده که به عذاب سختی شکنجه‌شان خواهد کرد، ولی قرآن کریم دیگر بیان نکرده که وی این خط و نشان را عملی هم کرد یا نه؟.

"قالوا لن نؤثرک علی ما جاءنا من البینات و الذی فطرنا فاقض ما انت قاض انما تقضی هذه الحیوة الدنیا"

این آیه شریفه کلامی است که در لفظ بلیغ و در مفهوم وزین و در معنا بعید و در منزلت رفیع است، کلامی است که علم و حکمت از آن می‌جوشد و فوران می‌کند، آری وضع مردمی را حکایت می‌کند که تا یک ساعت قبل دلهایی آکنده از هیبت و ابهت فرعون داشتند، و نفوس خود را از زینت و زخارف دنیوی که با او بود و جز خیالهای کاذب و موهوماتی باطل نبود خیره و پست نموده و او را رب اعلی می‌پنداشتند، و به او سوگند می‌خوردند، همچنان که هنگام انداختن طنابها و چوبدستی‌ها گفتند: "بعزة فرعون انا لنحن الغالبون" و بعد از یک ساعت که حق برایشان روشن گشت، دیدگانشان باز گردید ناگهان آنچه از فرعون در دل داشتند، و آن عزت و سلطنت و آن زینت و زخرفی که برایش قائل بودند یکباره فراموش گشت، ایمان به خدا در عرض یک ساعت آنچنان تحولی در دلها به وجود آورد که رذیله ترس و تملق پیروی هوی و شیفتگی در برابر سراب زینت زندگی دنیا را بکلی نابود کرده، در همین مدت کوتاه عشق به حق و قدم نهادن در تحت ولایت خدا، و اعتزاز به عزت او را جایگزین آن رذایل نمود، دیگر جز آنچه خدا اراده کند اراده‌ای ندارند و دیگر جز از خدا امیدی نداشته و جز از او نمی‌ترسند.

همه اینها از محاوره‌ای که میان فرعون و ایشان رد و بدل شده و از مقایسه کلام او و پاسخ ساحران به وی فهمیده می‌شود، در یک سو فرعون است که در تاریکی غفلت از مقام پروردگار خود قرار دارد و جز خود نمی‌بیند، و به خود نسبت ربوبیت قبط می‌دهد، آری در یک طرف این محاوره، حاکم مصر است که جنود مجنده دارد، هر چه بخواهد می‌کند، و هر حکمی بخواهد می‌راند، و لیکن از نظر حق و حقیقت، هیچ چیز ندارد و جز به دعاوی باطله دلخوش ندارد، آنچنان مست و مغرور جهل خویش است که خیال می‌کند حق و حقیقت خاضع و پیرو باطل او می‌شود، و توقع دارد که نفوس مردم، با اینکه شعور و داوری، جبلی آنها است بدون اجازه او چیزی را با شعور و درکش درک نکنند، و بی‌اذن او دلها به هیچ حقی یقین پیدا نکنند، لذا با تعجب به ساحران می‌گوید: "آمنتم له قبل ان آذن لکم" آیا بدون اجازه من به او ایمان آوردید؟.

و نیز او چنین می‌پندارد که آدمی جز این ساختمان بدنی و جسمانی که چند صباحی زندگی می‌کند، و سپس فانی و فاسد می‌گردد، حقیقت دیگری ندارد و جز رسیدن به لذائذ مادی و فانی همین بدن جسمانی سعادت دیگری برایش نیست، چون در تهدید ساحران می‌گوید: "سوگند که دست و پایتان را به عکس قطع می‌کنم و سوگند که به تنه‌های درختان خرما به دارتان می‌آویزم، و به زودی خواهید فهمید که کدام یک از ما عذاب سخت‌تری و باقی‌تری خواهد داشت" که اگر در آخر کلام او دقت شود، به دست می‌آید که غیر از عذابهای دنیوی عذابی دیگر سراغ نداشته.

و در سوی دیگر ساحرانی که ایمان آوردند و به رسیدن به حق موفق گشته، و حق

سراپای وجودشان را احاطه نموده پاک و خالصشان ساخته بود، اینان دیگر آنچه را که فرعون حقیقتش می‌پنداشت سرابی خیالی و زینتی فریب دهنده و باطل می‌دیدند، و در این عرصه مخیر میان حق و باطل و حقیقت و سراب شده بودند و حاشا بر اهل یقین از اینکه در یقین خود شک کنند و یا باطل را بر حق، و سراب را بر حقیقت مقدم بدارند، با اینکه به شهود و عیان می‌گویند: "به آن خدایی سوگند که ما را آفریده، تو را بر آنچه از معجزات و دلائل که بر خورده‌ایم معاوضه نمی‌کنیم و

مقدم نمی‌داریم"، پس مقصودشان از کلمه"تو را"جسد انسانی دارای روح فرعون نبوده، بلکه مقصود دنیای عریض و مال و منال آن که فرعون به آن می‌بالید بوده است.

فرعون که ساحران را به قتل فجیع و عذاب شدید، و محرومیت از حیات دنیا تهدید می‌کرد از نظر دید خود بود که برای آدمی حیات و سعادت و شقاوتی غیر دنیایی سراغ نداشت و گر نه ساحران قضیه را به عکس می‌دیدند، یعنی برای آدمی زندگی‌ای دائمی و جاودان سراغ داشتند که در مقابل آن، زندگی دنیای فانی و معجل قدر و قیمتی ندارد، اگر در آن زندگی سعادتی داشته باشند، شقاء این زندگی شقاء نیست، و اگر نداشته باشند سعادت این دنیا سعادت و نافع نیست.

بنا بر این چنین کسانی دیگر از تهدید فرعون نخواهند ترسید چون خسران زندگی دنیای فانی در نظرشان (اگر در آخرت که زندگی جاوید است سعادتی داشته باشند) خسران نیست، و لذا در پاسخ فرعون گفتند: "فاقض ما انت قاض انما تقضی هذه الحیوة الدنیا هر چه می‌خواهی بکن که تو جز بر زندگی دنیائی ما دسترسی نداری".

آیات بعدی هم که تتمه کلام ایشان با فرعون را حکایت می‌کند همه تعلیل این گفتار ایشان است که گفتند: "لن نؤثرک علی ما جاءنا من البینات و الذی فطرنا".

و در اینکه گفتند: "ما جاءنا من البینات"اشاره است به اینکه ایشان آنچه را از جریان عصا مشاهده کردند معجزاتی شمردند که از موسی (ع) دیده بودند که هر کدام در جای خود معجزه‌ای مستقل بوده، مانند اژدها شدن آن و خوردنش طنابها و عصاها را، و برگشتنش به صورت عصا و به حالت اول و لذا گفتند: "ما جاءنا من البینات آنچه از معجزه‌ها که دیدیم".

ممکن هم هست که کلمه"من"برای تبعیض باشد و بفهمانند که ایشان هر چند یک معجزه دیده‌اند ولی ایمان دارند که برای خدا معجزات زیاد دیگری نیز هست، ولی این احتمال خالی از بعد نیست.

"انا آمنا بربنا لیغفر لنا خطایانا و ما اکرهتنا علیه من السحر و الله خیر و ابقی".

کلمه"خطایا"جمع خطیئه است که قریب المعنا با کلمه سیئة است، و جمله"ما اکرهتنا علیه "عطف است بر"خطایانا"، و کلمه"من السحر"بیان آن است و معنایش این است که ما به پروردگارمان ایمان آوردیم، تا خطاهای ما را و آن سحری که تو ما را بر آن مجبور کردی بیامرزد، و این خود دلیل بر این است که فرعون ایشان را بر به کار بردن آن سحرها مجبور کرده بود، حال یا موقعی که از شهر و ده خود احضار شده‌اند به جبر بوده و یا در موقعی که در بین خود نزاع نموده و محرمانه گفتگو می‌کرده‌اند مجبور به مقابله و مسابقه با موسی (ع) شده‌اند.

اول آیه تعلیل جمله"لن نؤثرک ... "است، یعنی اگر ما خدای را که خالق ما است بر تو اختیار کردیم و به او ایمان آوردیم برای این بود که خطایای ما و آن سحری که تو ما را بر آوردن آن مجبور کردی بیامرزد.

و ذیل آیه یعنی جمله"و الله خیر و ابقی"تتمه بیان و به منزله تعلیل برای صدر آن است، گویا گفته‌اند: "اگر ما آمرزش خدا را بر احسان و جائزه تو ترجیح دادیم، برای این بود که آمرزش خدا، هم بهتر و هم دائمی‌تر است، یعنی از هر خیری بهتر و از هر باقی‌ئی باقی‌تر است و این عمومیت را از اطلاق کلام می‌فهمیم پس هیچ چیزی را بر آن ترجیح نباید داد "، و در ذیل آیه نوعی مقابله با ذیل کلام فرعون به کار رفته که گفت: "و لتعلمن اینا اشد عذابا و ابقی".

در نوبت نخست از خدای تعالی تعبیر کردند به"الذی فطرنا آن کس که ما را آفرید"و در نوبت دوم به"ربنا پروردگار ما"و در نوبت سوم به"الله"و این اختلاف تعبیرها به خاطر اختلاف مقامات است، زیرا در نوبت اول خواستند بفهمانند اینکه خدای تعالی فاطر و خالق ما است، یعنی ما را از کتم عدم به عالم وجود آورده، قهرا تمامی خیراتی که در این عالم است مانند هستی خود ما منتهی به او می‌گردد، یعنی او ایجادش کرده و در نتیجه برای غیر او باقی نمی‌ماند مگر باطل و سراب، و این خود

باعث آن شده که از هر جهت جانب خدای تعالی بر غیر او ترجیح داده شود، حال که معلوم شد مقام، مقام ترجیح است، لذا در ترجیح خدای تعالی بر فرعون تعبیر کردند به"الذی فطرنا".

و اما نوبت دوم که گفتند: "ربنا"نکته‌اش این بوده که در این مقام خواسته‌اند از ایمان خود به او خبر دهند و در میان صفات خدای تعالی آن صفتی که ارتباطش با ایمان خلق بیشتر است صفت ربوبیت است که در بر دارنده معنای ملك و تدبیر است.

و اما نوبت سوم که به کلمه جلاله"الله"تعبیر کردند، بدین جهت بود که می‌خواستند بگویند خدا بهتر و باقی‌تر از هر چیزی است و چون ملاك خوبی و خوبتری، کمال است و کلمه"الله "به معنای ذات دارای جمیع صفات کمال است، در نتیجه خیر مطلق است، لذا مقام مناسبت داشت که اسم جلاله را تعبیر کنند.

بنا بر این کلام در هر یك از سه مقام در عین سادگیش مشتمل بر حجت بر مدعا است، و معنای آیه در حقیقت این است که: "ما تو را بر خدائی که ما را آفریده به همین دلیل که آفریده ترجیح نمی‌دهیم، و ما به او به دلیل اینکه رب"مالك و مدبر"ما است ایمان آوردیم، و خدا خیر است به دلیل اینکه الله"ذات دارنده تمامی صفات کمال"است.

"انه من یات ربه مجرما فان له جهنم لایموت فیها و لا یحیی"

این آیه تعلیل این مطلب است که در سخن خود غفران خدای را نتیجه ایمان به او قرار دادند و می‌رسانند که این بدان جهت است که کسی که خدا او را نیامرزد قهرا مجرم است و کسی که مجرم به دیدار پروردگارش بیاید جهنمی دارد که در آن نه می‌میرد و نه زنده می‌شود.

"و من یاته مؤمنا قد عمل الصالحات فاولئك لهم الدرجات العلی ... و ذلك جزاء من تزکی".

کلمه"درجه"به طوری که راغب (۳۸) گفته به معنای منزلت است، لیکن در این ماده صعود نیز باید باشد، مانند درجات نردبان، و در مقابل آن"درکه"است که به معنای منزلت رو به پائین است، لذا گفته می‌شود: درجات بهشت، و درکات جهنم، و کلمه"تزکی"به معنای رشد و نمو به نمای صالح است، و در انسان به این است که با اعتقاد حق و عمل صالح زندگی کند.

این دو آیه آثار ایمان و عمل صالح را وصف می‌کند، همچنانکه آیه قبلی آثار جرم را که دنبال کفر گناه بروز می‌کند بیان می‌کرد و هر سه آیه که یکی آثار جرائم و دو تای دیگر آثار ایمان و عمل صالح را بیان می‌کند، ناظر به وعده و وعید فرعون به مؤمنان است، چون او ایشان را وعید داده بود که اگر به موسی ایمان آورند دست و پایشان را قطع نموده به دارشان بیاویزد، و ادعا کرده بود که او از هر کس دیگر شدید العذاب‌تر است و عذابش باقی‌تر است مؤمنان در مقابلش گفتند: خدا برای مجرمان جهنمی دارد که در آن کسی نه می‌میرد و نه زنده می‌شود، چون در آن چیزی که مایه خوشی زندگی باشد نیست، و خیری که امید آن برود ندارد، تا آدمی به انتظار رسیدن به آن، تلخی عذاب را تحمل کند.

اما وعده او به ایشان آن بود که قبلا داده و گفته بود: از مقربانتان می‌کنم و اجرتان می‌دهم: و قرآن چنین حکایت کرد: "قالوا ان لنا لاجرا ان کنا نحن الغلبین قال نعم و انکم لمن المقربین" (۳۹) ایشان هم در پاسخش گفتند: "من یاته مؤمنا قد عمل الصالحات فاولئك لهم الدرجات العلی " و اشاره با کلمه (اولئك) به منظور تعظیم شان چنین کسانی بوده و منظورشان از"درجات عالی و بلند"مقابله با وعده‌ای است که فرعون داده بود، که شما را از مقربین قرار می‌دهیم و در جمله"جنات عدن تجری من تحتها الانهار خالدین فیها و ذلك جزاء من تزکی"با وعده‌ای که فرعون به اجر داده بود مقابله کردند و پاسخ دادند.

"و لقد اوحینا الی موسی ان اسر بعبادی فاضرب لهم طریقا فی البحر یبسا ... و ما هدی"

کلمه"اسراء"به معنای سیر شبانه است و مراد از"عبادی"بنی اسرائیل است، و جمله"فاضرب لهم طریقا فی البحر یبسا"به قول بعضی (۴۰) این است که عصا را به دریا بزنند تا راهی خشك پدید آید، همچنانکه از آیاتی دیگر که در جاهای دیگر قرآن

راجع به شکافتن دریا آمده نیز همین معنا استفاده می‌شود و کلمه"طریقا "مفعول به کلمه"اضرب"است، که بر سبیل اتساع یعنی مجاز عقلی فرموده: بزن راه را، و گر نه اصل آن"بزن به دریا تا راه شود"

بوده است، این بود کلام آن مفسر.ولی ممکن است بگوییم: مراد از زدن، بناء و اقامت باشد، همچنانکه بنای خیمه و اقامت در آن را خیمه زدن می گویند و یا تاسیس قاعده را ضرب قاعده می‌خوانند.

و کلمه"یبسا"به طوری که راغب گفته آن محلی را گویند که قبلاً آب در آن بوده و سپس خشک شده است (۴۱)، و کلمه"درک" به دو فتحه به معنای تبعه و اثر هر چیز است و اگر در جمله"فغشیها ما غشی"غشیان را به"ما"ی موصوله مبهمه نسبت داده و نیز صله‌اش قرار داد، از باب مجسم ساختن هول و وحشت منظره است، و کیفیت تمثیل آن از این تعبیر قرآنی بر کسی پوشیده نیست.

بعضی‌ها (۴۲) گفته‌اند: جمله"و اضل فرعون قومه و ما هدی"تکذیب آن کلامی است که فرعون به قوم خود گفته بود که: "و ما اهدیکم الا سبیل الرشاد" (۴۳) بنا بر این نظریه، دیگر جمله"و ما هدی"تاکید و تکرار معنای"و اضل فرعون قومه"نخواهد بود.

بحث روایتی

در نهج البلاغه، امام (ع) فرموده: موسی (ع) بر جان خود احساس ترس نکرد، بلکه از این ترسید که جهال غالب آیند و دولت ضلال مسلط گردد (۴۴).

مؤلف: معنایش همان معنایی است که ما در تفسیر آیه بیان کردیم.

و در الدر المنثور است که ابن ابی حاتم و ابن مردویه، از جندب بن عبد الله بجلی روایت کرده که گفت: رسول خدا (ص) فرمود: هر جا ساحری دیدید او را بکشید، آنگاه این آیه را تلاوت فرمودند: "و لا یفلح الساحر حیث اتی"و فرمودند یعنی ساحر هر جا پیدا شد امنیت ندارد (۴۵).

مؤلف: اینکه چگونه معنای مذکور در حدیث با آیه شریفه منطبق می‌شود که سیاق آیه نیز محفوظ بماند خیلی روشن نیست.

پی‌نوشتها

۱) من پروردگار بزرگتر شمایم.سوره نازعات، آیه.۲۴

۲) اگر غیر از من معبودی بگیری تو را از زندانیان خواهم کرد.سوره شعراء، آیه.۲۹

۳) روح المعانی، ج ۱۶، ص.۲۰۲

۴) کشاف، ج ۳، ص.۶۷

۵) تفسیر فخر رازی، ج ۲۲، ص.۶۵

۶) قرطبی، ج ۱۱، ص.۲۰۴

۷) روح المعانی، ج ۱۶، ص.۲۰۳

۸) و گویند چگونه وقتی در زمین گم شدیم دوباره در خلقتی تازه در خواهیم آمد؟ سوره سجده، آیه.۱۰

۹) و آنچه نزد خدا است باقی است.سوره نحل آیه.۱۶۰

۱۰) تفسیر فخر رازی، ج ۲۲، ص ۶۷ و روح المعانی، ج ۱۶، ص.۲۰۵
۱۱) روح المعانی، ج ۱۶، ص.۲۰۵
۱۲) روح المعانی، ج ۱۶، ص.۲۰۶
۱۳) سوره فاطر، آیه.۲۷
۱۴) برایتان از آسمان، آبی فرستاد، پس به وسیله آن باغهای دارای بهجتی رویاندیم.سوره نمل، آیه.۶۰
۱۵) او است کسی که آبی از آسمان فرو می‌فرستد، پس به وسیله آن بیرون کردیم روئیدنی‌های هر چیز را.سوره انعام، آیه.۹۹
۱۶) مفردات راغب، ماده"سوی".
۱۷) مفردات راغب، ماده"حشر".
۱۸) اگر به کیش شما برگردیم، بر خدای تعالی به دروغ افتراء بسته‌ایم.سوره اعراف، آیه.۸۹
۱۹) کسانی که به دروغ بر خدا افتراء می‌بندند رستگار نمی‌شوند.سوره یونس، آیه.۶۹
۲۰) و پیراهن او را با خونی دروغین آوردند.سوره یوسف، آیه.۱۸
۲۱) و هر گاه در چیزی نزاع کردید.سوره نساء، آیه.۵۹
۲۲) مفردات راغب ماده"جمع".
۲۳) آیا اگر برد با ما باشد جائزه‌ای هم خواهیم داشت.سوره شعراء، آیه.۴۱
۲۴) بلی و علاوه بر مزد و جائزه از اطرافیان و نزدیکان هم خواهید بود سوره شعراء، آیه.۴۲
۲۵) دیدگان مردم را جادو کرده و خیره ساختند.سوره اعراف، آیه.۱۱۶
۲۶) مفردات راغب، ماده"وجس".
۲۷ و ۲۸) روح المعانی، ج ۱۶، ص.۲۲۸
۲۹) بسبب آیات ما شما و پیروانتان غالبید.سوره قصص، آیه.۳۵
۳۰) تفسیر فخر رازی، ج ۲۲، ص.۸۴
۳۱) همین که انداختند دیدگان مردم را جادو کرده و آنان را به وحشت افکندند و سحری بس بزرگ آوردند.سوره اعراف، آیه.۱۱۶
۳۲) خداوند هیچگاه ستمگران را هدایت نخواهد کرد.سوره انعام، آیه.۱۴۴
۳۳) خداوند گروه فاسقان را هدایت نمی‌کند.سوره مائده، آیه.۱۰۸
۳۴) همانا باطل رفتنی است.سوره اسری، آیه.۸۱
۳۵) و (بالأخره) خداوند باطل را از بین برده حق را به وسیله کلماتش به کرسی می‌نشاند.سوره شوری، آیه.۲۴
۳۶) خداوند از آسمان آبی فرستاد و از هر دره و رودخانه‌ای به اندازه آنها سیلابی جاری شد.
سوره رعد، آیه.۱۷
۳۷) این نقشه‌ای است که شما در شهر ریختید تا اهل آن را بیرون کنید.سوره اعراف، آیه.۱۲۳
۳۸) مفردات راغب، ماده"درج".
۳۹) (ساحران) گفتند: آیا اگر ما پیروز گردیم اجر و پاداش مهمی خواهیم داشت؟ (فرعون) گفت: آری، و شما از مقربان خواهید بود.سوره اعراف، آیات ۱۱۳ و.۱۱۴

۴۰) مجمع البیان، ج ۷، ص.۲۳
۴۱) مفردات راغب، ماده"یبس".
۴۲) مجمع البیان، ج ۷، ص.۲۳
۴۳) من شما را جز به راه رشد راهنمایی نمی‌کنم.سوره مؤمن آیه.۲۹
۴۴) نهج البلاغه صبحی صالح، ص.۵۱
۴۵) الدر المنثور، ج ۴، ص.۳۰۳

کتاب: ترجمه المیزان، ج ۱۴، ص ۲۲۵

نویسنده: علامه طباطبایی

داستان حضرت موسی (ع) و قوم یهود در قرآن (۳)

داستان حضرت موسی (ع) و قوم یهود در قرآن (تفسیر سوره طه (۳))

یـابنی إسرءیل قـد أنجینکم من عـدوکم و وعـدنکم جانب الطور الأیمن و نزلنا علیکم المن و السـلوی (۸۰) کلـوا من طیبت ما رزقنکم و لاـ تطغوا فیه فیحل علیکم غضبی و من یحلل علیه غضبی فقـد هوی (۸۱) و إنی لغفار لمن تاب و ءامن و عمل صـلحا ثم اهتدی (۸۲) و ما أعجلک عن قومک یموسـی (۸۳) قـال هم أولاء علی أثری و عجلت إلیک رب لترضـی (۸۴) قال فإنا قد فتنا قومک من بعـدک و أضـلهم السامری (۸۵) فرجع موسـی إلی قومه غضـبن أسـفا قال یقوم أ لم یعـدکم ربکم وعدا حسـنا أ فطال علیکم العهد أم أردتم أن یحل علیکم غضب من ربکم فأخلفتم موعدی (۸۶) قالوا ما أخلفنا موعدک بملکنا و لکنا حملنا أوزارا من زینهٔ القوم فقذفنها فکذلک ألقی السامری (۸۷) فأخرج لهم عجلا جسدا له خوار فقالوا هذا إلهکم و إله موسی فنسی (۸۸) أ فلاـ یرون ألاـ یرجع إلیهم قولا و لا یملک لهم ضـرا و لا نفعا (۸۹) و لقـد قـال لهم هرون من قبل یقوم إنما فتنتم به و إن ربکم الرحمن فـاتبعونی و أطیعـوا أمری (۹۰) قـالوا لن نبرح علیه عکفین حتی یرجع إلینـا موسـی (۹۱) قـال یهرون ما منعک إذ رأیتهم ضلوا (۹۲) ألاـ تتبعن أ فعصـیت أمری (۹۳) قـال یبنؤم لا تأخـذ بلحیتی و لا برأسـی إنی خشـیت أن تقول فرقت بین بنی إسرءیل و لم ترقب قولی (۹۴) قال فما خطبک یسمری (۹۵) قال بصـرت بما لم یبصروا به فقبضت قبضهٔ من أثر الرسول فنبذتها و کـذلک سولت لی نفسـی (۹۶) قـال فـاذهب فـإن لـک فی الحیوهٔ أن تقول لاـ مسـاس و إن لک موعـدا لن تخلفه و انظر إلی إلهک الذی ظلت علیه عاکفا لنحرقنه ثم لننسفنه فی الیم نسفا (۹۷) إنما إلهکم الله الذی لا إله إلا هو وسع کل شیء علما (۹۸)

ترجمه آیات

ای بنی اسـرائیل! همانا ما شـما را از دشـمنان نجات دادیم و طرف راست طور را با شـما وعـده‌گاه کردیم، و من و سـلوی برای شما فرود آوردیم (۸۰).

از چیزهـای پاکیزه که روزیتان کرده‌ایم بخوریـد و در مورد آن طغیان مکنیـد که غضب من به شـما می‌رسـد و به هر کس که غضب من برسد سقوط کرده است (۸۱).

و من آمرزگار همه آن کسانم که توبه آورده و کار شایسته کرده و بر هدایت استوار بوده‌اند (۸۲).

ای موسی! برای چه با شتاب از قوم خود جلو افتادی؟ (۸۳).

عرض کرد: اینک آنها دنبال منند و من که به شتاب آمدم بدین جهت بود که تو ای پروردگار خوشنود شوی (۸۴).

فرمود: ما از پی تو قومت را امتحان کردیم و سامری گمراهشان کرد (۸۵).

موسی خشمگین و اندوهگین سوی قوم خود بازگشت و گفت: ای قوم! مگر پروردگارتان شما را وعده نیکو نداده بود آیا این مدت به نظرتان طولانی نمود، یا خواستید غضب خدا شما را بگیرد که از وعده من تخلف کردید؟ (۸۶).

گفتند: ما به اراده خویش از وعده تو تخلف نکرده‌ایم اما محموله‌هایی از زیور فرعونیان با خود برداشته بودیم که در آتش افکندیم و همچنین سامری نیز بیفکند (۸۷).

و برای آنها مجسمه گوساله‌ای را ساخت که صدای گوساله داشت گفت: این خدای شما و خدای موسی است، و ایمان را رها کرد (۸۸).

آیا نمی‌دیدند که گوساله سخنی به آنها باز نمی‌گوید و برای ایشان سود و زیانی ندارد؟ (۸۹).

هارون از پیش به آنها گفته بود: ای قوم! گوساله‌پرستی فریبتان داده است، پروردگارتان فقط خدای رحمان است، مرا پیروی کنید و مطیع فرمانم شوید (۹۰).

گفتند: ما همچنان او را عبادت می‌کنیم تا موسی به نزد ما برگردد (۹۱).

گفت: ای هارون وقتی دیدی که ایشان گمراه شدند مانع تو چه بود؟ (۹۲).

که از من متابعت کنی؟ چرا فرمان مرا عصیان کردی؟ (۹۳).

گفت: ای پسر مادرم! ریش و سر مرا مگیر، من بیم داشتم بگویی میان پسران اسرائیل تفرقه انداختی و رعایت گفتار من نکردی (۹۴).

گفت: ای سامری قصه تو چیست؟ (۹۵).

گفت: چیزی را که آنها ندیدند بدیدم و از جای پای فرشته مرسل کفی بر گرفتم و آن را در قالب گوساله انداختم که ضمیرم برای من چنین جلوه‌گر ساخت (۹۶).

گفت: برو که نصیب تو در زندگی این است که (هر کس به تو نزدیک شود) مرتب بگویی با من تماس نگیر، و موعدی داری که هرگز از آن تخلف نکنند، خدایت را که پیوسته به خدمتش کمر بسته بودی بنگر که آن را بسوزانیم و به دریا بریزیم و پراکنده‌اش کنیم پراکندگی کامل (۹۷).

خدای شما فقط خدای یکتا است که جز او خدایی نیست و علم او به همه چیز می‌رسد (۹۸).

بیان آیات

در این آیات آخرین فصل از آنچه از سرگذشت موسی (ع) در این سوره آمده ایراد شده است، و در آن خدای تعالی جمله‌ای از منت‌های خود را بر بنی اسرائیل می‌شمارد، مانند اینکه از قبطیان نجاتشان داد، و در طرف راست طور میعادی برایشان معین کرد، و من و سلوی برایشان نازل فرمود، آنگاه این فصل را با داستان سامری و گمراه کردنش مردم را به وسیله گوساله‌پرستی، خاتمه داده است، و این قصه متصل است به داستان میعاد در طور.البته منظور اصلی از این فصل بیان تعرض بنی اسرائیل است نسبت به غضب خدا که با گوساله پرستی خود متعرض غضب الهی شدند، و به همین جهت داستان را با حرف عطف "واو"

نیاورد، و مانند بقیه مسائل به اشاره برگزار نکرد، بلکه این قصه را مفصل بیان نمود.
"یا بنی اسرائیل قد انجیناکم من عدوکم ... ".
به نظر می‌رسد که قولی در تقدیر باشد، یعنی "گفتیم ای بنی اسرائیل" باشد و مراد از "عدوکم دشمنتان" فرعون باشد، که خدا غرقش کرد، و بنی اسرائیل را بعد از سالها محنت از شر او نجات داد.
"و واعدناکم جانب الطور الایمن" کلمه ایمن منصوب است تا صفت جانب باشد، (طرف راست طور) و بعید نیست مراد از این مواعده همان مواعده‌ای باشد که خدای عز و جل با موسی کرد، که سی روز در میقات بماند، تا تورات را بر او نازل کند، که داستانش در سوره بقره و غیر آن گذشت و همچنین داستان انزال من و سلوی، که دیگر به شرح آن نمی‌پردازیم.
"کلوا من طیبات ما رزقناکم" گو اینکه کلمه "کلوا" امر است و معنایش این است که باید بخورید، ولی منظور اباحه است، یعنی می‌توانید بخورید و اضافه کلمه "طیبات" بر جمله "ما رزقناکم" از باب اضافه صفت به موصوف است، (یعنی آنچه روزیتان کردیم که این صفت دارد طیب است) چون معنا ندارد رزق را به خود نسبت دهد، و آنگاه آن را دو قسم کند طیب و غیر طیب، آری خدا غیر طیب روزی نکرده، همچنانکه خود فرموده: "و رزقناهم من الطیبات" (۱).
"و لا تطغوا فیه فیحل علیکم غضبی" ضمیر در "فیه" به اکل بر می‌گردد، آنجا که فرمود: "کلوا من طیبات" و طغیان در خوردن به این است که نعمت خدا کفران شود و شکرش به جای نیاید، همچنانکه به جا نیاوردند و گفتند: "یا موسی لن نصبر علی طعام واحد فادع لنا ربک یخرج لنا مما تنبت الارض من بقلها و قثائها و فومها و عدسها و بصلها" (۲).
جمله "فیحل علیکم غضبی" هر چند به ظاهر خبر از آینده است ولی معنایش این است که غضب من بر شما واجب و لازم شود، و کلمه "یحل" از حلول دین، (سر رسیدن مدت قرض) است، و "حل یحل" از باب ضرب یضرب است، و "غضب" یکی از صفات خدای تعالی است که البته صفت فعل او و مصداق اراده او است، اراده اینکه مکروهی به بنده‌اش برساند، به اینکه اسباب رسیدن آن را که ناشی از معصیت عبد است فراهم سازد.
"و من یحلل علیه غضبی فقد هوی" یعنی هر که غضب من متوجه او شود سقوط می‌کند و این سقوط به هلاکت تفسیر شده است.
"و انی لغفار لمن تاب و آمن و عمل صالحا ثم اهتدی"
در این آیه وعده رحمت مؤکد دنبال وعید سخت آمده، و لذا خود را به کثرت مغفرت توصیف کرده و فرموده: "من بسیار آمرزنده‌ام" و نفرمود: "من آمرزنده‌ام" و یا "من به زودی می‌آمرزم ".
کلمه "تاب" ماضی از توبه است و توبه به معنای برگشتن است، همانطور که برگشتن از معصیت خدا به اطاعت او توبه است و همچنین برگشتن از شرک به توحید نیز توبه است، ایمان هم همچنانکه به خدا ایمان است، به آیات خدا که یا انبیاء و رسل او است و یا احکامی است که ایشان آورده‌اند نیز ایمان است، و در قرآن کریم استعمال ایمان در هر دو معنا بسیار آمده، همچنانکه استعمال توبه در هر دو معنایی که گفتیم زیاد آمده است.
و بنی اسرائیل همچنانکه آلوده به گناهان شدند و بدین وسیله فاسق گردیدند، همچنین آلوده به شرک و مثلا پرستش گوساله شدند، با این حال دیگر وجهی نیست که کلام را از ظاهر اطلاقش که هم توبه از شرک را می‌گیرد و هم توبه از معصیت را، هم ایمان به خدا را شامل است و هم ایمان به آیات او را، و نیز ظاهر اطلاقش که هم تائبین و مؤمنین از بنی اسرائیل را شامل است و هم غیر بنی اسرائیل را، هر چند بنی اسرائیل مورد خطابند برگردانیم، چون صفات الهی از قبیل مغفرت و غیر آن، اختصاص به قوم معینی ندارد.

پس معنای آیه و خدا داناتر است این است که من بر هر انسانی که توبه کند و ایمان آورد چه اینکه از شرک توبه کند و چه از معصیت و چه اینکه به من ایمان آورد و چه به آیات من از پیغمبرانم و احکامی که می‌آورند، و از آنچه تاکنون کرده پشیمان گشته عمل صالح کند، و مخالفت و تمرد را در گناهانی که کرده مبدل به اطاعت در آن نماید، من نسبت به او بسیار آمرزنده‌ام، و اینکه گفتیم مخالفت و تمرد را در گناهانی که کرده مبدل به اطاعت در آن نماید، بدین جهت بود که اصل معنای برگشتن تحقق یابد، که تفصیل آن در تفسیر آیه "انما التوبة علی الله" (۳) در جلد چهارم این کتاب گذشت.

و اما در جمله "ثم اهتدی"، کلمه "اهتداء" در مقابل ضلالت است، همچنانکه آیه شریفه "من اهتدی فانما یهتدی لنفسه و من ضل فانما یضل علیها" (۴) و آیه "لا یضرکم من ضل اذا اهتدیتم" (۵) شاهد آن است.

در این معنا که گفتیم حرفی نیست، بحث در این است که مراد از آن چیست؟

(چگونه می‌شود که شخصی توبه کند و ایمان هم بیاورد و عمل صالح نیز انجام دهد، و در عین حال در مقام هدایت هم بر آید)؟ آیا مراد این است که در خود آن چیزی که از آن توبه کرده گمراه نشود، یعنی دو باره مرتکب آن نگردد؟ که اگر مراد این باشد آیه شریفه می‌فهماند:

"توبه از گناه نسبت به آنچه که قبل از توبه کرده مفید است و نسبت به آنچه بعد از توبه مرتکب شود فائده‌ای ندارد".

و یا این است که در غیر آن چیزی که از آن توبه کرده گمراه نشود که در این صورت آیه شریفه می‌فهماند آمرزش خدا تنها نسبت به گناهانی که از آن توبه کرده مفید است نه سایر گناهان، و به عبارت دیگر وقتی به طور تام و کامل مفید است که در غیر آن گناه نیز گمراه نشود؟ و یا هر دو معنا مراد است؟.

از ظاهر عطف به حرف "ثم" چنین استفاده می‌شود که معنای اول است، پس افاده می‌کند ثبات و استقامت بر توبه را، و در نتیجه برگشت آیه به اشتراط اصلاح است که در آیاتی دیگر صریحا ذکر شده مانند آیه "الا الذین تابوا من بعد ذلک و اصلحوا فان الله غفور رحیم" (۶).

لیکن اگر معنای آیه این باشد دو اشکال باقی می‌ماند:

اول اینکه: نکته تعبیر "به غفار" که صیغه مبالغه و دال بر کثرت است، چیست و چه معنا دارد که خدای تعالی نسبت به کسی که یک گناه کرده، و توبه هم نموده بسیار آمرزنده باشد؟.

دوم اینکه: لازمه این معنا این می‌شود که هر کس حکمی از احکام خدای را مخالفت کند کافر به آن باشد هر چند که صریحا اعتراف کند که این حکم از ناحیه خدا است، و اگر در آن مخالفت هم کرده تنها به خاطر غلبه هوی و پیروی آن بوده، نه اینکه خواسته باشد حکم خدای را رد کند و حال آنکه چنین کسی کافر نیست، مگر اینکه کسی بگوید: آیه شریفه از آنجایی که مشتمل بر جمله "تاب و آمن" می‌باشد، تنها مشرک و رد کننده حکمی از احکام خدایرا شامل می‌گردد، ولی این، اشکال را رفع نمی‌کند.

در حل این دو اشکال ممکن است کسی بگوید: مراد از توبه و ایمان، توبه از شرک، و ایمان به خدا است، همچنانکه در اغلب مواردی که در کلام خدای تعالی ذکر توبه و ایمان هر دو شده، همین معنا مراد است، و بنا بر این، مراد از جمله "و عمل صالحا" اطاعت احکام خدای تعالی باشد به اینکه از اوامرش مؤتمر و از نواهیش منتهی گردد، و معنای آیه چنین می‌شود: "هر کسی از شرک توبه کند و به خدا ایمان آورد، و آنچه را که خدا تکلیفش کرده است انجام دهد، من برای گناهانش بسیار آمرزنده‌ام، لغزش‌هایش را یکی پس از دیگری می‌آمرزم"، و بدیهی است که وقتی موارد لغزش او و آمرزش خدا بسیار شد او بسیار آمرزنده خواهد بود.

خدای تعالی نظیر این معنا را که همان آمرزش گناهان باشد در جای دیگر بیان کرده و فرموده: "ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه نکفر عنکم سیاتکم" (۷).

پس اینکه فرمود: "و انی لغفار لمن تاب و آمن و عمل صالحا"درست منطبق بر آیه سوره نساء می‌شود، تنها فرق میان آن دو، شرطی است که در آیه مورد بحث اضافه شده، و آن قید"ثم اهتدی "است که حکم مغفرت را تقیید می‌کند و از آن که به معنای اهتداء به سوی طریق است بر می‌آید: حکم مغفرت وقتی شامل حال مؤمن عامل به اعمال صالح می‌شود که اعمال صالح را از طریقش انجام دهد، و از باب آن وارد شود.

در کلام خدای تعالی قید و شرطی که ایمان به خدا و عمل صالح را در تاثیر و قبولش نزد خدا مقید و مشروط کند نمی‌بینیم مگر همین قید که شخص، به رسول هم ایمان داشته باشد، به این معنا که تسلیم رسول باشد و او را در هر کار و امری چه بزرگ و چه کوچک اطاعت کند و دین خود را از او بگیرد، و راهی را که او پیش پایش گذاشته سیر نماید، و بدون هیچ استبداد او را پیروی کند، از خود بدعت درست نکند که پیروی بدعت پیروی خطوات شیطان است.

و کوتاه سخن اینکه ولایت رسول بر مؤمنین در دین و دنیایشان قیدی است که ایمان به خدا و عمل صالح را در تاثیرش مقید کرده، زیرا خدای تعالی ولایت رسول را تشریع و اطاعتش را واجب فرموده، مردم باید از او اخذ کنند، و به او تاسی جویند و این مطلب در آیات بسیار زیادی تذکر داده شده، که نه حاجتی به ایراد بسیاری از آنها است و نه مجالی برای شمردن یک یک آنها، پس بنا بر این، به فرموده قرآن: "النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم" (۸).

از صریح عموم داستانهای بنی اسرائیل که قرآن کریم آنها را نقل کرده بر می‌آید که بنی اسرائیل با اینکه به خدای سبحان ایمان داشتند و رسالت موسی و هارون (ع) را تصدیق کرده بودند، ولی در باره ولایت آن دو بزرگوار یا متوقف بوده‌اند و یا نظیر متوقف، و شاید همین توقف آنان باعث بوده که در آیات مورد بحث بعد از نهی بنی اسرائیل از طغیان، و تخویف آنان از غضب خدا فرموده است"و انی لغفار لمن تاب و آمن و عمل صالحا ثم اهتدی"خلاصه بدان جهت بوده که قید"ثم اهتدی"را بر ایمان به خدا و عمل صالح اضافه کرده است.

پس معلوم شد که مراد از"اهتداء"در آیه شریفه همان شرطی است که سایر آیات قرآنی نیز بدان راهنمایی فرموده و آن عبارت است از پیروی پیغمبر در امر دین و دنیا، و به عبارت دیگر اهتداء به ولایت رسول خدا (ص) است.

این را گفتیم تا حال آنچه در تفسیر جمله"ثم اهتدی"گفته‌اند روشن شود و معلوم گردد که هیچ یک صحیح نیست، مثلا بعضی (۹) گفته‌اند: معنای اهتداء این است که شخص ملازم ایمان باشد، یعنی در ایمانش استمرار داشته باشد، و مادام الحیاة بر آن پایدار باشد.

بعضی (۱۰) دیگر گفته‌اند که: معنایش این است که در ایمان خودش شک نکند.بعضی (۱۱) دیگر گفته‌اند: یعنی به سنت رسول خدا (ص) عمل کند، و راه بدعت را نرود، بعضی (۱۲) دیگر گفته‌اند: اهتداء این است که بداند برای عملش ثوابی است که با آن پاداش داده می‌شود.بعضی (۱۳) دیگر گفته‌اند اهتداء عبارت است از پاک کردن دل از اخلاق ذمیمه و زشت.بعضی (۱۴) دیگر گفته‌اند: عبارت است از اینکه عقیده خود را از اینکه دچار خرافات گردد حفظ کند و نگذارد از هیچ جهت اعتقاد باطل و مخالف حق با آن آمیخته گردد.چون اهتداء به این معنا چیزی است زائد بر ایمان و عمل صالح، و منظور همه این مفسرین هم این است که برای اهتداء معنایی بیاورند که غیر از ایمان به خدا و عمل صالح، و چیزی زائد بر آن باشد، ولی برای هیچ یک از آنها دلیلی نیست.

"و ما اعجلک عن قومک یا موسی ... لترضی".

این آیه حکایت گفتگویی است که میان خدای سبحان و موسی در باره میعاد طور واقع شده که آن هنگامی که تورات در طور نازل می‌شد، و داستانش در سوره اعراف مفصلا آمده.
ظاهر سیاق می‌رساند که پرسش خدای تعالی پرسش از علت جلو افتادن موسی از بنی اسرائیل در رفتن به طور است، گویا جا داشت موسی بایستد تا قوم خود را هم همراه ببرد یعنی با هم بروند، چرا او عجله کرد و جلو افتاد؟ "و ما اعجلك عن قومك یا موسی ای موسی! چه چیزی تو را بر آن وا داشت که از قومت جلو بیفتی؟ "در پاسخ عرضه داشت: "هم اولاء علی اثری"یعنی قوم من این است، دارند دنبالم می‌آیند، و به زودی به من ملحق می‌شوند، "و عجلت الیك رب لترضی و من برای رضای تو عجله کردم" (یعنی علت عجله‌ام تحصیل رضای تو بود).
ظاهرا مراد از "قوم"که فرموده: دنبال سر موسی بودند، آن هفتاد نفری باشد که برای میقات پروردگارش انتخاب کرده بود، چون از ظاهر اینکه هارون را خلیفه خود در بنی اسرائیل کرد، و نیز از سایر جهات داستان، و اینکه در آیات بعد به قومش می‌فرماید: "ا فطال علیکم العهد آیا برای اینکه دیر برگشتم چنین کردید؟ "بر می‌آید که منظور این نبوده که تمامی بنی اسرائیل را در طور حاضر کند، و با همه آنان حرکت نماید.
و اما اینکه این سؤال خدای تعالی چه وقت صورت گرفته در ابتدای حضور موسی در میعاد طور یا در اواخر آن؟ آیه شریفه با هر دو می‌سازد، چون سؤال از اینکه چرا عجله کردی غیر از خود عجله است که مقارن با سیر و ملاقات است، و همینکه احتمال دادیم سؤال در ابتدای ورود موسی به طور نبوده باشد این احتمال هم موجه می‌شود که با در نظر گرفتن اینکه گمراه شدن بنی اسرائیل به وسیله سامری به خاطر دیر کردن موسی بوده، جمله"فانا قد فتنا قومك من بعدك"در اواخر روزهای میقات به موسی ابلاغ شده است، و دیگر حاجتی به آن چاره جوییهایی که مفسرین در توجیه آیات ذکر کرده‌اند نیست.
"قال فانا قد فتنا قومك من بعدك و اضلهم السامری"
کلمه"فتنه"به معنای امتحان و اختبار است و اگر اضلال را به سامری که گوساله را درست کرده و بنی اسرائیل را به عبادت آن وا داشت نسبت داده، به خاطر این بوده که سامری یکی از عوامل ضلالت آنان بوده.
و حرف"فاء"در جمله"فانا قد فتنا قومك"برای تعلیل است و مطلبی را که از مفهوم سیاق بر می‌آید تعلیل می‌کند، زیرا از قول موسی که گفت: "هم اولاء علی اثری"
فهمیده می‌شود که مردمش در هنگام بیرون آمدنش وضع خوبی داشته‌اند، و پیش آمدی که مایه دلواپسی موسی در غیبتش باشد پیش نیامده بود، و چون از ناحیه آنان خاطرش جمع بوده خطاب شده که خیلی خاطر جمع نباش ما بعد از آمدنت آنان را آزمودیم، درست از امتحان در نیامدند و گمراه شدند.
و کلمه"قومك"با اینکه ممکن بود بفرماید: "فانا قد فتناهم"از باب به کار بردن اسم ظاهر در جای ضمیر است، و شاید مراد از آن غیر قوم در آیه قبلی باشد، یعنی مراد از آن در این آیه عموم مردم باشد، و مراد از قوم در آیه قبلی آن هفتاد نفری باشد که برای بردن میقات انتخاب نموده بود.
"فرجع موسی الی قومه غضبان اسفا ... فاخلفتم موعدی".
کلمه"غضبان"صفت مشبهه از ماده غضب است، و همچنین کلمه"اسفا"که از اسف با دو فتحه و به معنای اندوه و شدت غضب است، و کلمه"موعد"به معنای وعده، و "اخلاف موعد"به معنای خلف وعده است، موسی (ع) وقتی از میقات برگشت و آن وضع را دید سخت در خشم شد و پس از چند جمله گفت: چرا وعده‌ای که دادید که بعد از من نیکو جانشینیم کنید تا من برگردم خلف کرده عهد مرا شکستید؟ مؤید این معنا آیه دیگری است که همین معنا را می‌رساند و می‌فرماید: "بئسما

خلفتمونی من بعدی" (۱۵).
و معنای آیه مورد بحث این است که موسی به قوم خود برگشت در حالی که غضبناك و سخت خشمگین و یا اندوهناك بود و شروع کرد به ملامت ایشان بر کاری که کرده بودند و گفت: ای قوم مگر پروردگارتان وعده نیکو نداد و آن این بود که تورات را بر ایشان نازل کند که در آن حکم خدا است و عمل به آن مایه سعادت دنیا و آخرت ایشان است و یا این بود که ایشان را از شر دشمن نجات داده، در زمین مکنتشان دهد، و به نعمتهایی بزرگ اختصاصشان بدهد"ا فطال علیکم العهد آیا من دیر کردم"؟ که مقصود دیر شدن، دیر شدن مدت مفارقت موسی از ایشان است، به طوری که از برگشتن وی مایوس شده، نظامشان مختل شده است"ام اردتم ان یحل علیکم غضب من ربکم و یا خواستید غضبی از پروردگارتان به شما برسد"؟ پس به این منظور با کفر به خدا راه طغیان پیش گرفتید، و بعد از ایمان به خدا به پرستش گوساله پرداختید، "فاخلفتم موعدی"، و وعده‌ای که به من دادید که بعد از رفتنم نیکو جانشینیم کنید تخلف کردید.
و چه بسا در معنای جمله"فاخلفتم موعدی"معانی دیگری گفته شده:
مثلا بعضی (۱۶) گفته‌اند که: خلف کردن بنی اسرائیل وعده موسی را، این بوده که موسی دستور داده بود دنبال او به میقات بروند و ایشان نرفتند.و بعضی (۱۷) دیگر گفته‌اند که:
موسی دستور داده بود هارون را اطاعت کنند، تا او برگردد، ولی خلف وعده کردند.و از این قبیل اقوال دیگر.
"قالوا ما اخلفنا موعدك بملکنا ... "
کلمه"ملک" به فتح میم و سکون لام مصدر از"ملک یملک"است، و گویا مراد از جمله، "ما اخلفنا موعدك بملکنا"این باشد که ما با اختیار خود تو را مخالفت و وعده‌ات را خلف نکردیم، همچنانکه بعضی (۱۸) اینطور معنا کرده‌اند و ممکن هم هست مراد این باشد که ما از اموال و ملك خود چیزی برای ساختن گوساله مصرف نکردیم، تا در این امر قصد عمدی داشته باشیم و لیکن ما اموال و اثقال و زیور آلات قوم را حمل می‌کردیم، (چون خسته شدیم) آنرا انداختیم سامری برداشت و در کوره ریخت، و با آن این گوساله را درست کرد.
کلمه"اوزار"جمع"وزر"، به معنای ثقل و سنگینی است و کلمه"زینت"به معنای زیور است، مانند گردن بند و گوشواره و دستبند، و کلمه"قذف"و"القاء"و"نبذ"
هر سه به یک معنا است و آن عبارت است از طرح و انداختن.
و معنای اینکه گفتند: "و لکنا حملنا اوزارا ... "، این است که"لیکن بارهایی از زیور آلات قوم با ما بود"و بعید نیست که مقصود قوم فرعون باشد و ما آنها را انداختیم و این چنین سامری آنها را بینداخت یعنی در آتش بینداخت و یا او نیز هر چه در دست داشت مانند ما بینداخت و آنگاه گوساله را بیرون آورد.
"فاخرج لهم عجلا جسدا له خوار فقالوا هذا الهکم و اله موسی فنسی"
در کلمه"اخرج"دلالتی است بر اینکه کیفیت ساختن گوساله پنهانی و دور از مردم بوده، چون فرموده گوساله‌ای برایشان بیرون آورد، و کلمه"جسد"به معنای جثه‌ای است که جان نداشته باشد، و به هیچ وجه بر بدن جاندار اطلاق نمی‌شود، این نیز دلالت دارد بر اینکه گوساله مذکور بی‌جان بوده، و در آن هیچ اثری از آثار حیات نبوده، و کلمه"خوار" به ضمه خاء به معنای آواز گوساله است.
و چه بسا مفسرین جمله"فکذلك القی السامری فاخرج لهم ... "را کلامی مستقل گرفته‌اند که یا کلام خدای سبحان و بعد از خاتمه کلام قوم است که گفتند"فقذفناها"و یا از کلام خود قوم است، و بنا بر نظریه این مفسرین ضمیر در کلمه"قالوا"به

بعض قوم بر می‌گردد، و ضمیر در"فاخرج لهم"به بعض دیگر قوم، همچنانکه ظاهر هم همین است.
و ضمیر در"نسی"به قول بعضی (۱۹) از مفسرین به موسی بر می‌گردد، و معنا این است که گفتند: این است معبود شما و معبود موسی، ولی موسی این معبود خود را فراموش کرده و با اینکه اینجا است او به جستجوی آن به (کوه) طور رفته.بعضی (۲۰) دیگر گفته‌اند ضمیر آن به سامری بر می‌گردد و مراد از آن فراموش کردن خدای تعالی است بعد از آنکه به یاد او بود، چون به او ایمان آورده بود و معنایش این است که سامری بعد از آنکه به پروردگارش ایمان آورده بود او را فراموش کرده، عملی انجام داد که قوم را گمراه نمود.
و ظاهر جمله"فقالوا هـذا الهکم و اله موسی"از آنجا که نسبت گفتن را به جمع داده و فرمود: "گفتند"این است که در قضیه ساختن گوساله، افراد دیگری همدست سامری بوده‌اند.
"ا فلا یرون الا یرجع الیهم قولا و لا یملك لهم ضرا و لا نفعا".
این فقره از آیات مورد بحث، پرستندگان گوساله را توبیخ می‌فرماید به اینکه: چیزی را پرستیدند که می‌دانند جوابگوی ایشان نیست و دعایشان را مستجاب نمی‌کند، و مالك نفع و ضرری از ایشان نیست تا ضرری را از آنان دفع و نفعی را به سویشان جلب کند و از ضروریات عقل‌های خود ایشان است که رب و معبود باید دعای پرستنده خود را مستجاب کند و ضرر او را دفع نموده منافع را به سویش جلب نماید و خلاصه مالك نفع و ضرر معبود و مربوبش باشد.
"و لقد قال لهم هرون من قبل یا قوم انما فتنتم به و ان ربکم الرحمن فاتبعونی و اطیعوا امری".
در این فقره توبیخ و سرزنش ایشان را تاکید نموده و تقریر جرم آنان را بیشتر می‌کند، و معنایش این است که ایشان علاوه بر اینکه به احکام ضروری عقولشان و تذکرات آن متذکر نگشته از پرستش گوساله دست بر نمی‌دارند، و به چشم خود نمی‌بینند، و به عقل خود تعقل نمی‌کنند، از طریق گوش نیز متذکر نگشته و به آنچه که به گوششان می‌رسد اعتناء نمی‌نمایند، چون پیامبرشان هارون به ایشان گفت که این گوساله فتنه‌ای است که بدان مبتلا شده‌اند، و پروردگارشان خدای رحمان عز و جل است و واجب است او را که پیامبرشان است پیروی و اطاعت کنند.
ولی سخن او را رد کرده و گفتند: "لن نبرح علیه عاکفین حتی یرجع الینا موسی"
این گوساله را می‌پرستیم تا آنکه موسی نزد ما برگردد و ببینیم او در باره گوساله چه می‌گوید و چه دستور می‌دهد.
"قال یا هرون ما منعك اذ رأیتهم ضلوا الا تتبعن ا فعصیت امری".
موسی (ع) به میان قوم برگشته و با آنان در باره گوساله صحبت کرد و سپس رو به برادرش کرده با او صحبت نمود، چون او یکی از مسؤولین سه‌گانه در این آزمایش و محنت بوده، و موسی او را خلیفه خود در میان آنان کرده، سفارش کرده بود که"اخلفنی فی قومی و اصلح و لا تتبع سبیل المفسدین" (۲۱).
و گویا اینکه فرمود: "ما منعك"متضمن این معنا است که: "چه چیز تو را بر آن وا داشت "یعنی چه چیز تو را واداشت که از من پیروی نکنی و چه چیز مانع پیروی تو از من شد؟ و یا چه چیز تو را با دعوت به سوی خود از پیروی من منع کرد؟ پس این تعبیر نظیر آیه "قال ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك" (۲۲) است.
و معنای آن این است که موسی در عتاب به هارون گفت: "چه چیز تو را از پیروی طریقه و روش من که جلوگیری قوم از ضلالت و غیرت به خرج دادن در راه خدا است باز داشت، آیا دستور مرا عصیان کردی که گفته بودم سبیل مفسدان را پیروی مکن؟ ".
"قال یا بن ام لا تاخذ بلحیتی و لا برأسی ... "

کلمه"یا بن ام"در اصل"یا بن امی"بوده و این تعبیری است که برای به رحم آوردن طرف برای تحریک کردن و رأفت او آورده می‌شود، هارون آن را گفت تا شاید غضب موسی را فرو بنشاند، و از اینکه گفت: "سر و ریش مرا مگیر"معلوم می‌شود که موسی از شدت غضب موسی سر و ریش هارون را گرفت تا او را بزند، همچنانکه قرآن کریم در جای دیگر نیز فرموده: "و اخذ برأس اخیه یجره الیه" (۲۳).

"انی خشیت ان تقول فرقت بین بنی اسرائیل و لم ترقب قولی" این جمله، تعلیل مطلبی است که حذف شده، چون کلام دلالت بر آن داشته، و حاصل آن مطلب این است که اگر می‌خواستم از پرستش گوساله جلوگیرشان شوم و مقاومت کنم هر چند به هر جا که خواست منجر شود، مرا جز عده مختصری اطاعت نمی‌کردند، و این باعث می‌شد بنی اسرائیل دو دسته شوند، یکی مؤمن و مطیع و دیگری مشرک و نافرمان و این دودستگی باعث می‌شد که وحدت کلمه‌شان از بین برود و اتفاق ظاهری‌شان جای خود را به تفرقه و اختلاف بسپارد و چه بسا کار به کشتار هم می‌انجامید لذا به یاد سفارش تو افتادم که مرا دستور به اصلاح دادی و فرمودی: "اصلح و لا تتبع سبیل المفسدین"و لذا ترسیدم وقتی که بر می گردی تفرقه و دو دستگی قوم را ببینی اعتراض کنی که: "فرقت بین بنی اسرائیل و لم ترقب قولی رعایت سفارش مرا نکردی و میان بنی اسرائیل تفرقه افکندی".

این آن عذری است که هارون به آن تمسک جست، و موسی (ع) عذرش را پذیرفت، هم او را و هم خود را دعا کرد که دعایش در سوره اعراف چنین آمده: "رب اغفر لی و لاخی و ادخلنا فی رحمتک و انت ارحم الراحمین" (۲۴)

"قال فما خطبک یا سامری"

در این جمله موسی (ع) بعد از فراغت از باز خواست برادر، روی سخن را متوجه سامری که یکی از مسؤولین سه‌گانه است و کسی است که مردم را گمراه کرده نموده است.

و کلمه"خطب"به معنای امر عظیم و کار بس بزرگی است و از او می‌پرسید: کار بزرگی کردی؟.

"قال بصرت بما لم یبصروا به فقبضت قبضة من اثر الرسول فنبذتها و کذلک سولت لی نفسی"

راغب در مفردات می گوید: "بصر"نام عضوی است که می‌بیند و در قرآن در مواردی استعمال شده مانند"کلمح البصر"و"اذ زاغت الابصار"و در نیرویی که در باصره هست، و نیز در نیروی دراکه قلب استعمال می‌شود، مانند آیه شریفه"فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید"و نیز آیه شریفه"ما زاغ البصر و ما طغی"و جمع"بصر"، "الأبصار"و جمع "بصیرة"، "بصائر"می‌آید، مانند آیه شریفه"فما اغنی عنهم سمعهم و لا ابصارهم"و هرگز به عضو بینایی، بصیرت نمی‌گویند، در مورد بصر می گویند"ابصرت"و در مورد بصیرت "ابصرته و بصرت به"و کم می‌شود که در مورد حس بینایی کلمه"بصرت"را به کار ببرند مگر اینکه بصیرت را هم با آن جمع کنند (۲۵).

و در معنای"قبضت قبضة"بعضی (۲۶) گفته‌اند کلمه"قبضه"مصدر به معنای اسم مفعول است ولی به آن اشکال کرده‌اند و گفته‌اند (۲۷) که هر گاه مصدر به معنای اسم مفعول باشد حرف تاء در آخرش در نمی‌آید، می گویند: این حله نسج (بافت) یمن است و نمی‌گویند: نسجه یمن است، پس متعین آن است که قبضه را در آیه حمل بر مفعول مطلق کنیم.شخصی (۲۸) دیگر به او ایراد کرده که در جایی حرف تاء در آخر مصدر به معنای مفعول در نمی‌آید که بخواهد بر تحدید و دفعه دلالت کند، نه بر صرف مؤنث بودن مثل کلمه مورد بحث، ولی این اشکال وارد نیست زیرا: اینکه تاء قبضه برای صرف تانیث باشد اول حرف است و خود عین مدعا است، نه دلیل.

کلمه"اثر"در جمله"من اثر الرسول"شکلی است که از پای آدمی در هنگام راه رفتن بر زمین می‌افتد و در آن نقش می‌بندد، و اصل در معنای آن، هر نشانه و علامتی است که از هر چیزی بعد از رفتن آن به جای می‌ماند، به طوری که هر کس ببیند به

آن چیز پی می‌برد، مانند ساختمانی که اثر بنا است، و مصنوع که اثر صانع است، و علم که اثر عالم است و ... و از این جهت جای پا را که بر زمین نقش می‌بندد اثر اقدام گویند.
کلمه"رسول"به معنای کسی است که حامل پیامی باشد و در قرآن کریم، هم بر رسول بشری که حامل رسالت خدا به سوی خلق است اطلاق می‌شود و هم بر جبرئیل که حامل وحی الهی است، همچنانکه فرموده: "انه لقول رسول کریم" (۲۹) و هم همه ملائکه، رسل خوانده شده‌اند مانند آیه"بلی و رسلنا لدیهم یکتبون" (۳۰) و نیز مانند: "جاعل الملائکة رسلا اولی اجنحة" (۳۱).
آیه مورد بحث، جواب سامری از باز خواست موسی (ع) را حکایت می‌کند که پرسید: "فما خطبک یا سامری"و چون این سؤال به دو سؤال تجزیه می‌شود: یکی اینکه:
حقیقت این عملی که کردی چیست؟ و دوم اینکه: چه چیز تو را وادار به این عمل نمود؟ و به طوری که از سیاق بر می‌آید جمله"و کذلک سولت لی نفسی"پاسخ از سؤال دوم است و حاصلش این است که تسویل نفسانی من باعث شد به اینکه من بکنم آنچه را که کردم، و اما پاسخ سؤال اول به اینکه حقیقت این عمل چه بوده؟ مطلبی است که جمله"بصرت بما لم یبصروا به فقبضت قبضة من اثر الرسول"بدان اشاره می‌کند، و در هیچ جای قرآن کریم نه در موارد نقل این داستان و نه در هیچ موردی که ارتباطی با آن داشته باشد بیانی که جمله مذکور را توضیح دهد نیست، و به همین جهت مفسرین در معنای آن اختلاف کرده‌اند.
بیشتر مفسرین بر طبق روایات وارده در این داستان گفته‌اند: سامری جبرئیل را در هنگامی که به موسی (ع) نازل می‌شد، تا به او وحی برساند دید و یا دید که بر اسبی بهشتی سوار است و نازل شد تا فرعون و لشکریانش را برای غرق شدن به دریا راهنمایی کند، در آن موقع مشتی از خاک زیر پای اسب او یا زیر پای خود جبرئیل برداشته، با خود نگه داشت.
و از خاصیت‌های این خاک این بوده که به هر چیز می‌ریختند جان می‌گرفت و زنده می‌شد، سامری خاک را همچنان داشت، تا روزی که آن گوساله را ساخت و خاک را در آن ریخت و در دم جان گرفت و حرکت کرد و به صدا در آمد.
پس مراد از اینکه فرمود: "بصرت بما لم یبصروا به من چیزی دیدم که مردم ندیدند"دیدن جبرئیل است در هنگامی که یا پیاده و یا سواره نازل می‌شد، خلاصه مفادش این است که من او را شناختم و مردم نشناختند و مراد از اینکه گفت: "فقبضت قبضة من اثر الرسول فنبذتها "این است که من مشتی از خاک زیر پای جبرئیل و یا خاک زیر پای اسب جبرئیل گرفتم، و مقصود از"رسول"جبرئیل است، و مراد از"نبذتها"این است که آن را بر طلاهایی که آب کرده و به صورت گوساله در آورده بودم ریختم، زنده شد و صدای گوساله در آورد.
و بزرگترین اشکالی که به این روایات وارد می‌شود این است که به طوری که در بحث روایتی خواهید دید مخالف با ظاهر کتاب است، برای اینکه کلام خدای تعالی تصریح دارد بر اینکه گوساله مذکور جسدی بوده که صدای گوساله داشته و کلمه جسد به معنای جثه‌ای است که روح نداشته باشد.و بر جسم جاندار و زنده اطلاق نمی‌شود.
علاوه بر این، اشکالات دیگری بر آن روایات وارد شده که در همان بحث روایتی آینده نقل خواهد شد.
و از ابو مسلم (۳۲) نقل شده که در تفسیر آیه گفته است: در قرآن تصریحی به این معنا که مفسرین گفته‌اند نشده و در اینجا وجه دیگری است، و آن این است که مراد از"رسول"، موسی (ع) و مراد از "اثر رسول"، سنت و رسم او باشد که بدان امر شده بود و بر آن روش عمل می‌کرد، زیرا گاهی گفته می‌شود: "فلان یقفو اثر فلان و تفیض اثره"یعنی فلانی امر فلان کس را امتثال و مرام او را پیروی می‌کند.

و بیـان آن در آیه شـریفه این می‌شود که وقتی موسـی روی به سامری آورد، و شـروع به ملامت و باز خواست کردن وی نمود در برابر عملی کـه کرد و مردم را گمراه نمـود، سـامری گفـت: "بصـرت بمـا لم یبصـروا به"یعنی من به دست آوردم که آنچه مردم بر آن شـده‌انـد حق نیست و من چیزی را که از دین تـو گرفته بـودم آن را طرح کردم و بـدان تمسـک ننمودم، و اگر به جای تعبیر از لفظ موسی، به غایب تعبیر کرد، از باب سخن گفتن رعیت در برابر سلطان است که با اینکه در برابر او قرار دارد می‌گویـد: "فرمایش امیر در این باره چنین و چنان است"و اگر از ناحیه سامری به موسـی اطلاق رسول کرده برای این بوده که نوعی استهزاء را برساند، چون مردی کافر بوده و رسالت موسـی را قبول نداشـته، همچنانکه قرآن کریم از کفار حکایت کرده که به رسول خـدا (ص) گفتنـد: "یا ایها الذی نزل علیه الذکر انک لمجنون" (۳۳) این بود کلام ابو مسـلم.و معلوم است که بنا بر این وجه، صدای گوساله تصنعی و ساختگی بوده، نه اینکه گوساله مزبور جان پیدا کرده باشد.
و اشـکال آن این است که اولا: سیاق آیه شـهادت می‌دهـد بر اینکه ریختن متفرع بر گرفتن بوده و گرفتن هم متفرع بر دیـدن بوده، خلاصه چون چیزی دیدم که دیگران ندیدند، قبضه‌ای از آن برداشـتم، و چون برداشـتم آن را ریختم و لازمه وجه مزبور ایـن می‌شـود کـه ریختـن متفرع بر دیـدن و دیـدن متفرع بر قبض بـوده (یعنی چـون دیـدم آن را ریختم، و چـون ریختم آن را گرفتم) و اگر کلام مـذکور صـحیح بود جا داشت بگویـد: "بصـرت بما لم یبصـروا به فنبذت ما قبضـته من اثر الرسول چون به رازی بر خوردم که دیگران ندیـده بودنـد آنچه را که از دین رسول گرفته بودم رهـا کردم"و یا بگویـد: "قبضت قبضـة من اثر الرسول فبصـرت بما لم یبصـروا به فنبذتها اثری از دین رسول گرفته بودم ولی چون چیزی دیدم که دیگران ندیده بودند آن را رها کردم ".
و ثانیا: لازمه توجیه آن این است که جمله"و کـذلک سولت لی نفسـی"اشاره باشـد به علت ساختن گوساله، و جواب باشد از پرسـش موسـی که پرسید: "ما خطبک"و حاصل آن این باشد که اگر گوساله را ساخته تنها از این جهت بوده که نفسش او را تسویل کرد تا مردم را گمراه کنـد، پس مدلول صدر آیه این است که او موحد نبوده، و مدلول ذیلش این می‌شود که او وثنی هم نبوده، نه موحد بوده و نه بت‌پرست، با اینکه کلام موسی (ع) به حکایت قرآن که می‌فرماید: "و انظر الی الهک الذی ظلت علیه عاکفـا لنحرقنه به معبودت نگـاه کن که او را می‌پرستیـدی که چگونه آتشـش می‌زنیم"دلالـت دارد بر اینکه سامری وثنی بوده.
و ثالثا: تعبیر از موسی به رسول با اینکه با خود او حرف می‌زد بعید است.
ممکن است برای آیه معنـایی دیگر تصـور کرد که دیگران هم احتمـالش را داده‌انـد و آن اینکه: مقصـود از (أوزاری از زینت قوم) زیورهایی از طلا که از قبطیان بوده باشـد و موسـی دسـتور داده بوده که آنها را جمع آوری نموده و با خود حمل کنند و چون طلاهای مذکور مال موسـی (ع) و یا منسوب به او بوده، لذا مراد از اثر رسول، همانها باشد پس سامری در جمله "قبضـت قبضـة مـن اثر الرسـول"می‌خواهـد بگویـد مـن در کـار ریخته‌گری و مجسـمه‌سـازی مـاهرم مقـداری از امـوال رسـول را گرفته ریخته‌گری کردم و اطلاعاتی دارم که مردم ندارند، پس وسوسه مرا گرفت که خوب است با طلاهای رسول مجسمه‌ای بسازم، پس مشتی از اثر رسول را که همـان زیورهـای طلایی باشـد گرفتم و در آتش انـداختم، و برای مردم گوساله‌ای در آوردم که صـدا می‌کرد، طوری ساختم که هر وقت هوا در جوف آن وارد می‌شـد و با فشار از دهانش بیرون می‌آمـد صـدای گوساله در می‌آورد.
تـا اینجـا معنـا رو به راه است، باقی می‌مانـد اینکه چرا از موسـی با اینکه با خود او صـحبت می‌کرد تعبیر به رسول نمود؟ و چرا طلاهای مردم را اثر رسول خواند؟ و چرا با اینکه خودش به گوساله ارادت می‌ورزید ساختن آن را وسوسه نفسانی نامید؟.

"قال فاذهب فان لک فی الحیوة ان تقول لا مساس و ان لک موعدا لن تخلفه".

این آیه مجازات موسی سامری را بیان می‌کند که موسی بعد از آنکه جرم او ثابت شد چگونه مجازاتش کرد.

جمله "قال فاذهب "حکم به طرد او از میان اجتماع است، او را از اینکه با کسی تماس بگیرد و یا کسی با او تماس بگیرد ممنوع کرد و قدغن نمود از اینکه کسی به او منزل دهد و با او همکلام شود، و با او بنشیند و به طور کلی آنچه از مظاهر اجتماع انسانی است از وی قدغن نمود، و این خود یکی از سخت‌ترین انواع شکنجه‌ها است.

و در جمله "فان لک فی الحیوة ان تقول لامساس "حاصل کلام این است که موسی چنین مقرر کرد که تا زنده است تنها و تک زندگی کند و این تعبیر کنایه است از حسرت دائمی و تنهایی و وحشت بی سر انجام.

بعضی (۳۴) گفته‌اند: جمله مذکور حکم خود موسی (ع) نیست بلکه نفرین او به جان سامری است، و اثر این نفرین این شد که وی به مرض عقام (درد بی‌درمان) مبتلا شد، که احدی نزدیکش نمی‌شد مگر آنکه دچار تبی شدید می‌گردید و ناگزیر هر کس می‌خواست نزدیکش شود فریاد می‌زد با من تماس مگیر و نزدیک من میا.

بعضی (۳۵) دیگر گفته‌اند: مبتلا به مرض وسواس شد، به طوری که از مردم وحشت می‌کرد و می‌گریخت و فریاد می‌زد: "لامساس لامساس ".و این وجه خوبی است اگر روایتش صحیح باشد.

و در جمله "و ان لک موعدا لن تخلفه "ظاهرش این است که از هلاکت وی و سرآمدی که خدای تعالی برایش معین و حتمی نموده خبر می‌دهد، البته احتمال هم دارد که این نیز نفرین باشد.

بعضی (۳۶) گفته‌اند: مراد از آن عذاب آخرت است.

"و انظر الی الهک الذی ظلت علیه عاکفا لنحرقنه ثم لننسفنه فی الیم نسفا".

در مجمع البیان می‌گوید: وقتی گفته می‌شود: فلانی گندم را نسف کرد، معنایش این است که آن را با منسف بالا انداخت تا پوستهایش بپرد، (خلاصه همان کاری را که با غربال انجام می‌دهند، و گندم را به طرف بالا پرتاب می‌کنند تا کاه و سبوسش بپرد) (۳۷).

و معنای جمله "و انظر الی الهک الذی ظلت علیه عاکفا "این است که دائما برای آن اله خود عبادت می‌کردی و ملازم آن بودی، و این جمله دلالت دارد بر اینکه سامری گوساله را برای آن ساخت تا او را معبود خود بگیرد و عبادتش کند.

و معنای اینکه فرمود "لنحرقنه ثم لننسفنه فی الیم نسفا "این است که سوگند که ما آن را می‌سوزانیم و او را در دریا می‌ریزیم.

بعضی‌ها (۳۸) به این سخن که فرمود: آن را می‌سوزانیم استدلال کرده‌اند بر اینکه گوساله مزبور حیوانی دارای گوشت و خون بوده، چونکه اگر طلا بود سوزاندن آن معنا نداشت و این خود مؤید تفسیریست که گفتیم بیشتر مفسرین کرده‌اند که با ریختن آن خاک، گوساله مزبور حیوانی جاندار شده، و لیکن حق مطلب این است که اینقدر دلالت دارد که طلای خالص نبوده و اما اینکه خون و گوشت داشته باشد، نه.

بعضی (۳۹) از مفسرین هم احتمال داده‌اند که جمله "لنحرقنه "از باب حرق الحدید باشد و حرق الحدید به این معنا است که آهن را با سوهان براده کنند و در آیه شریفه به این معنا است که ما گوساله را با سوهان براده می‌کنیم و سپس براده آن را در دریا می‌پاشیم.و این احتمال مناسب‌تر است.

"انما الهکم الله الذی لا اله الا هو وسع کل شیء علما".

ظاهر چنین می‌نماید که این آیه تتمه کلام موسی (ع) در خطاب به سامری و بنی اسرائیل باشد، و با این جمله از کلام خود، خدای را در الوهیت یکتا دانسته می‌فهماند که هیچ چیز نه گوساله و نه چیزی دیگر شریک او نیست، و این طرز سخن در

چنین سیاقی لطیف‌ترین استدلال است، چون (در کوتاهترین بیان) بر دو مساله استدلال کرده است، یکی بر اینکه معبودی جز خدا نیست، به این دلیل که چون او الله است، و دوم بر اینکه معبودی غیر خدا برای ایشان نیست، به این دلیل که جز او معبودی نیست چون الله است.

بعضی (۴۰) از مفسرین گفته‌اند جمله "وسع کل شیء علما" دلالت می‌کند بر اینکه معدوم، نیز شیء نامیده می‌شود، چون معدوم هم معلوم خدا است.ولی این سخن مغالطه است، چون آیه بیش از این دلالت ندارد که هر چیزی که شیء نامیده شود معلوم خدا است و مشمول علم او است، و اما اینکه هر چیزی که علم او شامل شود شیء است، مطلبی است که هیچ ربطی به مدلول آیه و هیچ سودی برای مستدل ندارد.

بحث روایتی

در کتاب توحید به سند خود از حمزة بن ربیع از کسی که او نام برد روایت کرده که گفته است: در مجلس ابی جعفر (ع) بودم که عمرو بن عبید بر او وارد شد و گفت:

فدایت شوم اینکه در قرآن آمده "و من یحلل علیه غضبی فقد هوی" چگونه غضبی است؟

فرمود: غضب او عقاب است، ای عمرو هر که بپندارد که خدای عز و جل از حالی به حالی دیگر منتقل می‌شود و حال قبلی را از دست می‌دهد، او را به صفت مخلوق توصیف کرده است، چون خدای عز و جل دستخوش و تحت تاثیر هیچ عاملی قرار نمی‌گیرد و چیزی او را دگرگون نمی‌سازد (۴۱).

مؤلف: طبرسی در احتجاج روایتی بدون سند در معنای این حدیث آورده است (۴۲).

و در کافی به سند خود از عبد الرحمان بن ابی لیلی، از ابی عبد الله امام صادق (ع) روایت آورده که فرمود: خدای تعالی قبول نمی‌کند مگر عمل صالح را و نیز قبول نمی‌کند مگر وفای به شرط و عهد را، پس هر کس به شرط خدا وفا کند و آنچه را که او در عهد خود قید کرده به کار بندد، به آنچه نزد وی است می‌رسد و وعده خود را تکمیل کرده، زیرا خدای تعالی بندگان خود را به راه هدایت خبر داده و برای آنان در آن راه هدایت، علامتها نصب کرده و بیان کرده که چگونه آن راه را سلوک کنند، و فرموده "و انی لغفار لمن تاب و آمن و عمل صالحا ثم اهتدی" و نیز فرموده: "انما یتقبل الله من المتقین" پس هر کس از خدا در آنچه دستور داده بترسد خدای را مؤمن ملاقات می‌کند مؤمن به آنچه رسول خدا آورده (۴۳).

و در مجمع البیان گفته است: امام ابی جعفر (ع) فرموده: مقصود از جمله "ثم اهتدی" اهتداء به ولایت اهل بیت است، زیرا به خدا سوگند اگر کسی خدا را در تمام عمرش در بین رکن و مقام عبادت کند، آنگاه بدون ولایت ما بمیرد به صورت، در آتشش می‌کند (۴۴) و این روایت را حاکم ابو القاسم حسکانی به سند خود نقل نموده و عیاشی هم در تفسیر خود به چند طریق نقل کرده است (۴۵).

مؤلف: کافی هم آن را به سند خود از سدیر از آنجناب آورده و قمی در تفسیرش به سند خود از حارث بن عمر از آن جناب و نیز ابن شهر آشوب در مناقب از ابی الجارود و ابی الصباح کناسی از امام صادق و از ابی حمزه از امام سجاد نظیر آن را روایت کرده‌اند، چیزی که هست در این چند روایت به جای کلمه "اهتداء به ولایت اهل بیت"، "اهتداء به ما اهل بیت "آمده است.

و مراد از ولایت در آن حدیث ولایت امور مردم در دین و دنیا است که معنایش همان مرجعیت است در اخذ معارف دین و

شرایع آن و در اداره امور مجتمع.
همچنانکه رسول خدا به نص قرآن کریم دارای چنین ولایتی بود، و در امثال آیه "النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم"بدان تصریح شده.سپس این مقام بعد از پیغمبر برای عترت او قرار داده شد.آیه ولایت در قرآن کریم و احادیث متواتری که از رسول خدا (ص) رسیده از قبیل حدیث "ثقلین"و حدیث"منزلت"و نظائر آن دو، بر این مساله دلالت دارند.
آیه مذکور هر چند در بین آیاتی قرار دارد که روی سخن در آنها با بنی اسرائیل است، و ظاهرش همین است، و لیکن مقید به هیچ خصوصیتی که مختص به آنان باشد و نگذارد شامل دیگران گردد نیست، بلکه در غیر بنی اسرائیل نیز جاری است، همانطور که در ایشان جاری است، اما اینکه در بنی اسرائیل جاری است، برای این است که موسی (ع) نیز از جهت اینکه امام در امت خود بود چنین ولایتی داشته، آن مقدار که سایر انبیاء در امت خود داشته‌اند، چون امت موسی نیز مامور بوده‌اند به وسیله آن جناب اهتداء یابند و در تحت ولایت او قرار گیرند.
و اما اینکه گفتیم مختص به بنی اسرائیل نبوده شامل حال دیگران نیز می‌شود، برای این است که آیه شریفه عام است و مختص به یک قوم و دو قوم نیست، مقام ولایت در زمان رسول خدا مردم را به ولایت او و بعد از آن جناب به ولایت ائمه هدی راه نمایی می کند، پس ولایت، یک ولایت است و به هر کس می‌خواهد منسوب باشد یک معنا دارد.
حال که این معنا معلوم شد، به خوبی برایت روشن گردید که کلام آلوسی در تفسیر روح المعانی از درجه اعتبار ساقط است، وی بعد از نقل روایت سابق که ما از مجمع از امام ابی جعفر آوردیم می گوید: ولایت ائمه اهل بیت و محبت ایشان مطلبی است که نزد ما اهل سنت جای هیچ اشکال نیست، و ما نیز به وجوب آن معتقدیم، و لیکن حمل کلمه"اهتداء"در آیه مورد بحث در این مساله، با اینکه این کلمه در آیه‌ای قرار دارد که خطاب در آن به بنی اسرائیل معاصر موسی (ع) است صحیح نیست، و مستلزم این است که بگوئیم:
خدای تعالی ائمه اهل بیت را برای بنی اسرائیل نیز معرفی نموده و ولایت آن حضرات را بر آنان نیز واجب کرده است و این مطلب در اخبار صحیح نرسیده است، این بود آن مقدار حاجت از کلام آلوسی (۴۶).
و چیزی که او را در اشتباه انداخته این است که او ولایت را به معنای محبت گرفته است و آنگاه آیه را مخصوص به بنی اسرائیل دانسته و چنین نتیجه گرفته که جمله"ثم اهتدی"نمی‌تواند ناظر به اهل بیت باشد، غافل از اینکه ولایت در هیچ یک از آیاتی که در باره آن هست مخصوص به معنای محبت نیست، بلکه به معنای مالکیت تدبیر و صاحب اختیار و تصرف قانونی در اموری است که تصرف در آنها مستلزم پیروی و تبعیت دیگران و وجوب طاعت او بر دیگران باشد، و این همان معنایی است که ائمه اهل بیت آن را برای خود ادعاء می کنند و اما صرف محبت معنایی است که اگر واژه ولایت را توسعه دهیم شامل آن می‌شود، چون بیرون از معنای حقیقی کلمه است، بلکه از لوازم عادیه معنای حقیقی است که ادله مودت ذی القربی از آیه و روایت به مطابقه بر آن دلالت دارد.
برای"ولایت اهل بیت"غیر از این دو معنایی که گفتیم یکی حقیقی و دیگری از لوازم آن معنای دیگری نیز هست که معنای سوم آن می‌شود، و آن این است که خداوند اداره امور بندگان خود را به دارنده آن مقام واگذار کند و از آن پس او مدبر امور بندگان و متصرف در شؤون ایشان باشد، خداوند این مقام را به او به خاطر اخلاصش در عبودیت بدهد و این ولایت در اصل و بالأصاله از خدا است و او است ولی و بس و غیر از او کسی ولی نیست و اگر اهل بیت به چنین ولایتی منسوب شوند به خاطر این است که ایشان از سابقین و از اولین امتند، و ایشان این باب را گشوده‌اند.این معنا نیز به معنای دوم از لوازم معنای حقیقی است و از باب توسع در نسبت، لفظ را در آن استعمال می کنیم همانطور که صراط مستقیم در کلام خدای تعالی

بالأصاله منسوب به خدا است و به نوعی توسع به کسانی که مورد انعام خدا قرار گرفته‌اند خدا از قبیل نبیین و صدیقین و شهداء و صالحین منسوب می‌شود.

پس خلاصه کلام این شد که ولایت در حدیث مجمع به معنای مالکیت تدبیر است و آیه شریفه عمومی است، در غیر بنی اسرائیل هم جریان دارد همانطور که در خود آنان جریان دارد و امام ابی جعفر (ع) هم که کلمه "اهتداء" در آیه شریفه را به ولایت تفسیر کرده‌اند به همین جهت بوده و معنای متعین هم همان است.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه "فانا قد فتنا قومک من بعدک" از امام نقل کرده که فرمود: "فتنه "به معنای آزمایش است، یعنی "ما قوم تو را بعد از تو امتحان کردیم و سامری ایشان را گمراه کرد" فرمود: یعنی به وسیله گوساله‌ای که پرستیدند گمراه کرد.

و سبب آن این بود که وقتی خدای تعالی به موسی وعده داد که تورات و الواح را تا سی روز دیگر بر او نازل می‌کند، به بنی اسرائیل مژده داد و گفت که برای گرفتن تورات سی روز به میقات می‌روم، برادر خود هارون را جانشین خود کرد، سی روز تمام شد و موسی نیامد بنی اسرائیل سر به طغیان نهاده و از فرمان هارون بیرون شدند و خواستند تا او را بکشند، می گفتند: موسی دروغ گفته و از ما فرار کرده، در این میان ابلیس به صورت مردی نزد ایشان آمد و گفت: موسی از شما فرار کرده و دیگر تا ابد بر نمی‌گردد، برای اینکه بدون خدا نمانید زیورهاتان را جمع کنید تا برایتان معبودی بسازم که عبادتش کنید.

آن روزی که لشگر موسی به دریا زدند و دنبال سر آنان فرعون و یارانش هم به دریا زدند و غرق شدند سامری پیشاپیش لشگر موسی بود، و جبرئیل را دید که در حیوانی به صورت اسب رمکه (۴۷) سوار بود، و دید که آن اسب پای خود را به هر نقطه زمین می گذارد خاک زیر پایش حرکت می کند، سامری که از نیکان اصحاب موسی بود، مقداری از خاک زیر پای اسب جبرئیل را برداشت و چون حرکت می‌کرد آن را در انبانی ریخت و به عنوان افتخار بر بنی اسرائیل نزد خود نگاه می‌داشت تا آن روزی که گفتیم ابلیس آمد و پیشنهاد ساختن معبودی کرد، آن روز بعد از آنکه گوساله ساخته شد، ابلیس گفت حالا آن خاک را بیاور، سامری خاک را آورد، ابلیس آن را در جوف گوساله ریخت، به محض اینکه در جوف آن قرار گرفت، گوساله به حرکت در آمده و صدای گوساله معمولی در آورد، پشم و موی بر بدنش رویید، بنی اسرائیل در برابر آن به سجده افتادند، و عدد آنهایی که به سجده افتادند هفتاد هزار نفر بود.

هارون بنا به حکایت قرآن به ایشان فرمود: "یا قوم انما فتنتم به و ان ربکم الرحمن فاتبعونی و اطیعوا امری قالوا لن نبرح علیه عاکفین حتی یرجع الینا موسی" بعد از این گفت و شنود مردم تصمیم گرفتند هارون را به قتل برسانند که هارون از میان ایشان بگریخت، در همین هنگام بود که میقات موسی (چهل روزش) تمام شد.

روز دهم ذی الحجه خدای تعالی الواح را که تورات در آن قرار داشت و مشتمل بر احکام اخلاقی و داستانها بود نازل کرد، و در آن به موسی وحی فرستاد که ما قوم تو را بعد از آمدنت آزمودیم و سامری آنان را گمراه کرد، گوساله‌ای که صدای گوساله داشت پرستیدند، موسی پرسید: پروردگارا گوساله را سامری ساخت، صدا را چه کسی به آن داد، فرمود: من دادم ای موسی، چون دیدم مرا با یک گوساله عوض کردند خواستم به عنوان مجازات آزمایششان را دشوارتر کنم.

موسی به حکایت قرآن کریم با خشم و تاسف به میان قوم خود برگشت و به ایشان فرمود: مگر پروردگارتان وعده‌ای نیکو به شما نداد آیا صرفا به خاطر اینکه (ده روز) عهد من طول کشید از راه خدا منحرف شدید یا آنکه می‌خواستید عذابی از پروردگارتان بر شما نازل گردد و بدین جهت وعده مرا تخلف کردید؟ آنگاه الواح را از شدت خشم به زمین زد و ریش و سر برادرش را گرفته کشید، و گفت: "چرا وقتی دیدی گمراه می‌شوند مرا متابعت نکردی آیا تو هم از دستور من سر

برتـافتی"؟ هارون به حکایت قرآن کریم گفت: ای پسر مادرم ریش و سر مرا مگیر، من ترسـیدم بگویی تو میان بنی اسـرائیل تفرقه افکندی و رعایت فرمان مرا نکردی.

بنی اسرائیل در پاسخ وی گفتند: ما به اختیار خودمان از وعده تو تخلف نکردیم، و لیکن زیور آلات قبطیان را با خود حمل می‌کردیم، پس آنها را انداختیم و آن خاکی که سامری با خود داشت در جوف آن ریختیم، آنگاه سامری گوساله‌ای ساخت که دارای صدا بود، موسی گفت: ای سامری تو چرا اینکار را کردی و چنین امری بزرگ پدید آوردی؟ سامری گفت: من چیزی دیدم که آنان ندیدند، ناگزیر مشتی از اثر رسول گرفتم، یعنی از زیر پای اسب جبرئیل خاکی بر داشتم، و آن را در گوساله فلزی که درست کرده بودم ریختم، یعنی در آن نگهداری کردم (و این تسویلی بود که نفسم برایم کرد) یعنی نفسم این عمل را در نظرم جلوه داد.

پس موسی گوساله را بیرون آورده با آتش سوزاند و به دریا بیفکند، آنگاه به سامری فرمود: برو که بهره‌ات از زندگی این باشد که به مردم بگویی نزدیکم نشوید، یعنی مادامی که زنده هستی چنین باشی، و این علامت در اعقاب تو نیز باشد، تا بدین وسیله همه مردم تو و خاندانت را به عنوان سامری بشناسند، و دیگر کسی فریب شما را نخورد، دودمان سامری تا به امروز در مصر و شام، معروف به "لامساس" هستند.

آنگاه موسی (ع) تصمیم گرفت سامری را بکشد، لیکن خدای تعالی به او وحی فرستاد که او را مکش چون مردی با سخاوت است، پس موسی بدو گفت: "نگاه کن به معبودت که همواره عبادتش می‌کردی، چگونه آن را براده می‌کنیم و خاکش را به دریا می‌پاشیم، جز این نیست که معبود شما آن خدایی است که معبودی به غیر آن نیست، و علمش همه چیز را فرا گرفته" (۴۸).

مؤلف: ظاهر آنچه را که ما نقل کردیم این است که جمله "و السبب فی ذلک ... و سبب آن این بود که ... "ذیل روایت قمی نیست، که داشت: "یعنی به وسیله گوساله‌ای که پرستیدند گمراه کرد"، بلکه از جمله مورد بحث به بعد کلام از خود قمی است که از اخباری دیگر اقتباس کرده، همچنانکه عادت او در اغلب مطالبی که در تفسیرش آورده، و به عنوان شان نزول آیات ذکر کرده همین است، که کلام ائمه را نقل به معنا می‌کند و ما برای این مدعای خود شواهدی در خلال داستانی که وی آورده داریم، بله چند جمله زیر مضمون روایتی است که از امام صادق (ع) آورده، بقیه هر چه هست کلام خود او است، یکی جمله "ما به اختیار خود مخالفت نکردیم "است که در معنای "ما اخلفنا موعدک"

فرموده، دوم جمله "آن خاکی که سامری با خود داشت در جوف آن ریختیم" است سوم جمله "آنگاه موسی تصمیم گرفت سامری را بکشد" می‌باشد.

و به فرض هم که همه مطالب آن روایت باشد، یعنی تتمه روایت قبلی باشد، تازه به خاطر اینکه روایتی مرسل و بدون سند است، و نام امامی را که از او نقل کرده نبرده، قابل اعتماد نیست.

و در الدر المنثور است که: فاریابی، عبد بن حمید، ابن منذر، ابن ابی حاتم و حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته) از علی (ع) روایت کرده‌اند که فرمود: وقتی موسی در رفتن به طور از قوم خود جلو افتاد، سامری سایه او را دور دید و به کاری که می‌خواست بکند مشغول شد، یعنی آنچه توانست از حلی و زیورهای بنی اسرائیل جمع کرده و در قالب گوساله شکل بریخت، آنگاه آن قبضه‌ای (خاکی) که با خود داشت در جوف آن ریخت، ناگهان جسد گوساله‌ای شد که صدای گوساله داشت، سامری به بنی اسرائیل گفت: معبود شما و موسی همین است.هارون گفت: ای مردم مگر پروردگارتان وعده نیکو به شما نداده ... (۴۹)

؟.

مؤلف: این کلامی که در این روایت به هارون نسبت داده شده در قرآن از موسی (ع) حکایت کرده.

و نیز در همان کتاب از ابن جریر، از ابن عباس روایت آورده که گفت: وقتی فرعون و یارانش به سوی دریا هجوم آوردند فرعون بر اسبی ادهم سوار بود و آن اسب می‌ترسید که وارد دریا شود لذا جبرئیل به صورت انسانی سوار بر مادیان ممثل شد و به راه افتاد، اسب فرعون هم دنبالش به راه افتاد، در آنجا سامری جبرئیل را شناخت، چون قبلا نیز او را دیده بود، در کودکی مادرش از ترس اینکه فرعونیان او را بکشند به غاری برده و در غار را به روی او بسته بود، جبرئیل همه روزه می‌آمد با سر انگشت خود او را غذا می‌داد، از یک سر انگشتش شیر، و از سر انگشت دیگرش عسل، و از سومی روغن تا آنکه بزرگ شد، لذا در داستان دریا او را شناخت، و قبضه‌ای از اثر اسب او بر داشت، راوی می گوید همین که داشت بر می‌داشت، به دلش خطور کرد که این قبضه را به هر چیزی بریزی و بگویی فلان چیز باش همان چیز می‌شود.

قبضه مذکور همچنان در دست سامری بود تا از آب گذشتند، وقتی همه بنی اسرائیل عبور کردند، و خدا آل فرعون را غرق کرد، موسی به برادرش هارون گفت: تو در میان قوم من جانشین من باش و به اصلاح امور ایشان بپرداز و مفسدان را پیروی مکن، آنگاه به میقات پروردگارش برفت.

بنی اسرائیل زیور آلات فرعونیان را با خود داشتند و گویا این کار را گناه می‌پنداشتند ناگزیر هر کس هر چه از آن داشت یکجا جمع کردند تا آتش نازل شده آنها را بسوزاند، همینکه یکجا جمع شد، سامری آن قبضه را بر آنها ریخت، در حالی که می گفت گوساله‌ای با صدا شو پس طلاها به صورت گوساله‌ای شد و صدا بر آورد، باد از عقب آن داخل جوفش شده از دهانش در می‌آمد و صدای گوساله از آن شنیده می‌شد، سامری گفت: این است معبود شما و موسی، پس بنی اسرائیل سرگرم پرستش آن شدند، هر چه هارون گفت: ای مردم این امتحانی است که شما به آن مبتلا شده‌اید، پروردگار شما رحمان است، مرا پیروی کنید، امرم را اطاعت کنید، اثر نکرد، گفتند: ما از عبادت آن دست بر نمی‌داریم تا موسی نزد ما برگردد (۵۰).

مؤلف: در این خبر همانطور که ملاحظه می‌فرمایید نیامده که"خاک پای اسب جبرئیل خاصیت زنده کردن داشته"، و لیکن از آن بالاترش را دارد و آن این است که"در آن خاصیت کلمه تکوین بوده"، و بنا بر این آن خاک را برای این به کار برد که زیور آلات به صورت گوساله از آتش در آید و صدای گوساله داشته باشد، و همانطور که او خواست در آمد، بدون اینکه یک علت طبیعی در کار باشد، اما خاصیت جان دادن در آن نیامده، بلکه ظاهر اینکه داشت"باد از عقب آن داخل جوفش می‌شد و از دهانش بیرون می‌آمد و صدای گوساله از آن شنیده می‌شد "، این است که زنده نبوده.

علاوه بر این در این روایت داشت که مادر سامری او را در غاری پنهان کرده بوده تا فرعونیان او را ذبح نکنند و جبرئیل او را با انگشتان خود شیر و غذا می‌داده تا بزرگ شود و این مطلب به هیچ وجه قابل اعتماد نیست و اصلا معلوم نیست که سامری از بنی اسرائیل باشد، بلکه ابن عباس آن را در روایت سعید بن (۵۱) جبیر که داستان را مفصل آورده انکار کرده است و ابن ابی حاتم نیز از ابن عباس روایت کرده که گفته است: وی اهل کرمان بوده (۵۲).

و نیز در همان کتاب است که ابن ابی حاتم از سدی روایت کرده که گفت: موسی روانه به درگاه پروردگارش شد و با او تکلم کرد.خدای تعالی از او پرسید چرا از قوم خود زودتر آمدی؟ عرضه داشت ایشان دنبال منند و می‌رسند، من برای خوشنودی تو عجله کردم.

فرمود: ای موسی ما قومت را بیازمودیم، پس سامری ایشان را گمراه کرد.همین که داستان قوم خود را شنید عرض کرد:

پروردگارا سامری به ایشان گفت گوساله درست کنیم، چه کسی در آن جان بدمید؟ پروردگار فرمود: من.عرضه داشت خدایا پس تو خودت گمراهشان کردی.
آنگاه موسی به میان قوم برگشت در حالی که خشمگین و متاسف بود، گفت: ای قوم! مگر خدای تعالی شما را وعده‌ای نیکو نداد؟ تا آنجا که گفتند ما به اختیار خود مخالفت نکردیم، و لیکن بارهایی از زینت و زیور قوم برداشته بودیم (می گوید: مقصود از قوم، قبطیان است) پس آن را انداختیم، سامری اینچنین در آتش افکند، پس برای آنان به عنوان جسد گوساله‌ای در آورد که صدا می کرد، بنی اسرائیل متوجه آن شده و آن را پرستیدند، و آن گوساله، هم صدا می کرد و هم راه می‌رفت، هارون به ایشان گفت: ای قوم متوجه باشید که با آن آزمایش شدید، یعنی به وسیله این گوساله مورد آزمایش قرار گرفته‌اید، بعد به سامری گفت:
ای سامری این چه کاری بود کردی؟ تا آنجا که گفت نظر کن به اله خودت که همواره عبادتش می کردی، هر آینه ما آن را براده می کنیم.
می گوید پس آن را گرفت و سرش را بریده ذبحش کرد و سپس با سوهان براده‌اش نمود، و آنگاه آن را به دریایش پاشید، پس نهری که در آن روز جریان داشت نماند، مگر آنکه مقداری از آن براده در آن بیفتاد، سپس موسی به ایشان گفت: از این آب بیاشامید، پس هر کس آن گوساله را دوست می‌داشت در شارب او طلا روئیده شد، و این است معنای آن آیه که می‌فرماید: "و اشربوا فی قلوبهم العجل بکفرهم ... " (۵۳).
مؤلف: از عجائبی که در این قصه آمده روییدن طلا۔ است در شارب دوستداران گوساله، و اینکه مراد از آیه"و اشربوا فی قلوبهم العجل بکفرهم"همین امر عجیب است و حال آنکه بهترین دلیل بر بطلان آن خود همین آیه است، برای اینکه آیه شریفه محل اشراب را قلب‌های آنان دانسته، نه شاربهاشان و این خود دلیل بر این است که مقصود از اشراب، حلول محبت و نفوذ آن در دلها است، نه نوشیدن آبی که غبار گوساله در آن ریخته شده باشد.
از این عجیب‌تر این است که دارد هم آن را ذبح کرد و هم با سوهان براده‌اش نمود، اگر ذبح کرده لابد حیوانی بوده که گوشت و خون داشته و گوشت و خون را نمی‌شود با سوهان براده کرد، و اگر مجسمه‌ای از طلا یا آهن بوده دیگر ذبح معنا ندارد.
و در همان کتاب است که عبد بن حمید و ابن ابی حاتم و ابو الشیخ از علی روایت کرده‌اند که فرموده: جبرئیل وقتی نازل شد و موسی را به آسمان برد در میان همه مردم سامری او را دید، و از جای پای اسبش قبضه‌ای برداشت، جبرئیل موسی را پشت خود سوار کرده تا به درب آسمان نزدیک شدند، خودش بالا رفت و خدا الواح را می‌نوشت، جبرئیل آنقدر نزدیک شده بود که صدای صفیر قلم خدا را می‌شنید، وقتی خداوند به موسی خبر داد که قومش بعد از آمدن او گمراه شدند موسی نازل شد و عجل را گرفته و سوزانید (۵۴).
مؤلف: این روایت هم مطلبی دارد که از روایات قبلیش عجیب‌تر است، و آن این است که جبرئیل موسی را به آسمان برده، و حال آنکه سیاق آیات قصه در این سوره، و در سوره‌های دیگر با آن مساعدت ندارد، و از این عجیب‌تر اینکه سامری خاک را از جای پای اسب جبرئیل وقتی برداشت که جبرئیل آمده بود تا موسی را عروج دهد، و چون این قضیه در طور بوده ناگزیر بنی اسرائیل و سامری نیز باید با او باشند، با اینکه می‌دانیم که سامری در میان قوم بود، نه در طور، و همچنین اگر این نزول و صعود جبرئیل صحیح باشد قطعا در آخر میقات بوده و حال آنکه آن روزها سامری کار خود را کرده بود و بنی اسرائیل به دست وی گمراه شده بودند.

نظیر این اشکال بر سایر اخباری هم که می‌گوید خاک را از جای پای اسب جبرئیل هنگامی که می‌خواست فرعون را داخل دریا کند برداشت، وارد است برای اینکه در آن ساعت که این تمثل جریان می‌یافت، سامری با بنی اسرائیل از آب گذشته بودند و بین جبرئیل و اسب او و بین سامری یک دریا فاصله بوده و پهنای دریا هم طبعا بسیار زیاد بوده، دیگر سامری کجا جای پای اسب جبرئیل را می‌دیده؟!.

از این اشکال مهم‌تر اشکالات دیگری است که به این روایت وارد است و در سابق به طور اشاره گذشت، و حاصلش این است که:

اولا: این اخبار مخالف با کتاب خدا است، چون کتاب خدا تصریح دارد بر اینکه گوساله جسدی بدون روح بوده و حال آنکه این اخبار جسدی دارای روح را اثبات می‌کنند، و خبر هر قدر هم که صحیح باشد با مخالفت با کتاب خدا حجیت ندارد، و اگر حجت باشد باید کتاب خدا از حجیت ساقط شود، و آن وقت حجیت کتاب باید موقوف باشد بر موافقتش با خبر، و یا حداقل با عدم مخالفت با خبر و حال آنکه حجیت خبر بلکه حجیت کلام رسول (ص) که خبر آن را حکایت می‌کند، و بلکه اصل نبوت خاتم انبیاء (ص) موقوف بر حجیت ظاهر کتاب است نه به عکس، و اگر توقف از دو طرف باشد دور است و بطلان دور واضح است، و اگر بخواهی تفصیل این بحث را ببینی باید به کتب اصول مراجعه نمایی.

و ثانیا: همه این روایات از اخبار آحادند، و حجیت خبر واحد (خبری که یقین به صدور آن نداریم)، در غیر احکام شرعی معنا ندارد، برای اینکه معنای حقیقی اینکه شارع اسلام بفرماید: "من خبر واحد را حجت قرار دادم"، این است که ترتیب اثر واقع را بر حجت ظاهری واجب کرده باشد و این ایجاب متوقف بر این است که اثری عملی برای حجیت خبر باشد، مانند احکام شرعی، و اما غیر احکام شرعی اثری عملی ندارد تا معنای حجیت خبر ترتیب اثر عملی باشد.

مثلا اگر روایتی (خبر واحدی) بگوید که: بسم الله الرحمن الرحیم جزء هر سوره است، آن وقت معنای حجیت خبر واحد این می‌شود که باید در نماز بسم الله را هم بخوانی، و اما اگر خبری بگوید: سامری اهل کرمان بوده، حجیت آن چه اثری دارد؟ معنای حجت قرار دادن شارع اسلام خبر واحد را، این است که مضمون آن را که بیش از ظن و گمان نیست قطعی حساب کن، و من نمی‌توانم مفاد روایت مذکور را که مساله تکوینی است قطعی حساب کنم، و ممکن نیست یقین کنم که سامری کرمانی بوده، به خلاف احکام تشریعی و جعلی مانند جزئیت سوره که معامله یقینی کردن با آن ممکن است.و تفصیل این مساله در علم اصول آمده است، به آنجا مراجعه شود.

البته غیر از چند ایرادی که ما وارد کردیم، بعضی دیگر ایرادات دیگری بر کسانی که آیه را با این روایت تفسیر نموده‌اند وارد کرده‌اند، که در بی‌اعتباری و نادرستی، دست کمی از آن تفسیر ندارد، بعضی دیگر به یاری آن مفسرین برخاسته و پاسخ‌هایی داده‌اند که آن نیز دست کمی از خود ایرادها ندارد.

بعضی از مفسرین در تایید تفسیر ذکر شده گفته‌اند که: این تفسیر، تفسیر به ماثور است آن هم ماثور از بهترین قرنها که همان قرن اول صحابه و تابعین است، و در آن قرن کسی تفسیر به رأی نمی‌کرده، پس در حقیقت روایات مزبور به منزله خبری است که سندش مرفوع باشد و اعراض از چنین تفسیری گمراهی است.

ولی چند اشکال به این تایید وارد است:

اولا- صرف اینکه قرنی از میان سایر قرون بهترین قرن باشد، دلیل نمی‌شود بر اینکه تمامی حرفهایی که به آن قرن منتهی می‌شود حجت باشد، زیرا هیچ ملازمه‌ای نیست میان بهتر بودن قرن با راست و حقیقت بودن همه حرفهای نقل شده از آن، و همه آراء و اعمال مستند به آن تا بگوییم همه آن حرفها راست و همه آن آراء حق و همه آن اعمال صالح است، برای اینکه

در اخبار ماثوره از اهل آن قرن، تعداد زیادی سراغ داریم که با یکدیگر متناقضند، و عقل به صراحت و بداهت حکم می‌کند که از هر دو متناقض یکی باطل است، پس آن کس که اهل علم و بحث است از اهل آن قرن نیز باید مطالبه دلیل کند به چه دلیل این حرف را زده و یا این رأی را داده و یا این عمل را کرده‌ای، و در این مطالبه دلیل، فرقی میان اهل قرن اول با سایر مردم نیست هر چند که ممکن است از نظر فضیلت میان این دو دسته فرق باشد.

و ثانیا: هر چند مساله مورد بحث ما که اخباری در باره‌اش وارد شده از مسائلی نیست که رأی و فتوی در آن دخالت داشته باشد، چون آنچه وارد شده در باره جزئیات یک داستان است، و هر چند در چنین مواردی باید با اثر و خبر اهل قرن اول معامله روایت مرفوع کرد، اما این در صورتی است که اهل قرن روایات خود را منتهی به رسول خدا (ص) کنند، لیکن ما در میان آنان، حتی در میان صحابه که دست اولند بسیاری را سراغ داریم که چیزهایی را روایت کرده‌اند که منتهی به یهود و غیر یهود می‌شود، و اگر کسی به اخبار ماثوره از آنان در داستانهای ذی القرنین، بهشت ارم و داستان موسی و خضر و عمالقه و معجزات موسی و لغزش‌های انبیاء و امثال آن مراجعه نماید، در آنچه ما گفتیم شکی برایش باقی نمی‌ماند، و اینگونه اخبار بی‌شمار است، و اگر بنا باشد حکم روایت مرفوعه را بر آن جاری کنیم، بیش از این اقتضاء ندارد که بگوییم: بله فلان یهودی چنین گفته بوده، ولی مستلزم این نیست که بگوییم آری رسول خدا (ص) چنین فرموده.

و ثالثا: ما تسلیم می‌شویم و گفتار آن مفسر را در تایید همکارانش قبول می‌کنیم و لیکن می‌گوییم: روایت مرفوعه که از روایت صحیحه بالاتر نیست، و ما در سابق خاطر نشان کردیم که روایت هر قدر هم که صحیح باشد در غیر احکام شرعی حجیت ندارد، مخصوصا در صورتی که مخالف با کتاب هم باشد.

و در محاسن به سند خود از وصافی، از ابی جعفر (ع) روایت کرده که فرمود: از جمله مناجاتها که میان موسی و پروردگارش شد، یکی این بود که عرضه داشت: پروردگارا سامری گوساله را ساخت، صدای آن از چه کسی بود؟ خدای تعالی وحی فرستاد که: آن آزمایش من بود، در آن باره زیاد جستجو مکن (۵۵).

مؤلف: این معنا در روایات مختلف و با تعبیرات متفاوتی نقل شده و عمده اختلافات این بوده که آثار، و مخصوصا ناقلان روایات نبوی، از جهت اینکه در قرن اول هجری از ناحیه حکومت ممنوع از نوشتن حدیث بودند لذا از روی ناچاری شنیده‌های خود را نقل به معنا می‌کرده‌اند تا آنجا که بعضی از راویان داستان مورد بحث را در قالب جبر در آورده است، و حال آنکه جبری در کار نبوده، اگر خداوند به وسیله صدای گوساله مردم را گمراه کرده، گمراهی مجازاتی بوده نه ابتدایی تا جبر لازم آید، و اینگونه گمراهی را خدای تعالی در چند جای قرآنش به خودش نسبت داده از آن جمله فرموده: "یضل به کثیرا و یهدی به کثیرا و ما یضل به الا الفاسقین" (۵۶).

و بهترین تعبیری که در روایات از این اضلال شده همان تعبیر روایت قمی است که گذشت که در آن آمده بود: "موسی گفت: پروردگارا! گوساله از سامری بود، صدای آن از که بود؟ "فرمود: از من، ای موسی من چون دیدم که از من به سوی گوساله‌ای اعراض نمودند، خواستم تا گمراهیشان را بیشتر کنم.

و نیز آن تعبیری که در روایت راشد بن سعد شده که در الدر المنثور آمده و آن این است که: موسی گفت: "پروردگارا چه کسی روح در آن قرار داد؟ فرمود: من گفت: پس تو خودت گمراهشان کردی! فرمود: ای موسی، ای سر آمد انبیاء، ای پدر حاکمان، من چون این گمراهی را در دلهاشان دیدم، راه رسیدن به آن را برایشان آسان کردم، (تا آخر حدیث) (۵۷).

و در مجمع البیان از امام صادق (ع) روایت کرده که فرمود: موسی تصمیم گرفت سامری را به قتل برساند، خدایش وحی فرستاد: او را مکش چون مردی با سخاوت است (۵۸).

پی‌نوشتها

۱) سوره جاثیه، آیه.۱۶

۲) مـا نمی‌توانیم با یک نوع غـذا بسازیم، از پروردگارت درخواست کن برای ما از روییـدنیهای زمین از سبزی‌ها، و خیارها، و سیر و عدس و پیازش برویاند.سوره بقره، آیه.۶۱

۳) سوره نساء، آیه.۱۷

۴) هر که پـذیرای هـدایت شود و آن را بیابد، به نفع خود هدایت می‌شود، و هر که گمراه گردد به ضـرر خویش گشـته.سوره اسری، آیه.۱۵

۵) هر که گمراه شود به شما ضرری نمی‌زند اگر شما هدایت بیابید.سوره مائده، آیه.۱۰۵

۶) مگر کسانی که توبه کنند و اصلاح نمایند، که خدا آمرزگار و رحیم است.سوره آل عمران، آیه ۸۹ و سوره نور، آیه.۵

۷) اگر از گناهان کبیره‌ای که از آن نهی شده‌اید اجتناب کنید گناهان کوچک شما را می‌پوشانیم.سوره نساء، آیه.۳۱

۸) رسول خدا ولایتش بر مؤمنین بیش از ولایتی است که خود آنان در امور خود دارند.سوره احزاب، آیه.۶

۹ و ۱۰) مجمع البیان، ج ۷، ص.۲۳

۱۱) مجمع البیان، ج ۷، ص.۲۳

۱۲ و ۱۳ و ۱۴) روح المعانی، ج ۱۶، ص.۲۴۱

۱۵) بعد از من خیلی بد جانشینیم کردید.

۱۶ و ۱۷) مجمع البیان، ج ۷، ص.۲۴

۱۸) روح المعانی، ج ۱۶، ص.۲۴۵

۱۹ و ۲۰) کشاف، ج ۳، ص.۸۳

۲۱) تو در میان قوم من جانشین من باش و اصلاح کن و از راه مفسدان پیروی مکن، سوره اعراف، آیه.۱۴۲

۲۲) (خداوند به او) فرمود: چه چیز تو را مانع شد که سجده کنی در آن هنگام که به تو فرمان دادم؟
سوره اعراف، آیه.۱۲

۲۳) سر برادر را گرفت و به طرف خود کشید.سوره اعراف، آیه.۱۵۰

۲۴) پروردگارا مرا و برادرم را بیامرز و ما را مشمول رحمت خود گردان که تو ارحم الراحمینی.
سوره اعراف، آیه.۱۵۱

۲۵) مفردات راغب، ماده"بصر".

۲۶) تفسیر فخر رازی، ج ۲۲، ص.۱۱۰

۲۷) روح المعانی، ج ۱۶، ص.۲۵۳

۲۸) روح المعانی، ج ۱۶، ص.۲۵۳

۲۹) که قرآن به حقیقت کلام رسول بزرگواری است.سوره حاقه، آیه.۴۰

۳۰) بله (می‌شنویم) و فرستادگان ما نزد ایشان می‌نویسند.سوره زخرف، آیه.۲

۳۱) فرشتگان را رسولانی بالدار کرد.سوره فاطر، آیه.۱

۳۲) تفسیر فخر رازی، ج ۲۲، ص.۱۱۱

۳۳) ای کسی که ذکر بر او نازل شده! تو دیوانه‌ای.سوره حجر، آیه.۶

۳۴) منهج الصادقین، ج ۶، ص.۲۲

۳۵) روح المعانی، ج ۱۶، ص.۲۵۶

۳۶) منهج الصادقین، ج ۶، ص.۲۲

۳۷) مجمع البیان، ج ۷، ص.۲۸

۳۸ و ۳۹) منهج الصادقین، ج ۶، ص.۲۲

۴۰) مجمع البیان، ج ۷، ص.۲۹

۴۱) توحید صدوق، ص ۱۶۸، ح.۱

۴۲) احتجاج، ج ۲، ص.۵۵

۴۳) سوره مائده، آیه.۲۷

۴۴) مجمع البیان، ج ۷، ص.۲۳

۴۵) تفسیر برهان، ج ۳، ص ۴۰ به نقل از عیاشی.

۴۶) روح المعانی، ج ۱۶، ص.۲۴۱

۴۷) اسب رمکه، اسبی است که برای تولید نسل نگه‌داری می‌شود.

۴۸) تفسیر قمی، ج ۲، ص.۶۱

۴۹) الدر المنثور، ج ۴، ص.۳۰۵

۵۰) الدر المنثور، ج ۴، ص.۳۰۵

۵۱) الدر المنثور، ج ۴، ص.۲۹۹

۵۲ و ۵۳) الدر المنثور، ج ۴، ص.۳۰۶

۵۴) الدر المنثور، ج ۴، ص.۳۰۶

۵۵) محاسن، ص ۲۸۴، ح.۴۲۰

۵۶) خدا جمع زیادی را با آن گمراه و عده کثیری را هدایت می‌کند ولی تنها فاسقان را به وسیله آن گمراه می‌سازد، سوره بقره، آیه.۲۶

۵۷) الدر المنثور، ج ۴، ص.۳۰۴

۵۸) مجمع البیان، ج ۴، ص.۲۹

کتاب: ترجمه المیزان، ج ۱۴، ص ۲۵۸

نویسنده: علامه طباطبایی

داستان حضرت موسی (ع) و قوم یهود در قرآن (۴)

داستان حضرت موسی (ع) و قوم یهود در قرآن (۴) (تفسیر سوره قصص (۱))

بسم الله الرحمن الرحيم

طسم (۱) تلك ءايت الكتب المبين (۲) نتلوا عليك من نبإ موسى و فرعون بالحق لقوم يؤمنون (۳) إن فرعون علا فى الأرض و جعل أهلها شيعا يستضعف طائفة منهم يذبح أبناءهم و يستحى نساءهم إنه كان من المفسدين (۴) و نريد أن نمن على الذين استضعفوا فى الأرض و نجعلهم أئمة و نجعلهم الورثين (۵) و نمكن لهم فى الأرض و نرى فرعون و همن و جنودهما منهم ما كانوا يحذرون (۶) و أوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه فإذا خفت عليه فألقيه فى اليم و لا تخافى و لا تحزنى إنا رادوه إليك و جاعلوه من المرسلين (۷) فالتقطه ءال فرعون ليكون لهم عدوا و حزنا إن فرعون و همن و جنودهما كانوا خطئين (۸) و قالت امرأت فرعون قرت عين لى و لك لا تقتلوه عسى أن ينفعنا أو نتخذه ولدا و هم لا يشعرون (۹) و أصبح فؤاد أم موسى فرغا إن كادت لتبدى به لو لا أن ربطنا على قلبها لتكون من المؤمنين (۱۰) و قالت لأخته قصيه فبصرت به عن جنب و هم لا يشعرون (۱۱) و حرمنا عليه المراضع من قبل فقالت هل أدلكم على أهل بيت يكفلونه لكم و هم له نصحون (۱۲) فرددنه إلى أمه كى تقر عينها و لا تحزن و لتعلم أن وعد الله حق و لكن أكثرهم لا يعلمون (۱۳) و لما بلغ أشده و استوى ءاتينه حكما و علما و كذلك نجزى المحسنين (۱۴)

ترجمه آيات

به نام خداوند بخشنده مهربان طسم (۱).

اين قرآن آيات كتاب مبين است (۲).

ما از داستان موسى و فرعون آنچه حق است بر تو براى مردمى كه ايمان مى‌آورند مى‌خوانيم (۳).

به درستى كه فرعون در زمين بلندپروازى كرد و مردمش را گروه گروه ساخت، طايفه‌اى از ايشان را بيچاره و ضعيف كرد، تا آنجا كه پسرانشان را مى‌كشت و زنانشان را زنده مى‌گذاشت، راستى كه او از مفسدان بود (۴).

ما در برابر او خواستيم بر آنان كه در زمين ضعيف شمرده شدند منت نهاده ايشان را پيشوايان خلق كنيم و وارث ديگران قرار دهيم (۵).

و در زمين مكنتشان داده و از همين ضعفا به فرعون و هامان و لشكريان آن دو آن سرنوشتى را نشان دهيم كه از آن مى‌گريختند (۶).

و به مادر موسى وحى كرديم كه او را شير بده، همين كه بر جان او بيمناك شدى او را به دريا بينداز، و مترس و غمگين مباش كه ما وى را به تو برگردانيده و از پيامبرانش مى‌كنيم (۷).

پس آل فرعون موسى را از دريا گرفتند تا دشمن و مايه اندوه‌شان شود آرى فرعون و هامان و لشكريانشان خطا كردند (و اگر از آينده اين كودك خبر مى‌داشتند هرگز او را از دريا نمى‌گرفتند) (۸).

و همسر فرعون گفت اين كودك نور چشم من و تو است (و رو به جلادان كرد و گفت) او را مكشيد، شايد ما را سود بخشد، و يا اصلا او را فرزند خود بگيريم.اين را مى‌گفتند، و نمى‌دانستند (كه چرا مى‌گويند و اين خداست كه اين پيشنهاد را به دلشان انداخته) (۹).

در نتيجه قلب مادر موسى مطمئن و فارغ از اندوه گشت كه اگر فارغ نمى‌شد نزديک بود موسى را لو دهد، اين ما بوديم كه قلبش را به جايى محكم بستيم تا از مؤمنين باشد (۱۰).

وی به خواهر موسی گفت: از دور دنبال موسی باش، تا از او خبری بیابی، خواهر موسی او را از دور دید اما به طوری که درباریان ملتفت نشدند (۱۱).
ما قبلا پستان همه زنان شیرده را بر او حرام کرده بودیم، در نتیجه پستان احدی را نگرفت، خواهرش گفت: آیا می‌خواهید شما را به خاندانی راهنمایی کنم که برای شما سرپرستی این کودک را به عهده بگیرند خانواده‌ای که خیرخواه این کودک باشند (۱۲).
با این نقشه او را به مادرش برگرداندیم تا چشمش روشن شود و غصه نخورد و تا آنکه بداند وعده خدا حق است، و لیکن بیشتر مردم نمی‌دانند (۱۳).
و چون به حد رشدش رسید و جوانی تمام عیار شد او را حکمت و علم دادیم، و این چنین به نیکوکاران پاداش می‌دهیم (۱۴).

بیان آیات

غرض و مفاد سوره قصص: وعده جمیل به مؤمنین با ذکر داستان موسی (علیه السلام) و فرعون

غرض این سوره وعده جمیل به مؤمنین است، مؤمنینی که در مکه قبل از هجرت به مدینه عده اندکی بودند که مشرکین و فراعنه قریش ایشان را ضعیف و ناچیز می‌شمردند، و اقلیتی که در مکه در بین این طاغیان در سخت‌ترین شرایط به سرمی‌بردند و فتنه‌ها و شداید سختی را پشت سر می‌گذاشتند، خدای تعالی در این سوره به ایشان وعده می‌دهد که به زودی بر آنان منت نهاده و پیشوایان مردم قرارشان می‌دهد، و آنان را وارث همین فراعنه می‌کند، و در زمین مکنتشان می‌دهد، و به طاغیان قومشان آنچه را که از آن بیم داشتند نشان می‌دهد.
به همین منظور برای این مؤمنین این قسمت از داستان موسی و فرعون را خاطرنشان می‌سازد که موسی را در شرایطی خلق کرد که فرعون در اوج قدرت بود و بنی اسرائیل را خوار و زیردست کرده بود که پسر بچه‌هایشان را می‌کشت و زنانشان را زنده می‌گذاشت، آری خداوند در چنین شرایطی موسی را آفرید و مهم‌تر آنکه او را در دامن دشمنش یعنی خود فرعون پرورش داد، تا وقتی که به حد رشد رسید، آنگاه او را از شر فرعون نجات داد و از بین فرعونیان به سوی مدین روانه‌اش نمود، و پس از مدتی به عنوان رسالت دوباره به سوی ایشان بر گردانید، با معجزاتی آشکار تا آنکه فرعون و لشکریانش تا آخرین نفر را غرق کرده و بنی اسرائیل را وارث آنان نمود، و تورات را بر موسی نازل فرمود، تا هدایت و بصیرت برای مؤمنین باشد.
و عین همین سنت را در میان مؤمنین به اسلام جاری خواهد کرد، و ایشان را به ملك و عزت و سلطنت خواهد رسانید، و رسول خدا (ص) را دوباره به وطن باز خواهد گردانید.
آنگاه از این داستان منتقل می‌شود به بیان این که در حکمت خدا لازم است که از جانب خودش کتابی نازل کند، تا دعوت حق آن جناب نیز کتاب داشته باشد، سپس سخنان طعن‌آمیز مشرکین را که در باره دعوت قرآن زده‌اند که: چرا به وی آنچه به موسی داده شد ندادند؟ نقل فرموده و از آن پاسخ می‌دهد، و نیز علت ایمان نیاوردن آنان را نقل نموده به این که اگر به تو ایمان بیاوریم و هدایت تو را پیروی کنیم قدرت ما از ما سلب می‌شود، و از آن پاسخ می‌دهد، و به این منظور داستان قارون و فرو رفتنش در زمین را برایشان مجسم می‌سازد.
و این سوره به طوری که سیاق آیاتش شهادت می‌دهد مکی است، و چهارده آیه‌ای که ما از اول در اینجا آوردیم یک فصل است، که داستان موسی را از روز ولادت تا روز بلوغ بیان می‌کند.

"طسم تلك آيات الكتاب المبين"
تفسير و بحث اين آيه در آياتى نظير اين آيه گذشت.
"نتلوا عليك من نبا موسى و فرعون بالحق لقوم يؤمنون"
كلمه"من"تبعيض را مى‌رساند، و كلمه"بالحق"متعلق است به كلمه"نتلوا"و معنايش اين است كه: ما بعضى از اخبار موسى را برايت تلاوت مى‌كنيم تلاوتى كه متلبس به لباس حق باشد.پس هر چه تلاوت مى‌شود از ناحيه ما و به وحى ما است، بدون اينكه شيطان در القاى آن ذره‌اى مداخله داشته باشد، ممكن هم هست كه متعلق به كلمه "نبا" باشد كه در اين صورت معنى چنين مى‌شود: ما پاره‌اى از اخبار موسى و فرعون را بر تو مى‌خوانيم، در حالى كه آن اخبار متلبس به حق است و هيچ شكى در آن نيست.
حرف"لام"در جمله"لقوم يؤمنون"لام تعليل و متعلق است به جمله"نتلوا"و معنايش اين است كه: ما قسمتى از خبر موسى و فرعون را براى خاطر قومى كه به آيات ما ايمان مى‌آورند بر تو مى‌خوانيم تا در آن تدبر كنند.
و حاصل معناى آيه اين مى‌شود كه: ما بعضى از اخبار موسى و فرعون را بر تو مى‌خوانيم، خواندنى به حق، براى اينكه اين قوم كه به آيات ما ايمان آورده‌اند در آن تدبر كنند، قومى كه تو را پيروى كردند، و در دست فراعنه قريش گرفتار سختى و شكنجه گشته‌اند، تا برايشان محقق و مسلم شود كه: خدايى كه آنان به او و به فرستاده او ايمان آورده‌اند، و در راه او اين همه آزار و شكنجه از دشمنان تحمل كرده‌اند، همان خدايى است كه به منظور احياى حق، و نجات بنى اسرائيل، و عزت دادن به آنان بعد از ذلتشان، موسى را آفريد، تا ايشان را از آن ذلت نجات دهد، چه ذلتى؟ كه فرزندانشان را مى‌كشتند و زنانشان را باقى مى‌گذاشتند، و فرعون بر آنان بلندپروازى و قدرت نمايى كرده و چنگال قهر خود را در آنان فرو كرده، و جور و ستمش را بر آنان احاطه داده بود.
خدا موسى را در چنين جوى تاريك خلق كرد، در محيطى كه احدى احتمال آن را نمى‌داد، سپس او را در دامن دشمنش پرورانيد.آنگاه از مصر بيرونش برد، و دوباره او را برگردانيد، در حالى كه داراى معجزه و قدرت آشكار بود، و به وسيله او بنى اسرائيل را نجات داد و فرعون و لشكريانش را نابود كرد، و آنان را براى نسلهاى بعد، سرگذشت و داستانى قرار داد.
پس او خداى جل شانه است، كه داستان ايشان را بر پيامبرش نقل مى‌كند، و با جمله"لقوم يؤمنون"اشاره مى‌فرمايد: به اينكه به زودى همان رفتار را با دشمنان اينان عملى خواهد كرد، و بر اين مؤمنين مستضعف منت نهاده وارث دشمنانشان مى‌سازد، و دقيقا آنچه با بنى اسرائيل و دشمن ايشان كرد، با مؤمنين و دشمنانشان نيز همان را خواهد كرد.
"ان فرعون علا فى الأرض و جعل اهلها شيعا يستضعف طائفةً منهم"
"علو" در زمين كنايه از ستمگرى و بلندپروازى است.و كلمه"شيع"جمع "شيعه"و به معناى فرقه است، در مجمع البيان گفته: "كلمه"شيع"به معناى فرقه‌ها است، و هر فرقه يك شيعه است، و اگر شيعه ناميدند، بدين جهت است كه بعضى بعض ديگر را پيروى مى‌كنند" (۱).و گويا مراد از اينكه فرمود: "فرعون اهل زمين را شيعه شيعه كرد"، اين باشد كه اهل زمين را كه گويا منظور از آنان اهل مصر باشد، و الف و لام در"الارض"براى عهد بوده باشد از راه القاى اختلاف و تفرقه افكنى دسته دسته كرد، تا كلمه آنان متفق نشود، و يك دل و يك جهت نباشند، تا نتوانند بر او بشورند، و عليه او قيام نموده و امور را بر او دگرگون سازند، آن طور كه عادت همه ملوك است، كه چون مى‌خواهند قدرت خود را گسترش داده و سلطنت خود را تقويت كنند، اين نقشه را به كار مى‌برند.و كلمه"يستحيى"از"استحياء"است، كه به معناى زنده نگاه داشتن است.
و حاصل معناى آيه اين است كه: فرعون در زمين علو كرد، و با گستردن دامنه سلطنت خود بر مردم، و انفاذ قدرت خويش در

آنـان بر مردم تفوق جست، و از راه تفرقه افکنی در میـان آنـان، مردم را دسـته دسـته کرد، تـا یک دل و یک جهت نشونـد، و نیروی دسته‌جمعی آنان ضعیف گشته، نتوانند در مقابل قدرت او مقاومت کنند، و از نفوذ اراده او جلوگیری نمایند.

و منظور از یک طایفه در جمله "یستضعف طائفهٔ منهم" بنی اسـرائیل است، و بنی اسـرائیل فرزندان یعقوب (ع) می‌باشـند که از زمـان یوسف (ع) که پـدر و برادران خود را به مصـر خوانـد، و در آنجـا منزل داد، در مصـر ماندنـد، و پس از سالها زاد و ولد عده‌شان به هزاران نفر رسید.

و فرعون معاصـر موسـی (ع) بـا بنی اسـرائیل معـامله بردگـان را می‌کرد، و در تضـعیف آنان بسـیار می‌کوشـید، و این کار را تا بدانجا ادامه داد که دستور داد هر چه فرزند پسر برای این دودمان به دنیا می‌آید سر ببرند، و دختران آنان را باقی بگذارند، که معلوم است سـرانجام این نقشه شوم چه بود، او می‌خواست به کلی مردان بنی اسـرائیل را نـابود کنـد، که در نتیجه نسل آنان به کلی منقرض می‌شد.

علت اینکـه فرعـون چنیـن نقشـه‌ای را طرح کرد، این بـود که وی جزو مفسـدین در زمین بـود، برای اینکه خلقت عمـومی که انسانها را ایجاد کرده بود و می‌کند در میان تیره‌ای با تیره‌ای دیگر در بسط وجود فرق نگذاشته، و تمامی قبایل و دودمانها را به طور مساوی از هستی بهره داده، آنگاه همه را به جهازی که به سوی حیات اجتماعی با تمتع از امتعه حیات زمین، هدایت کند، مجهز ساخته تا هر یک به قدر ارزش وجودی و وزن اجتماعی خود بهره‌مند شود.

این همـان اصـلاحی است که صـنع ایجـاد از آن خبر می‌دهـد، و تجـاوز از این سـنت و آزاد سـاختن قومی و برده کردن قومی دیگر، و بهره‌منـدی قومی از چیزهایی که اسـتحقاق آن را ندارنـد، و محروم کردن قومی دیگر از آنچه اسـتحقاق آن را دارند، افساد در زمین است، که انسانیت را به سوی هلاکت و نابودی می‌کشاند.

و در این آیه آن جو و محیطی که موسـی (ع) در آن متولد شد، تصویر شده، که تمامی آن اسـباب و شـرایطی که بنی اسرائیل را محکوم به فنا می‌کرد بر او نیز احاطه داشت، و خدا او را از میان همه آن اسباب سالم بیرون آورد.

"و نرید ان نمن علی الذین استضعفوا فی الأرض ... ما کانوا یحذرون"

کلمه "من" به طوری که از کلام راغب اسـتفاده می‌شود در اصل به معنای ثقل و سـنگینی بوده، و از همین جهت واحد وزن را هم در سـابق "من" می‌گفتنـد، و منت به معنـای نعمت سـنگین است، و فلانـی بر فلانی منت نهاد معنایش این است که: او را از نعمت، گرانبار کرد، و نیز همو گفته: و این کلمه به دو نحو اسـتعمال می‌شود، یکی منت عملی ماننـد آیه "و نریـد ان نمن علی الذین استضعفوا" یعنی می‌خواهیم به آنان که در زندگی ضعیف شمرده شدند نعمتی بدهیم که از سنگینی آن گرانبار شوند، و دوم منت زبانی، مانند آیه "یمنون علیك ان اسـلموا بر تو منت می‌نهند که مسلمان شده‌اند" و این از جمله کارهای زشت است، مگر در صورت کفران نعمت، این بود خلاصه کلام راغب (۲).

و تمکین ضـعفا در زمین به این است که مکانی و جایی به ایشان دهد که مالك آنجا شوند، و در آن استقرار یابند، و از خلیل نقـل شـده که گفته: کلمه "مکـان" صـیغه مفعـل از ماده "کون" است، که به خاطر اینکه بسـیار در زبانها جاری می‌شود، آن را مصـدری بر وزن "فعال" گرفته، و فعل "تمکن و تمسـکن" را از آن مشـتق نموده‌اند، همچنان که از کلمه "منزل" با اینکه مصدر نیست، فعل "تمنزل" را مشتق نموده‌اند (۳).

مناسب‌تر آن است که: جمله "و نرید ان نمن ..." را حال از کلمه "طائفهٔ" گرفته و تقدیر کلام را "یستضـعف طائفهٔ منهم و نحن نرید ان نمن فرعون طایفه‌ای از اهل زمین را ضـعیف شمرد در حالی که ما بر همانها که ضعیف شمرده شدند منت می‌نهیم ..." بدانیم بعضی (۴) دیگر از مفسـرین گفته‌انـد: جمله مورد بحث عطف است بر جمله "ان فرعون علاـ فی الأرض". و لیکن قول

اول ظاهرتر از آیه است.و کلمه"نرید"چه به احتمال اول و چه دوم حکایت حال گذشته است، یعنی با اینکه مضارع است و معنای"می‌خواهیم"را می‌دهد، و لیکن چون در حکایت حال گذشته استعمال شده معنای"خواستیم"را افاده می کند.
و جمله"و نجعلهم أئمهٔ"عطف تفسیر است برای"نمن"و همچنین جملات دیگری که بعد از آن پی‌درپی آمده، همه منت مذکور را تفسیر می کنند.
و معنایش این است که: جوی که ما موسی (ع) را در آن پروریدیم جو علو فرعون در زمین و تفرقه افکنی وی در میان مردم و استضعاف بنی اسرائیل بود، استضعافی که به کلی نابودشان می کرد، در حالی که ما خواستیم بر همان ضعیف شدگان از هر جهت، نعمتی ارزانی بداریم که از سنگینی آن گرانبار شوند، به این که خواستیم آنان را پیشوا کنیم، تا دیگران به ایشان اقتدا کنند و در نتیجه پیشرو دیگران باشند، در حالی که سالها تابع دیگران بودند، و نیز خواستیم آنان را وارث دیگران در زمین کنیم، بعد از آنکه زمین در دست دیگران بود، و خواستیم تا در زمین مکنتشان دهیم، به اینکه قسمتی از زمین را ملک آنان کنیم، تا در آن استقرار یابند، و مالک آن باشند، بعد از آنکه در زمین هیچ جایی نداشتند، جز همان جایی که فرعون می‌خواست آنان را در آنجا مستقر کند و خواستیم تا به فرعون پادشاه مصر و هامان وزیرش و لشکریان آن دو از همین مستضعفین، آن سرنوشت را نشان دهیم که از آن بیمناک بودند، و آن این بود که روزی بنی اسرائیل بر ایشان چیره شوند، و ملك و سلطنت و مال و ثروت و رسم و سنت آنان را از دستشان بگیرند، همچنانکه خودشان در باره موسی و برادرش (ع) روزی که به سوی ایشان گسیل شدند، گفتند که: "یریدان ان یخرجاکم من أرضکم بسحرهما و یذهبا بطریقتکم المثلی" (۵).
این آیه شریفه نقشه‌ای را که فرعون برای بنی اسرائیل در سر می‌پروراند تصویر نموده است، و آن نقشه این بود که از بنی اسرائیل حتی یك نفر نفس‌کش در روی زمین باقی نگذارد، و این نقشه را تا آنجا به کار برده بود که قدرتش به تمامی شؤون هستی آنان احاطه یافته و ترسش همه جوانب وجود آنان را پر کرده بود و آن قدر آن بیچارگان را خوار ساخته بود که حکم نابودی آنان را می‌داد، البته این ظاهر امر بود، و اما در باطن امر اراده الهی به این تعلق گرفته بود که آنان را از زیر یوغ وی نجات دهد، و ثقل نعمتی را که آل فرعون و آن یاغیان گردن‌کش را گمراه ساخته بود، از آنان گرفته و به بنی اسرائیل منتقل کند، آری اراده الهی چنین بود که تمامی آن اسباب و نقشه‌هایی را که علیه بنی اسرائیل جریان می‌یافت، همه را به نفع آنان گرداند و آنچه به نفع آل فرعون جریان می‌یافت به ضرر آنان تمامش کند، آری خدا حکم می کند و کسی هم نیست که حکمش را به تاخیر اندازد.
"و اوحینا الی ام موسی ان ارضعیه فاذا خفت علیه فالقیه فی الیم ... "
کلمه"اوحینا"صیغه متکلم مع الغیر از فعل ماضی باب"ایحاء"است که به معنای گفتگوی پنهانی است، و در قرآن کریم در سخن گفتن خدای تعالی با بعضی از مخلوقاتش استعمال می‌شود که: یا به طور الهام و افکندن مطلبی به دل کسی صورت می گیرد، همچنان که در آیه: "بان ربك اوحی لها" (۶) و آیه"و اوحی ربك الی النحل" (۷)، و آیه"و اوحینا الی ام موسی"به این معنا آمده، و یا به طور دیگر، نظیر وحی به انبیاء و فرستادگان خدا و وحی در غیر خدای تعالی از قبیل شیطان نیز استعمال می‌شود، که به دوستان خود وحی می کند و قرآن در آن باره می‌فرماید: "ان الشیاطین لیوحون الی اولیائهم" (۸).
کلمه"القاء"به معنای طرح و افکندن است، کلمه"یم"به معنای دریا و نهر بزرگ است.
و در این جمله که فرمود: "و أوحینا الی ام موسی"با حذف قسمتی از کلمات، ایجاز (و مختصر گویی) به کار رفته، و تقدیر کلام چنین است: "حبلت ام موسی به و وضعته و اوحینا الیها ... "یعنی در حالی که شدت و بیچارگی بنی اسرائیل به این حد رسیده بود، مادر موسی به وی حامله شد، (و کسی نفهمید)، و او را زایید (باز کسی نفهمید) و ما به مادر او وحی کردیم که

...

و معنای آیه چنین است که: ما با نوعی الهام به مادر موسی بعد از آنکه او را زایید گفتیم: به موسی شیر بده، و مادامی که از جانب فرعون احتمال خطری نمی‌دهی به شیر دادن ادامه بده، و چون ترسیدی بر او که لشکریان فرعون خبردار شوند، و او را گرفته مانند هزاران کودك که همه را کشتند به قتل برسانند او را به دریا بینداز که به طوری که از روایات بر می‌آید دریای مذکور همان نیل بوده و دیگر از کشته شدن او مترس، و از جدایی او غمگین مشو، که ما دوباره او را به تو برمی‌گردانیم و او را از پیامبران قرار می‌دهیم، تا رسولی به سوی آل فرعون و بنی اسرائیل بوده باشد.

پس جمله "انا رادوه الیک" تعلیل نهی در "لا تحزنی" است، همچنان که جمله "فرددناه الی امه کی تقر عینها و لا تحزن" نیز شاهد بر این تعلیل است.و فرق بین "خوف" و "حزن" از نظر مورد این است که: خوف در جایی است که احتمال وقوع مکروهی در بین باشد، ولی حزن در جایی است که وقوع آن قطعی باشد، نه احتمالی.

"فالتقطه آل فرعون لیکون لهم عدوا و حزنا ان فرعون و هامان و جنودهما کانوا خاطئین"

کلمه "التقاط" به معنای برخوردن به چیزی و برداشتن آن است، بدون اینکه انسان در جستجوی آن باشد، و از همین باب است که به چیزی که کسی پیدا می‌کند "لقطه" می‌گویند.و حرف "لام" در جمله "لیکون لهم عدوا و حزنا" به طوری که گفته‌اند (۹) لام عاقبت است.و کلمه "حزن" با دو فتحه و "حزن" با ضمه و سکون به یک معنا است، مانند "سقم" و "سقم" و مراد از حزن علت حزن است، پس اگر اطلاق حزن بر موسی کرده به خاطر مبالغه در سببیت وی برای اندوه ایشان است.

و کلمه "خاطئین" جمع و اسم فاعل از خطی یخطا خطا (بر وزن علم یعلم علما) است، همچنان که مخطیء اسم فاعل از باب افعال، از أخطا یخطیء اخطاء می‌باشد.و فرق بین "خاطیء" و "مخطیء " به طوری که راغب گفته این است که: خاطیء به کسی اطلاق می‌شود که بخواهد کاری را بکند که آن را کار خوبی نمی‌داند همچنان که در قرآن فرموده: "ان قتلهم کان خطا کبیرا " و فرموده: "و ان کنا لخاطئین" به خلاف مخطیء، که در مورد کسی استعمال می‌شود که بخواهد کاری را انجام دهد که آن را کار خوبی می‌داند، ولی صحیح از آب در نمی‌آید، و اسم مصدر آن خطا به دو فتحه است، و در قرآن آمده: "و من قتل مؤمنا خطا" (۱۰) و معنای جامع بین این دو لفظ عدول از جهت است (۱۱).این بود خلاصه گفتار راغب.

پس اینکه فرمود: "ان فرعون و هامان و جنودهما کانوا خاطئین" معنایش این است که: فرعون و هامان در آن رفتاری که با بنی اسرائیل و موسی کردند از ترس سرنگونی ملك و از بین رفتن سلطنتشان به دست ایشان تا به خیال خود مقدرات الهی را تغییر دهند، راه خطا پیمودند، برای اینکه جمع بسیاری از کودکان را که هیچ اثری در انهدام سلطنت نداشتند، کشتند، و آن کودکی که نابودی سلطنت فرعونیان به دست او بود او را از بین همه اطفال استثناء کرده، و از دریا گرفتند، و در دامن خود تربیت کردند.

و معنای آیه این است که: آل فرعون موسی را در دریا یافتند، و از آب گرفتند، و نتیجه این کار آن شد که همین موسی دشمن و وسیله اندوه آنان شد، آری فرعون و هامان و لشکریانشان در کشتن فرزندان مردم و زنده نگهداشتن موسی خطا کار بودند، آنان خواستند کسی را که به زودی آنان را نابود می‌کند، نابود کنند، ولی بازگشتند و او را با کمال جد و جهد حفظ نموده و در تربیتش مجدانه کوشیدند.

با این بیان روشن می‌شود اینکه: بعضی (۱۲) خاطی بودن فرعونیان را تفسیر کرده‌اند به اینکه فرعونیان گنه‌کار بودند، پس خدای تعالی عقابشان کرد به این که دشمن ایشان را در دامن خود ایشان پرورانید، ضعیف است.

"و قالت امراة فرعون قرة عین لی و لك لا تقتلوه عسی ان ینفعنا او نتخذه ولدا و هم لا یشعرون".

این آیه شریفه شفاعت و میانجیگری همسر فرعون را حکایت می‌کند که در هنگام گرفتن موسی از آب و آوردنش نزد فرعون آنجا بوده خطاب به فرعون می‌کند و می‌گوید: "قرة عین لی و لک"یعنی این کودک نور چشم من و تو است."لا تقتلوه او را نکشید"در این جمله خطاب به عموم می‌کند، چون افرادی که در کشتن اطفال به عنوان سبب، مباشر، آمر و مامور شرکت داشته‌اند، بسیار بوده‌اند.
و همانا همسر فرعون کلام مزبور را، به خاطر این که خداوند محبت موسی را در قلب وی افکنده بود، گفت.و لذا دیگر اختیاری در کف او نماند، و چاره‌ای نیافت جز اینکه نخست بلا و کشتن را از او بگرداند، و سپس پیشنهاد فرزندی او را بکند، که خدای تعالی در جای دیگر این جریان را یکی از منت‌هایی دانسته که به موسی کرده است، فرموده: "و القیت علیك محبة منی و لتصنع علی عینی" (۱۳).
"عسی ان ینفعنا او نتخذه ولدا" این جمله را وقتی گفت که آثار جلالت و سیمای جذبه الهی را در او بدید، و از این جمله که گفت: "او نتخذه ولدا"معلوم می‌شود فرعون و همسرش پسری نداشتند.
"و هم لا یشعرون" این جمله حالیه است، و معنایش این است که: همسر فرعون این سخن را گفت، و این میانجیگری را کرد، و بلای کشتن را از موسی (ع) برگردانید، در حالی که او و مخاطبینش نمی‌دانستند چه می‌کنند و حقیقت حال و سرانجام کار چه می‌شود.
"و اصبح فؤاد ام موسی فارغا ان کادت لتبدی به لو لا ان ربطنا علی قلبها لتکون من المؤمنین "
کلمه"تبدی"از مصدر"ابداء"به معنای اظهار است.و کلمه"ربطنا"از ماده "ربط"است، و ربط بر هر چیز، بستن آن است، و در آیه شریفه کنایه از اطمینان دادن به قلب مادر موسی (ع) است.و مراد از فراغت قلب مادر موسی این است که: دلش از ترس و اندوه خالی شد، و لازمه این فراغت قلب این است که دیگر خیالهای پریشان و خاطرات وحشت‌زا در دلش خطور نکند، و دلش را مضطرب نکند و دچار جزع نگردد، و در نتیجه اسرار فرزندش موسی را که می‌بایست مخفی کند، اظهار نکند و دشمنان پی به راز وی نبرند.
ما این معنا را از این راه استفاده کرده‌ایم که: از ظاهر سیاق برمی‌آید که سبب اظهار نکردن مادر موسی همانا فراغت خاطر او بوده، و علت فراغت خاطرش ربط بر قلبش بوده که خدا سبب آن شده است، چون به او وحی فرستاد که: "لا تخافی و لا تحزنی انا رادوه الیك مترس و غم مخور که ما او را به تو برمی‌گردانیم ... ".
در جمله"ان کادت لتبدی به لو لا ... "کلمه"ان"مخففه از مثقله است، یعنی همانا نزدیک بود که وی پرده از راز برداشته و سر موسی را فاش سازد.و معنای اینکه فرمود: "لتکون من المؤمنین "این است که: ما قلب او را تقویت کردیم تا از کسانی باشد که وثوق و اطمینان به خدای تعالی دارند، وثوق به اینکه خدا فرزندش را حفظ می‌کند، و در نتیجه صبر کند و برای او جزع نکند و در نتیجه سر او فاش نگردد.
و مجموع این جملات یعنی"ان کادت لتبدی به"تا آخر آیه، در مقام بیان جمله"و اصبح فؤاد ام موسی فارغا"می‌باشد، و حاصل معنای آیه چنین است که: قلب مادر موسی به سبب وحی، از ترس و اندوهی که باعث می‌شد سر فرزندش فاش گردد خالی شد، آری، اگر ما قلب او را به وسیله وحی تثبیت نمی‌کردیم و وثوق به محافظت خداوند از موسی پیدا نمی‌کرد، نزدیک بود که سرگذشت فرزندش را با جزع و فزع اظهار نماید.
و از آنچه گذشت روشن می‌گردد اینکه: بعضی از مفسرین در تفسیر جمله‌های آیه مطالبی غیر این را آورده‌اند، همه ضعیف است، مثل آن مفسری (۱۴) که در جمله: "و اصبح فؤاد ام موسی فارغا"گفته: "یعنی قلب مادر موسی وقتی که شنید پسرش به

دام فرعون افتاده، از شدت ترس و حیرت، خالی از عقل شد".یا آن مفسر (۱۵) دیگر که گفته: "قلب مادر موسی از آن وحیی که بـدو شـد فـارغ گشت و از یـاد آن خالی شـد و آن را فراموش کرد".و یا آن مفسـر (۱۶) دیگر که گفته: "یعنی قلب مـادر موسی از هر چیزی غیر از یاد موسی خالی گشت، و خلاصه دلش برای موسی فارغ شد"، زیرا هیچ یک از این نظرات از سیاق آیه استفاده نمی‌شود.

نظیر این اقوال در ضعف، قول دیگر (۱۷) آنان است که گفته‌اند: جواب کلمه"لو لا" حذف شده، و تقدیر کلام این است که: "لو لا ـ ان ربطنا علی قلبها لابـدته و اظهرته" (۱۸)، و وجه این تقـدیر آن طور که گفته شـده این است که: کلمه"لو لا ـ"شبیه به ادوات شـرط است که به همین جهت بایـد صـدر جمله قرار گیرد، یعنی جـوابش از خـودش جلوتر نیفتـد، این نکته، مفسـرین نـامبرده را وادار کرده که جواب این کلمه را در تقـدیر بگیرنـد، تـا جلوتر از آن نباشـد.و مـا در این مطلب در ذیـل آیه"و لقد همت به و هم بها لو لا ان را برهان ربه" (۱۹) مناقشه کردیم به آنجا مراجعه کنید.

"و قالت لاخته قصیه، فبصرت به عن جنب و هم لا یشعرون"

در مجمـع البیـان گفتـه: "کلمه"قص"به معنـای دنبـاله جـای پـا و اثر کسـی را گرفتن و رفتن است، و قصه را هم که به معنـای داسـتانهای گذشـته است، بـه همیـن جهـت قصـه می‌گوینـد، کـه دومی در نقـل آن از اولی پیروی می‌کنـد.و نیز در معنـای جمله"فبصرت به عن جنب"گفته: یعنی وی او را از دور بدید" (۲۰).

و معنای آیه این است که: مادر موسـی به خواهر موسی که دخترش باشد گفت: دنبال موسی را بگیر، ببین چه بر سرش آمد، و آب، صـندوق او را به کجا برد؟، خواهر موسـی همچنان دنبال او را گرفت، تا آنکه موسی را از دور دید که خدام فرعون او را گرفته‌اند، در حالی که فرعونیان متوجه مراقبتش نشدند.

"و حرمنا علیه المراضع من قبل، فقالت هل ادلکم علی اهل بیت یکفلونه لکم و هم له ناصحون "

کلمه"حرمنـا"از تحریم است، که در این آیه به معنـای حرام شـرعی نیست، بلکه به معنای تحریم تکوینی است، و معنایش این است که: ما او را طوری کردیم که از احدی پستان قبول نکرد، و از مکیدن پستان زنان امتناع ورزید.

و اینکه فرمود: "من قبل"معنایش این است که موسـی قبل از آنکه خواهرش نزدیک شود از مکیدن پسـتان زنان امتناع ورزیده بود، و کلمه"مراضع" به طوری که گفته‌اند جمع "مرضعه است "یعنی زن شیرده.

"فقـالت هـل ادلکم علی اهـل بیت یکفلـونه لکم و هم له ناصـحون" این جمله تفریع بر مطـالب قبـل است، چیزی که هست از سیاق برمی‌آیـد که در اینجا چیزی حـذف شـده، گویا فرموده: "و حرمنا علیه المراضع غیر امه من قبل ان تجیء اخته فکلما اتوا له بمرضع لترضـعه لم یقبـل ثـدیها فلما جاءت اخته و رأت الحال قالت عنـد ذلک لال فرعون هل ادلکم علی اهل بیت یکفلونه لنفعکم و هم له ناصـحون یعنی ما قبل از آنکه خواهر موسـی برسد زنان شیرده را بر او حرام کردیم، و طوری کردیم که پستان غیر مادرش را نگیرد، در نتیجه هر چه زن شـیرده آوردنـد پسـتانش را قبول نکرد، همین که خواهرش آمد، و وضع را بدید، به آل فرعون گفت: آیـا می‌خواهیـد شـما را به خانـدانی راهنمـایی کنم که آنان تکفل و سـرپرستی این کودک را به نفع شـما به عهده بگیرند؟ خاندانی که خیرخواه وی باشند".

"فرددناه الی امه کی تقر عینها و لا تحزن و لتعلم ان وعد الله حق و لکن اکثرهم لا یعلمون "

این آیه با حرف فایی که بر سـرش آمـده تفریع بر مطالب قبل شـده، البته با مطالبی که در آیه نیامـده، ولی سـیاق بر آن دلالت دارد، و حاصل معنایش این است که: خواهر موسـی گفت: آیا شـما را راهنمایی کنم بر اهل بیتی چنین و چنان؟ پس فرعونیان پیشـنهادش را پذیرفتند، و او ایشان را راهنمایی به مادر موسی کرد، پس موسـی را تسـلیم مادرش کردند، در نتیجه او را با این

نقشه‌ها به مادرش برگردانیدیم.

"کی تقر عینها و لاـ تحزن و لتعلم ... " این جمله تعلیل و بیان علت این است که چرا او را به مادرش برگردانیدیم.و مراد از کلمه"لتعلم تا بداند"این است که با مشاهده فرزندش یقین پیدا کند، و تحقق وعده خدا را به چشم ببیند، چون مادر موسی قبل از این جریان وعده خدا را شنیده بود، و می‌دانست که وعده او حق است، و ایمان به آن نیز داشت، ولی ما موسی را به او برگرداندیم تا با دیدن او یقین به حقانیت وعده خدا کند.

و مراد از "وعده خدا"تنها وعده برگرداندن موسی نیست، بلکه مطلق وعده الهی است، به دلیل اینکه فرموده"و لکن اکثر الناس لاـ یعلمون ولی بیشتر مردم نمی‌دانند"یعنی یقین پیدا نمی‌کنند، و غالبا در وعده‌های خدا گرفتار شک و ریبند، و دلهایشان مطمئن به آن نیست و حاصل معنای آیه این است که: مادر موسی با مشاهده حقانیت این وعده‌ای که خدا به او داد، یقین پیدا کرد، به اینکه مطلق وعده‌های خدا حق است.

و چه بسا بعضی (۲۱) از مفسرین گفته‌اند که: مراد از وعده خدا، مطلق وعده‌های او نیست، بلکه همان وعده برگرداندن موسی است به مادرش، که در آیه قبلی آمده بود.ولی این تفسیر با جمله"و لکن ... "، به بیانی که گذشت نمی‌سازد.

"و لما بلغ اشده و استوی اتیناه حکما و علما و کذلک نجزی المحسنین"

"بلوغ اشد"به معنای این است که: انسان آن قدر زنده بماند و عمر کند تا نیروهای بدنش به حد قوت و شدت برسد، و این غالبا در سن هجده سالگی صورت می‌گیرد.و کلمه "استوی"از "استواء"است، که به معنای اعتدال و استقرار می‌باشد، پس استواء در حیات، به معنای این است که: آدمی در کار زندگی‌اش استقرار یابد و این در افراد، مختلف است، بیشتر بعد از بلوغ اشد یعنی بعد از هجده سالگی حاصل می‌شود.و ما در سابق در باره بقیه الفاظ آیه یعنی داده شدن حکم و علم و نیز در باره احسان در چند جا از این کتاب بحث کردیم.

بحث روایتی

در الدر المنثور است که ابن ابی شیبه، ابن منذر، و ابن ابی حاتم، از علی بن ابی طالب (ع)، روایت کرده‌اند که در ذیل آیه"و نرید ان نمن علی الذین استضعفوا فی الأرض"، فرموده: "مستضعفین فی الارض "عبارتند از: یوسف و فرزندانش (۲۲).

مؤلف: شاید مراد همان بنی اسرائیل باشند و گر نه ظهور آیه در خلاف معنای مزبور روشن است.

و در معانی الاخبار به سند خود از محمد بن سنان، از مفضل بن عمر، روایت کرده که گفت: از امام صادق (ع) شنیدم، می‌فرمود: رسول خدا (ص) نگاهی به علی و حسن و حسین (ع) کرد و گریست و فرمود: شما بعد از من مستضعف خواهید شد، مفضل می‌گوید عرضه داشتم معنای این کلام رسول خدا (ص) چیست؟ فرمود: معنایش این است که: بعد از من شما امامید، چون خداوند عز و جل می‌فرماید: "و نرید ان نمن علی الذین استضعفوا فی الأرض و نجعلهم ائمهٔ و نجعلهم الوارثین".پس این آیه تا روز قیامت در باره ما جریان دارد و این پیشوایی تا روز قیامت در ما جاری است (۲۳).

مؤلف: در این که آیه مذکور در باره ائمه اهل بیت (ع) است، روایات بسیاری از طریق شیعه رسیده است، و از این روایت برمی‌آید که همه روایات این باب از قبیل جری و تطبیق مصداق بر کلی است.

و در نهج البلاغه فرموده: دنیا بعد از همه سرکشی‌هایش سرانجام زیر بار ما خواهد رفت و رو به ما خواهد نمود همانند شتری که در آغاز بچه خود را شیر نمی‌دهد و لگدپرانی می‌کند و سرانجام به وی میل و عطوفت می‌کند آنگاه این آیه را تلاوت

فرمود: "و نرید ان نمن علی الذین استضعفوا فی الأرض و نجعلهم ائمهٔ و نجعلهم الوارثین" (۲۴).

و در تفسیر قمی در ذیل آیه"و اوحینا الی ام موسی ... "گفته، پدرم از حسن بن محبوب، از علاء بن رزین، از محمد بن مسلم، از ابی جعفر امام باقر (ع)، برایم حدیث کرد که فرمود: وقتی مادرش به او حامله شد، اثر حملش ظاهر نگشت تا هنگام زاییدنش، و فرعون زنانی از قبط را مامور کرده بود بر زنان بنی اسرائیل، تا آنان را زیر نظر بگیرند که کدامیک حامله است تا گزارش دهند، و این بدان جهت بود که به او خبر رسید که بنی اسرائیل گفته‌اند: فرزندی در میان ما به وجود می‌آید به نام"موسی بن عمران"، که طومار زندگی و حکومت فرعون و یارانش به دست او درهم می‌پیچد در آن هنگام فرعون سوگند خورد که از این به بعد هر فرزند پسر که برای آنان به دنیا آید او را می‌کشم، تا آنچه آنان می‌خواهند نشود، و به همین منظور در میان مردان و زنان ایشان جدایی انداخت و مردان را زندانی کرد.

و بعد از آنکه مادر موسی او را زایید، نگاهی پر از غم و اندوه به وی کرد و گریست و گفت: حیف از این پسر که هم اکنون کشته می‌شود، و او را ذبح می‌کنند، ولی خدای تعالی دل آن زن را که موکل بر او بود به سوی موسی معطوف ساخت و او را نسبت به او عطوف و مهربان کرد.پس به مادر موسی گفت: چرا رنگت زرد شد؟ گفت: برای اینکه می‌ترسم بچه‌ام را ذبح کنند، آن زن گفت مترس، از سوی دیگر موسی به حکم خدای تعالی چنان بود که احدی او را نمی‌دید مگر آنکه علاقمند و دوستدارش می‌شد همچنان که خدای تعالی فرموده: "و القیت علیک محبهٔ منی محبتی از خودم بر تو افکندم" (۲۵).

به همین سبب زن قبطی که موکل بر مادر موسی بود دوستدار و علاقه‌مند به وی شد، و خداوند تابوت را بر مادر موسی نازل کرده، ندایش داد که کودک را در آن تابوت (صندوق) بگذار، و به دریا بیفکن، "و لا تخافی و لا تحزنی"مترس و غمناک مباش که ما او را به تو باز می‌گردانیم و از مرسلین قرارش خواهیم داد، پس مادر موسی او را در تابوت نهاده و درب آن را محکم بست، و به رود نیل افکند.

از سوی دیگر فرعون در ساحل رود نیل قصری داشت، که برای تفریح بدانجا می‌رفت و آن روز در آن قصر بود، و همسرش آسیه نیز با او بود، که در ضمن تماشا ناگهان چشمش به یک سیاهی افتاد که بر روی آب بود و امواج دریا و باد با آن بازی می‌کرد، و پایین و بالایش می‌برد، سیاهی همچنان نزدیک شد، تا به درب قصر رسید.فرعون دستور داد آن صندوق را از آب گرفته و نزدش بردند، همین که درب آن را باز کرد دید که کودکی در میان آن است بی درنگ گفت: این یکی از کودکان اسرائیلی است، ولی تا خواست اقدام به قتل او بکند خدای تعالی محبت او را در دلش افکند، محبتی بسیار شدید، و همچنین قلب آسیه را نیز مجذوب او ساخت.

فرعون خواست او را به قتل برساند، آسیه گفت: او را نکشید شاید ما را سود ببخشد، و یا اصلا او را پسر خود بگیریم، و هیچ خبر نداشتند که این کودک موسی است (۲۶).

در مجمع البیان در ذیل جمله: "قرهٔ عین لی و لک لا- تقتلوه"از رسول خدا (ص) روایت کرده که فرمود: به آن کس که به حرمتش سوگند می‌خورند سوگند، اگر آن طور که آسیه موسی را قرهٔ العین خود دانست فرعون نیز می‌دانست خدا او را هم مانند همسرش هدایت می‌کرد، و لیکن او به خاطر آن شقاوتی که خدا برایش نوشته بود امتناع ورزید (۲۷).

و در معانی به سند خود از محمد بن نعمان احول، از امام صادق (ع) روایت کرده که در ذیل جمله"فلما بلغ اشده و استوی"فرمود: بلوغ اشدش هجده سالگی بود، و استوایش روییدن محاسنش (۲۸).

ترجمه آیات

روزی در هنگامی که مردم سرگرم بودند از کاخ فرعون که دور از شهر بود بیرون آمده داخل شهر شد، در شهر به دو نفر برخورد کرد که یکدیگر را کتک کاری می‌کردند یکی از بنی اسرائیل بود و یکی دیگر از قبطیان، آنکه از پیروان موسی بود موسی را به کمک طلبید تا شر قبطی را از او بگرداند، موسی مرد قبطی را بزد اما زدن همان و افتادن و مردن قبطی همان.موسی با خود گفت: این از عمل شیطان بود که او دشمنی است گمراه کننده و آشکار (۱۵).

گفت پروردگارا من به خود ستم کردم اثر این جرم را محو کن و خدا هم اثر آن را محو کرد آری خدا آمرزنده مهربان است (۱۶).

موسی گفت پروردگارا به خاطر این نعمت که به من ارزانی داشتی تا آخر عمرم هرگز پشتیبان مجرمین نمی‌شوم (۱۷).

فردای آن روز در شهر نگران می‌گشت که ناگهان همان شخص دیروزی را دید که داشت او را به یاری می‌طلبید و از دور صدایش می‌زد موسی به او گفت: تو گمراهی آشکاری (۱۸).

همین که خواست دست به دشمن او و دشمن خودش بیازد مرد گفت: ای موسی می‌خواهی مرا هم بکشی آن چنان که دیروز کسی را کشتی، معلوم می‌شود تو جز این بنایی نداری که در زمین جباری کنی و نمی‌خواهی از صلح جویان باشی (۱۹).

و از آخر شهر (که قصر فرعون در آنجا بود) مردی دوان دوان بیامد و گفت: ای موسی درباریان مشورت می‌کردند که تو را بکشند بیرون شو که من از خیرخواهان توام (۲۰).

موسی نگران از شهر خارج شد و گفت: پروردگارا مرا از شر مردم ستمگر نجات ده (۲۱).

بیان آیات

فصل دوم از داستان موسی (علیه السلام): حوادث بعد از بلوغ و بیرون رفتن از مصر به سوی مدین و ...

این آیات فصل دوم از داستان موسی (ع) را بیان می‌کند، و در آن، قسمتی از حوادث را که بعد از رسیدنش به حد بلوغ پیش آمده، و به بیرون شدنش از مصر و رفتنش به سوی مدین انجامید، ذکر می‌فرماید.

"و دخل المدینهٔ علی حین غفلهٔ من اهلها ... "

تردیدی نیست در اینکه آن شهری که موسی بی خبر اهل آن وارد آن شد همان شهر مصر بوده، و تا آن روز داخل مصر نشده بود، چون نزد فرعون زندگی می‌کرده، و از آن استفاده می‌شود که قصر فرعون در خارج شهر مصر بوده، و موسی از آن قصر بیرون شده، و بدون اطلاع مردم شهر به شهر وارد شده، مؤید این احتمال جمله"و جاء من اقصی المدینهٔ رجل یسعی" است، که در چند آیه بعد است، و می‌رساند آن کسی که به شهر آمد و به موسی (ع) اعلام خطر کرد که درباریان دارند برای کشتنت مشورت می‌کنند، از بیرون شهر آمد.

و منظور از هنگام غفلت مردم شهر، وقتی است که مردم دکان‌ها و بازارها را تعطیل می‌کردند، و به خانه‌ها می‌رفتند، و خیابانها و کوچه‌ها خلوت می‌شد، مانند هنگام ظهر و وسطهای شب.

"فوجد فیها رجلین یقتتلان" یعنی در شهر دو مرد را دید که با یکدیگر مخاصمه می‌کردند و یکدیگر را کتک می‌زدند و خلاصه کلمه"اقتتال"در اینجا به معنای کشتن یکدیگر نیست، بلکه به معنای زدن یکدیگر است"هذا من شیعته و هذا من عدوه"این جمله حکایت حال است، که واقعه را مجسم می‌سازد، و بیان می‌کند که یکی از آن دو نفر اسرائیلی، و از پیروان دین موسی، و یکی دیگر قبطی و دشمنش بود، اما اینکه گفتیم یکی از آن دو پیرو دین موسی بوده جهتش این است که: آن

روز بنی اسرائیل در دین منتسب به آبای خود ابراهیم و اسحاق و یعقوب (ع) بودند، هر چند که از دین آن بزرگواران در آن روز جز اسم چیزی نمانده بود، و بنی اسرائیل رسما تظاهر به پرستش فرعون می‌کردند، و اما اینکه گفتیم دومی قبطی و دشمن موسی بود، جهتش این است که آن روز قبطیان با بنی اسرائیل دشمنی می‌کردند، و شاهد اینکه این مرد دشمن، قبطی بوده این است که: قرآن کریم از موسی حکایت می‌کند که گفت: "و لهم علی ذنب فاخاف ان یقتلون" (۲۹).

"فاستغاثه الذی من شیعته علی الذی من عدوه".کلمه"استغاثه"به معنای "استنصار"است، چون "غوث"به معنای نصرت است، و معنای جمله این است که: مرد اسرائیلی از موسی خواست تا او را علیه دشمنش کمک کند.

"فوکزه موسی فقضی علیه" ضمیر در"وکزه"و"علیه"به آن مرد قبطی و دشمن بر می‌گردد.و کلمه "وکز" به طوری که راغب و دیگران گفته‌اند به معنای طعن و دفع و زدن با تمامی کف دست می‌باشد (۳۰).و کلمه"قضاء"به معنای حکم است، و اگر با حرف "علی"متعدی شود، و گفته شود"قضی علیه"کنایه از این است که با مردنش از کارش فارغ شد و معنای جمله این است که: موسی (ع) آن دشمن را با تمام کف دست و مشت زد و یا دفع کرد و او هم مرد.از همین تعبیر استفاده می‌شود که: قتل مزبور عمدی نبوده، زیرا اگر عمدی بود به جای"وکزه"می‌فرمود: "فقتله".

"قال هذا من عمل الشیطان انه عدو مضل مبین" لفظ"هذا"اشاره به آن کتک‌کاری است، که در میان آن دو مخاصم واقع شده، و منجر به مرگ آن قبطی شده بود، و اینکه آن را به نوعی نسبت به عمل شیطان نسبت داد، و صریحا نفرمود"این عمل شیطانست"بلکه فرمود: "این از عمل شیطانست"، و با در نظر گرفتن اینکه کلمه"من"ابتدایی است، و معنای جنس و یا منشا بودن را می‌رساند، این معنا را افاده می‌کند که: این کتک کاری که در میان آن دو اتفاق افتاده بود، از جنس عملی است که به شیطان نسبت داده می‌شود، و یا از عمل شیطان ناشی می‌گردد، چون شیطان است که در میان آن دو عداوت و دشمنی افکنده و به کتک‌کاری یکدیگر وادارشان کرده است و کار بدانجا منجر شد که موسی مداخله کرد.و مرد قبطی به دست او کشته شد، و موسی دچار خطر و گرفتاری سختی گردید.آری موسی می‌دانست که این جریان پنهان نمی‌ماند، و به زودی قبطیان علیه او می‌شورند.و اشراف و درباریان و فرعون از او و از هر کسی که در جریان مزبور مداخله داشته، شدیدترین انتقام را خواهند گرفت.

اینجا بود که متوجه شد در آن مشتی که به آن مرد قبطی زد که این کار او را در معرض هلاکت قرار داد، اشتباه کرده و این وقوع در اشتباه را به خدا نسبت نمی‌دهد، برای اینکه خدای تعالی جز به سوی حق و صواب راهنمایی نمی‌کند لذا حکم کرد به اینکه این عمل منسوب به شیطان است.

و این عمل (کشتن قبطی) هر چند نافرمانی موسی نسبت به خدای تعالی نبود، برای اینکه اولا خطای بود نه عمدی، و ثانیا جنبه دفاع از مرد اسرائیلی داشت، و مرد کافر و ظالمی را از او دفع کرد، و لیکن در عین حال این طور هم نبوده که شیطان در آن هیچ مداخله‌ای نداشته باشد، چون شیطان همان طور که از راه وسوسه آدمی را به گناه و نافرمانی خدا وا می‌دارد، همچنین او را به هر کار مخالف صواب نیز وادار می‌کند، کاری که گناه نیست، لیکن انجامش مایه گرفتاری و مشقت است، همچنان که آدم و همسرش را از راه خوردن آن درخت ممنوع، گرفتار نمود، و کار آنان را به آنجا کشانید که از بهشت بیرون شوند.

پس در حقیقت جمله"هذا من عمل الشیطان"اظهار انزجار موسی (ع) است از آنچه واقع شد که آن دو نفر به جان هم افتادند و او ناگزیر به مداخله گردید و کار به کشته شدن قبطی انجامید و خلاصه، انزجار از این گرفتاری سخت و ندامت از آن است، و اینکه فرمود: "انه عدو مضل مبین"اشاره است از آن جناب به اینکه این کاری که از او سرزد نوعی ضلالت است، که به شیطان منسوب است، هر چند که نافرمانی که موجب مؤاخذه است نبود، بلکه صرفا اشتباه بود، لیکن همین اشتباه هم

منسوب به خـدا نیست.بلکه منسوب به شیطان است که دشـمن و گمراه کننـده آشـکار است، و این واقعه کار اشـتباه و از سوء تـدبیر او بـود، کـه او را به عـاقبت وخیم مبتلاـ می‌کرد، و به همین جهت وقـتی فرعـون به وی اعـتراض کرد و گفت: "و فعلت فعلتك التی فعلت و انت من الکافرین تو همانی که آن کار را کردی، و نعمت و خوبیهای مرا در حق خودت کفران نمودی "، در پاسخ فرمود: "فعلتها اذا و انا من الضالین من اگر آن کار را کردم، وقتی کردم که از گمراهان بودم" (۳۱).

"قال رب انی ظلمت نفسی فاغفر لی فغفر له انه هو الغفور الرحیم"

این جمله اعـترافی از آن جنـاب نزد پروردگـارش است به اینکه: به نفس خـود سـتم کرده، چون نفس خود را به خطر انـداخته بود، و از این اعتراف برمی‌آیـد که درخواست کرده و گفته: "فاغفر لی"معنایش مغفرت مصـطلح، و آمرزش گناه نیست، بلکه مراد از آن ایـن اسـت کـه: خـدایا اثر ایـن عمـل را خنـثی کـن، و مراد از عـواقب وخیم آن خلاـص گردان، و از شـر فرعـون و درباریانش نجات بده، و این معنا از آیه"و قتلت نفسا فنجیناك من الغم" (۳۲) به خوبی استفاده می‌شود.

و این اعتراف به ظلم، و درخواست مغفرت، نظیر همـان طلب مغفرتی است که قرآن کریم از آدم و همسـرش حکـایت کرده.و فرموده: "قالا ربنا ظلمنا انفسنا و ان لم تغفر لنا و ترحمنا لنکونن من الخاسرین" (۳۳).

"قال رب بما انعمت علی فلن اکون ظهیرا للمجرمین"

بعضی (۳۴) از مفسـرین گفته‌انـد: "حرف"باء"در جمله"بما انعمت"برای سـببیت است، و معنایش این است که: پروردگارا به سبب آنچه بر من انعام کردی، این عهـد برای تو بر عهـده من باشـد که هرگز یاور مجرمین نباشم، و بنا بر این معنا، جمله مورد بحث عهدی است از آن جناب با خدای تعالی ".

بعضی (۳۵) دیگر گفته‌اند: "باء"در جمله مزبور برای قسم است، که جواب آن حذف شده، و معنای آیه این است که: سوگند می‌خورم به آن نعمت‌ها که به من ارزانی داشتی، که هر آینه توبه کنم، و یا امتناع بورزم از اینکه پشتیبان مجرمین باشم".

بعضی (۳۶) دیگر گفته‌انـد که: "بـاء"برای قسم هست ولی قسم اسـتعطافی است، و قسم اسـتعطافی آن سوگنـدی است که در انشاء واقع می‌شود، مثل اینکه به کسـی بگویی"بالله زرنی تو را به خـدا سـراغم بیا"، و معنای آیه بنابر این احتمال این می‌شود، که: پروردگارا تو را سوگند می‌دهم که بر من عطوفت کنی، و مرا حفظ فرمایی، تا در نتیجه پشتیبان مجرمین نباشم.

از میان این چند وجه، وجه اولی بهتر است، برای اینکه مراد از جمله"بما انعمت علی" بنا به گفته این مفسرین انعام خدا به وی است، یـا به این که: او را در کودکی از شـر فرعون حفـظ کرد، و به مادرش برگردانیـد، و یا به این که توبه‌اش را از قتل قبطی قبول نمود و او را بخشـید البته بنـا بر اینکه از راه الهـام یـا خواب و امثال آن علم پیـدا کرده باشـد به این که خـدای تعالی او را آمرزیـده است و هر یك از این دو احتمال باشد سوگند او سوگند به غیر خدای تعالی بوده، و معنای کلامش این می‌شود که: سوگنـد می‌خورم به اینکه مرا حفظ کردی که ... و یا سوگنـد می‌خورم به اینکه مرا آمرزیـدی که ...، و این قسم سوگنـد در کلام خـدای تعالی سابقه ندارد، و هیچ معهود نیست که از کسـی حکایت کرده باشد، که به غیر خود او سوگند خورده باشد، به همین جهت است که گفتیم وجه اول بهتر است، چون بنـا بر وجه اول اصـلا حرف (باء) برای سوگنـد نیست، تا این اشـکال متوجه شود.

"فلن اکون ظهیرا للمجرمین" بعضی (۳۷) از مفسـرین گفته‌اند: "مراد از"مجرم"آن کسی است که غیر خودش را به جرم وادار سازد، و یا یاری او به جرم کشیده شود، مانند همان اسرائیلی که مرد قبطی با او در افتاد، و یاری کردن موسی از وی، موسی را دچار دردسر و ارتکاب جرم ساخت پس در حقیقت در کلمه"مجرمین "در این جمله، مجازی در نسبت به کار رفته، چون آن مرد اسرائیلی مجرم نبود بلکه سبب شد تا موسی مرتکب جرم شود".

بعضی (۳۸) دیگر گفته‌اند: "مراد از "مجرمین "فرعون و قوم اوست، و معنای جمله این است که: سوگند می‌خورم به انعامت بر من، که توبه کنم، و دیگر بـا مصاحبت و ملازمت یاور و کمک کار فرعون و قومش نشوم، و دیگر مانند سابق نزدش نروم، و ملازمش نشوم، و خلاصه سیاهی لشکرش نگردم ".

مفسر دیگر این وجه را رد کرده به اینکه: "این وجه هیچ تناسبی با مقام ندارد".

امـا آنچه حق مطلب است این است که: جمله "رب بمـا انعمت علی فلن اکـون ظهیرا للمجرمین "عهـد و پیمـانی است از سـوی موسی که دیگر هیچ مجرمی را در جرمش کمک نکند، تا شکر نعمتهایی را که به وی ارزانی داشته به جا آورده باشد، و مراد از "نعمت" با در نظر گرفتن اینکه قیدی به آن نزده ولایت الهی است، زیرا جمله "فاولئک مع الذین انعم الله علیهم من النبیین و الصدیقین و الشهداء و الصالحین " (۳۹)، شـهادت می‌دهد بر اینکه "الذین انعم الله علیهم "عبارتند از: نبیین و صدیقین و شهداء و صالحین.

و این نامبردگان اهل صـراط مسـتقیمند، که به حکم آیه "اهـدنا الصـراط المسـتقیم، صـراط الذین انعمت علیهم غیر المغضوب علیهم و لاـ الضالین " (۴۰)، از ضـلالت و غضب خـدا ایمننـد و ترتب امتنـاع از یاری کردن مجرمین، بر انعام به این معنا، ترتب روشنی است، که هیچ خفایی در آن نیست.

از همین جا معلوم می‌شود که مراد از "مجرمین "امثال فرعون و درباریان اویند، نه امثال آن مرد اسرائیلی که حضرت او را یاری کرد، چون نه یـاری کردن موسـی از اسـرائیلی جرم بود و نه سـیلی زدنش به قبطی، تا از آن اعمال توبه کنـد، و چگونه ممکن است مرتکب جرم شـده باشـد، با اینکه او از اهل صـراط مسـتقیم است که هرگز معصـیت خداونـد نمی‌کننـد تا گمراه شوند و خداوند در قرآن تصریح کرده بر اینکه آن جناب از مخلصانی بوده، که شیطان راهی به اغوای آنان ندارد، و فرموده: "انه کان مخلصا و کان رسولا نبیا " (۴۱).

و نیز در همین چنـد آیه قبـل تصـریح کرد بر اینکه به او حکم و علم داد و او از نیکوکـاران و از متقیـان بود، و چنین کسـی را هرگز تعصب فامیلی و یا غضب بیجا گمراه نمی‌کند.و او را به یاری مجرم در جرمش وانمی‌دارد.

و اگر قرآن کلمه "قـال "را در حکـایت کلام آن جناب سه مرتبه تکرار کرده و فرمود: "قال هـذا من عمل الشیطان "و "قال رب انی ظلمت نفسـی "و "قـال رب بمـا انعمت علی "برای این است که: سیاق در این سه جمله، مختلـف است، چـون در جمله اول حکم و قضاوت او را حکایت کرده و در جمله دوم استغفار و دعایش را.و در جمله سوم عهد و پیمانش را.

"فاصبح فی المدینهٔ خائفا یترقب فاذا الذی استنصره بالامس یستصرخه قال له موسی انک لغوی مبین ".

کلمه "اصـبح "را مقیـد کرد به "فی المدینهٔ "تـا دلالـت کنـد بر اینکه موسـی (ع) بعـد از آن جریـان دیگر به سوی قصـر فرعون (خانه‌ای که تا آن روز از عمرش در آنجا زندگی می‌کرد)، برنگشت، و شب را در شـهر مصـر به سـربرد.و کلمه "استصراخ "به معنای اسـتغاثه به صدای بلند است، که از "صـراخ "به معنای صـیحه و فریاد مشـتق شده، و کلمه "غوایت "به معنای خطای از راه راست و صواب است به خلاف "رشد "که به معنی راه راست یافتن است.

و معنـای آیـه این است که: موسـی آن شب را در شـهر به صـبح رسانیـد، و به کـاخ فرعـون برنگشت و همه شب را بـا ترس و نگرانی بسربرد، و همینکه صبح شد، دوباره همان مردی که دیروز او را به یاری خود طلبید، با صدای بلند از او یاری خواست، که اینـک مرا از چنگال یک قبطی دیگر نجات بـده، موسـی از در توبیـخ و سـرزنش به او گفت: راستی که تو آشـکارا گمراه هستی، که نمی‌خواهی راه رشد و صواب را پیش گیری، و این توبیخ بدین جهت بود که او با مردمی دشـمنی و مقاتله می‌کرد که از دشمنی و کتک کاری با آنان جز شر و فساد برنمی‌خاست.

"فلما ان اراد ان يبطش بالذى هو عدو لهما قال يا موسى ا تريد ان تقتلنى كما قتلت نفسا بالامس ... "

بیشتر مفسرین (۴۲) گفته‌اند: "ضمیر (قال گفت) به مرد اسرائیلی، همان کسی که موسی (ع) را به کمک می‌طلبید، برمی‌گردد، برای اینکه مرد اسرائیلی خیال کرده بود موسی با این توبیخ و عتابش بنا دارد او را مانند قبطی دیروز به قتل برساند، لذا از خشم او بیمناک شد، و گفت: ای موسی آیا می‌خواهی مرا بکشی، همان طور که دیروز یک نفر را کشتی؟ از سخن او، قبطی طرف دعوایش فهمید که قاتل قبطی دیروز موسی بوده، لذا به دربار فرعون برگشت، و جریان را به وی گزارش داد، فرعون و درباریانش به مشورت نشستند، و سر انجام تصمیم بر قتل موسی گرفتند.

و این تفسیر به نظر ما نیز تفسیر درستی است، برای اینکه سیاق هم بدان شهادت می‌دهد، لیکن بعضی‌ها آیه را چنین تفسیر کرده‌اند که: "گوینده این سخن قبطی بوده، نه اسرائیلی "و لیکن این تفسیر قابل اعتناء نیست، و معنای بقیه الفاظ آیه روشن است.

و در اینکه فرمود: "ان يبطش بالذى هو عدو لهما"تعریضی است به تورات موجود در عصر نزول قرآن، چون در آن تورات آمده که دو طرف مخاصمه در آن روز اسرائیلی بوده‌اند این جمله می‌فرماید که نه، موسی خواست خشم بگیرد، بر کسی که هم دشمن مرد اسرائیلی بود و هم دشمن خودش، پس هر دو اسرائیلی نبوده‌اند و نیز این جمله تایید می‌کند که گوینده جمله "ای موسی می‌خواهی چنین و چنان کنی"اسرائیلی بوده، نه قبطی، برای اینکه سیاق این جمله سیاق ملامت و شکایت است.

"و جاء رجل من اقصى المدينة يسعى قال يا موسى ان الملاء ياتمرون بک لتقتلوك ... "

کلمه"یاتمرون"از مصدر"ائتمار"مشتق است، که به معنای مشورت و خیرخواهی، و ضد خیانت است.و ظاهرا جمله"من اقصى المدينه"قید است برای جمله"جاء".

و ظاهر آیه این است که: این ائتمار و مشورت در حضور فرعون و به دستور او صورت گرفته، و این مردی که آمد و به موسی خبر داد که تصمیم گرفته‌اند تو را بکشند، از همان مجلس آمده، و قصر فرعون در اقصی و بیرون شهر مصر بوده، موسی را از تصمیم خطرناک آنان خبردار کرد، و اشاره کرد که از شهر بیرون شود.

این استیناسی که از آیه مورد بحث کردیم، نظریه سابق را که گفتیم قصر فرعون و محل سکونتش بیرون شهر بوده، تایید می‌کند و معنای آیه روشن است.

"فخرج منها خائفا يترقب قال رب نجنى من القوم الظالمين"

پس از شهر بیرون شد، در حالی که ترسان و نگران پشت سر بود، گفت پروردگارا مرا از شر مردم ستمکار نجات بده.و در این تاییدی است بر این که حضرت موسی آن عملش را که به خطا مرد قبطی را کشت، برای خویش جرم نمی‌دانست.

بحث روایتی

در تفسیر قمی می‌گوید: موسی همچنان نزد فرعون با ناز و نعمت زندگی می‌کرد، تا به حد بلوغ و مردی رسید، و موسی (ع) در این مدت با فرعون گفتگو از توحید می‌کرد، و فرعون سخت او را از این سخنها بازمی‌داشت، تا آنکه تصمیم گرفت او را از بین ببرد، موسی ناگزیر از کاخ او بیرون گشته، و وارد شهر شد، در شهر دو نفر را دید که یکدیگر را کتک می‌زدند، یکی در دین موسی بود، و دیگری در دین فرعون، آن مردی که در دین موسی بود موسی را به کمک طلبید، موسی (ع) او را کمک کرد، و دشمنش را سیلی زد، ولی همین سیلی به زندگی او خاتمه داد، ناگزیر موسی در شهر متواری شد.

همین که فردای آن روز شـد، دوباره مرد دیروزی را دیـد که گرفتار مردی قبطی شـده، و او را محکم گرفته، آن مرد دست به دامن موسـی شـد، قبطی وقتی موسـی را دید به او گفت: آیا می‌خواهی مرا هم بکشـی همان طور که دیروز یک نفر را کشتی، ناگزیر اسرائیلی را رها کرده و پا به فرار گذاشت (۴۳).
و در کتـاب عیون الاخبـار به سـند خود از علی بن محمـد بن جهم روایت کرده که گفت: من در مجلس مـامون حضور یافتم، وقتی که امـام رضا (ع) هم نزد او بود، مامون به آنجناب عرضه داشت: یا بن رسول الله آیا اعتقاد تو آن نیست که انبیاء معصوم از گناهند؟ فرمود: بلی، عرضه داشت پس بگو ببینم معنای آیه"فوکزه موسـی فقضـی علیه قال هذا من عمل الشـیطان"چیست؟ فرمود: موسی (ع) وارد یکی از شهرهای فرعون شد، هنگامی وارد شد که مردم از ورودش غافل بودند، یعنی بین مغرب و عشا بود، و در همان موقع دو نفر را دید که یکدیگر را می‌زدند، یکی از پیروانش، و یکی از دشـمنانش، دشـمن را به حکم خدای تعـالی دفع کرد، و لطمه‌ای به او زد، که منجر به مرگش شـد، با خود گفت: این از عمل شـیطان بود، یعنی این نزاع که بین این دو نفر درگرفت نقشه شـیطان بود، نه اینکه کشـتن من از عمل شـیطان بود، "إنه"، یعنی شـیطان دشمنی گمراه کننده و آشکار است.
مامون گفت: بنا بر این پس چه معنا دارد که موسـی بگوید: "رب انی ظلمت نفسی فاغفر لی پروردگارا من به خود ستم کردم مرا بیامرز"؟
امام فرمود: معنایش این است که: پروردگارا من خود را در غیر آن موقعیتی که باید قرار دادم، که وارد این شـهر شدم، "فاغفر لی"یعنی پس مرا از دشـمنانت پنهـان کن، (چون غفران به معنای پوشانـدن است) تا به من دست نیابنـد، و مرا به قتل نرساننـد، خدا هم"غفر له انه هو الغفور الرحیم او را از چشم دشـمنان پوشانید، که او پوشاننده رحیم است.موسی گفت: "رب بما انعمت علی"خـدایا به پـاس این نعمت و نیرو که بـا یک سـیلی یکی از دشـمنان را از پا درآوردم و به شـکرانه آن تا زنـده‌ام، پشتیبان مجرمین نخواهم شد، بلکه با این نیرو همواره به مجاهدت و مبارزه ایشان برمی‌خیزم تا تو راضی گردی.
"فاصـبح موسـی فی المدینـهٔ خائفا یترقب" آن شب را موسـی با ترس و نگرانی به صـبح رسانیـد، "فاذا الذی استنصـره بالامس یستصـرخه"که ناگهـان همـان مرد دیروزی بـاز او را به کمـک طلبیـد، و دست به دامنش شـد، موسـی گفت: تو براستی مردی گمراه آشـکاری، دیروز با مردی دعوا کردی، امروز با این مرد دعوا می کنی، سوگنـد که تو را ادب خواهم کرد، و خواست تا بر او خشم بگیرد، همین که با خشم به سوی او که از پیروان او و دشـمن قبطی امروز و قبطی دیروز بود رفت، گفت: ای موسی آیـا می‌خـواهی مرا بکشـی همچنـان که دیروز یـک نفر را کشـتی؟ تو به نظرم به غیر این منظوری نـداری که در زمین جبـاری باشـی، و تو نمی‌خواهی اصـلاح‌جو بوده باشی.مامون از این بیان لذت برد و گفت: خدا تو را از جانب انبیایش جزای خیر دهد ای ابا الحسن (۴۴).

ترجمه آیات

و چون موسی متوجه جانب مدین شد گفت امیدوارم که پروردگارم مرا به راه مستقیم و راست هدایت کند (۲۲).
و چـون بـه آب مـدین رسـید مردمی را دیـد کـه از چـاه آب می‌کشـند و در طرف دیگر دور از مردم دو نفر زن را دیـد که گوسـفندان را از اینکه مخلوط با سایر گوسـفندان شونـد جلوگیری می‌کردنـد، موسـی پرسـید چرا ایسـتاده‌ایـد؟ گفتند: ما آب نمی‌کشیم تا آنکه چوپانها گوسفندان خود را ببرند، و پدر ما پیری سالخورده است (۲۳).

موسی گوسفندان ایشان را آب داده سپس به طرف سایه بازگشت و گفت: پروردگارا من به آنچه از خیر بر من نازل کنی محتاجم (۲۴).

چیزی نگذشت که یکی از آن دو زن که با حالت شرمگین راه می‌رفت به سوی موسی آمد و گفت پدرم تو را می‌خواند تا پاداش آب دادنت را بدهد، همین که موسی نزد پیرمرد آمد و داستان خود را به او گفت، پیرمرد گفت: دیگر مترس که از مردم ستمگر نجات یافتی (۲۵).

یکی از آن دو زن به پدر خود گفت چه خوب است او را اجیر کنی که بهترین اجیر آن کس است که هم نیرومند باشد و هم امین (۲۶).

پیرمرد به موسی گفت می‌خواهم یکی از این دو دخترم را به همسریت درآورم در برابر اینکه هشت سال اجیرم شوی، البته اگر ده سال کار کنی خودت کرده‌ای و آن دو سال جزو قرارداد ما نیست، و من نمی‌خواهم بر تو سخت بگیرم و به زودی مرا خواهی یافت ان شاء الله از صالحان (۲۷).

موسی گفت این قرارداد بین تو و خودم را قبول دارم، هر یک از دو مدت هشت سال و ده سال را که خواستم انجام می‌دهم و تو حق اعتراض نداشته باشی و خدا بر آنچه می‌گوییم وکیل است (۲۸).

بیان آیات

بیان آیات مربوط به فصل سوم داستان موسی: بیرون شدن از مصر به سوی مدین و ملاقات با شعیب (علیه السلام) و ازدواج با دختر او

این آیات فصل سوم از داستان موسی (ع) است، در این داستان بیرون شدنش از مصر به طرف مدین را آورده که بعد از کشتن قبطی از ترس فرعون رهسپار آنجا شد، و در آنجا با دختر پیرمردی کهن سال ازدواج کرد، و در قرآن کریم نام آن پیرمرد نیامده، لیکن در روایات امامان اهل بیت (ع) و پاره‌ای از روایات اهل سنت آمده که او شعیب، پیغمبر مدین بوده.

"و لما توجه تلقاء مدین قال عسی ربی ان یهدینی سواء السبیل"

در مجمع البیان آمده که کلمه"تلقاء"به معنای برابر و مقابل هر چیز است، و نیز گفته می‌شود: فلانی این کار را از تلقاء خود کرد، یعنی از قبل خود و به داعی نفس خود کرد، و کلمه "سواء السبیل"به معنای وسط راه، و یا راه وسط است (۴۵).

و کلمه"مدین" به طوری که در کتاب مراصد الاطلاع آمده نام شهری بوده که شعیب در آنجا می‌زیسته، و این شهری بوده در کنار دریای"قلزم"روبروی"تبوک"که از تبوک تا آنجا شش منزل مسافت بوده، و از تبوک بزرگتر، چاهی هم که گوسفندان شعیب از آن آب داده می‌شد در همانجا بوده (۴۶) و بعضی (۴۷) دیگر گفته‌اند: "این شهر در هشت منزلی مصر بوده، و از قلمرو حکومت فرعون خارج بوده، و به همین جهت موسی (ع) متوجه آنجا شده است".

و معنای آیه این است که: وقتی موسی (ع) بعد از بیرون شدن از مصر متوجه مدین شد، گفت: از پروردگارم امیدوارم که مرا به راه وسط هدایت کند، و دچار انحراف از آن و میل به غیر آن، نگشته و گمراه نشوم.

از سیاق به طوری که ملاحظه می‌فرمایید برمی‌آید که آن جناب قصد مدین را داشته، ولی راه را بلد نبوده، از پروردگارش امید داشته که او را به راه مدین هدایت کند.

"و لما ورد ماء مدین وجد علیه امۀ من الناس یسقون ... "

کلمه"تذودان"تثنیه"تذود"است و آن مضارع است از ماده"ذود"، که به معنای حبس و منع است، و مراد از آن، این است که: آن دو زن گوسفندان خود را از اینکه به طرف آب بروند، و یا از اینکه با گوسفندان مردم مخلوط شوند، جلوگیری می‌کردند، همچنان که مراد از کلمه"یسقون "آب دادن به گوسفندان و چهارپایان است و کلمه"رعاء"به معنای چوپان است، که کارش چرانیدن گوسفندان می‌باشد.

و معنای آیه این است که: وقتی موسی به آب"مدین"رسید، در آنجا جماعتی از مردم را دید که داشتند گوسفندان خود را آب می‌دادند، و در نزدیکی آنها دو نفر زن را دید که گوسفندان خود را از اینکه به طرف آب بروند، جلوگیری می‌کردند، موسی از راه استفسار و از اینکه چرا نمی‌گذارند گوسفندان به طرف آب بیایند و از اینکه چرا مردی همپای گوسفندان نیست، پرسش کرد، و گفت: "ما خطبکما"؟ چه می‌کنید؟ گفتند: ما گوسفندان خود را آب نمی‌دهیم تا آنکه چوپانها از آب دادن گوسفندان خود فارغ شوند، یعنی ما عادتمان این طور است، و پدرمان پیرمردی سالخورده است، او نمی‌تواند خودش متصدی آب دادن به گوسفندان باشد، و لذا ما این کار را می‌کنیم.

موسی (علیه السلام) در اعمال خود مراقبت شدید داشته و فقط رضای خدا را در نظر داشته است

"فسقی لهما ثم تولی الی الظل و قال رب انی لما انزلت الی من خیر فقیر"

موسی (ع) از گفتار آن دو دختر فهمید که واپس شدن آن دو از آب دادن گوسفندان، هم به خاطر نوعی تعفف و تحجب آن دو است و هم به خاطر ستم مردم به آن دو لذا پیش رفت و برای آنان آب کشید، و گوسفندان ایشان را سیراب کرد.

"ثم تولی الی الظل و قال رب انی لما انزلت الی من خیر فقیر" یعنی پس از آب دادن گوسفندان برگشت به طرف سایه، تا استراحت کند، چون حرارت هوا بسیار زیاد بود، آنگاه گفت: "پروردگارا من به آنچه از خیر به سویم نازل کرده‌ای محتاجم"و بیشتر مفسرین این دعا را حمل بر درخواست طعام کرده‌اند، تا سد جوعش شود، بنا بر این بهتر آن است که بگوییم مراد از"ما"در جمله "لما انزلت الی".نیروی بدنی است، که بتواند با آن اعمال صالح و کارهایی که موجب رضای خداست انجام دهد، مانند دفاع از اسرائیلی، و فرار از فرعون به قصد مدین، و آب دادن به گوسفندان شعیب، و"لام"بر سر کلمه"ما"به معنای "الی"است.

و این اظهار فقر و احتیاج به نیرویی که خدا آن را به وی نازل کرده و به افاضه خودش به وی داده، کنایه است از اظهار فقر به طعامی که آن نیروی نازله و آن موهبت را باقی نگهدارد.

از این بیان روشن می‌شود که موسی (ع) در اعمال خود مراقبت شدیدی داشته، که هیچ عملی انجام نمی‌داده، و حتی اراده‌اش را هم نمی‌کرده، مگر برای رضای پروردگارش، و به منظور جهاد در راه او، حتی اعمال طبیعی‌اش را هم به این منظور انجام می‌داده، غذا را به این منظور می‌خورده که برای جهاد، و تحصیل رضای خدا نیرو داشته باشد.

و این نکته از سراپای داستان او به چشم می‌خورد، چون بعد از زدن قبطی بلافاصله از اینکه نیرویش صرف یاری مظلوم و کشتن ظالمی شده، به عنوان شکرگزاری فرموده: "رب بما انعمت علی فلن اکون ظهیرا للمجرمین"و نیز وقتی که از مصر بیرون آمد از در انزجار از ستم و ستمکار گفت: "رب نجنی من القوم الظالمین"و نیز وقتی که به راه افتاد از شدت علاقه به راه حق، و ترس از انحراف از آن راه، اظهار امیدواری کرد که: "عسی ربی ان یهدینی سواء السبیل "و باز وقتی که گوسفندان شعیب را آب داد، و به طرف سایه رفت از در مسرت از اینکه نیرویی که خدا به او داده، صرف در راه رضای خدا شده، و دریغ از اینکه این نیرو را از کف بدهد، و نخوردن غذا آن را سست کند، گفت: "رب انی لما انزلت الی من خیر فقیر"، و نیز وقتی که خود را اجیر شعیب (ع) کرد و دختر او را به عقد درآورد، گفت: "و الله علی ما نقول وکیل خدا بر آنچه در این

قرارداد می گوییم وکیل است".
و اینکه بعضـی از مفسـرین "لام"در کلمه"لما"را لام تعلیل گرفته‌اند، و نیز اینکه بعضی گفته‌اند: مراد از کلمه"خیر"خیر دینی، یعنی نجات از ستمکاران است، بعید است و سیاق، آن را افاده نمی کند.
"فجاءته احدیهما تمشی علی استحیاء ... "
ضمیر در"احـدیهما یکی از آنـدو"به کلمه"امرأتین"برمی گردد، و اگر کلمه "اسـتحیاء"را نکره، بـدون الف و لام آورد، برای رساندن عظمت آن حالت است، و مراد از اینکه راه رفتنش بر "اسـتحیاء"بوده، این است که: عفت و نجابت از طرز راه رفتنش پیـدا بود، و حرف"مـا"در جمله "لیجزیـک اجر مـا سـقیت لنا"مصـدریه است، و به جمله چنین معنا می‌دهـد که: پـدر ما تو را می‌خواند تا به تو جزای آب دادنت به گوسفندان ما را بدهد.
جمله"فلما جاءه و قص علیه القصـص قال لا تخف ... "، اشاره دارد به اینکه شـعیب در برخورد با موسی (ع) نخست احوال او را پرسیـده، و سـپس موسـی (ع) داسـتان خود را بدو گفت، و شـعیب به او تسکین نفس داد به این که از شر آنان نجات یافته، چون فرعونیان بر مدین تسلطی نداشتند.
در این جا اسـتجابت خداونـد از آن سه دعایی را که قبلا موسـی (ع) کرده بود، کامل شـده، چون یکی از درخواسـتهایش این بود که خـدا او را از مصـر و از شـر مردم سـتمگر نجاتش دهـد، که شـعیب در این آیه به وی مژده داد که نجات یافتی، دوم از درخواسـتهایش ایـن بـود کـه امیـدوار بـود خـدا بـه"سـواء السبیـل"راهنمـایی‌اش کنـد، کـه ایـن خـود بـه منزله دعـایی بـود، و وارد"مـدین"شـد درخواست سومش رزق بود، که در اینجـا شـعیب او را دعوت کرد که مزد آب کشیـدنش را به او بدهـد، و علاوه بر این خداوند رزق ده سال او را تامین کرد، و همسری به او داد، که مایه سکونت و آرامش خاطرش باشد.
"قالت احدیهما یا ابت استاجره ان خیر من استاجرت القوی الامین"
اینکه"استیجار"را بـدون قیـد ذکر فرموده، این معنا را می‌فهمانـد که مراد این بوده که موسـی (ع) اجیر او شود، در همه حوائج او، و خلاصه قائم مقام خود شـعیب باشد، در همه کارهایش، هر چند که به اقتضای مقام تنها مساله چراندن گوسـفندان به نظر بیاید.
جمله"ان خیر من اسـتاجرت ... "در مقـام تعلیـل برای جمله"اسـتاجره"است، و این از باب به کار بردن سـبب در جای مسـبب است، و تقدیر آیه چنین است: "یا ابت اسـتاجره لانه قوی امین، و خیر من استاجرت هو القوی الامین ای پدر او را اجیر کن که مردی نیرومند و امین است، و معلوم است که بهترین اجیر آن کسی است که قوی و امین باشد".
و از اینکه دختر شـعیب موسـی (ع) را قوی و امین معرفی کرد، فهمیـده می‌شود که آن دختر از نحوه عمـل موسـی (ع) در آب دادن گوسـفندان طرز کاری دیـده که فهمیـده او مردی نیرومنـد است، و همچنین از عفتی که آن جناب در گفتگوی با آن دو دختر از خود نشـان داد، و از اینکه غیرتش تحریـک شـد، و گوسـفندان آنـان را آب داد، و نیز از طرز به راه افتـادن او تـا خانه پدرش شعیب چیزهایی دیده که به عفت و امانت او پی برده است.
از اینجا معلوم می‌شود که: گوینده جمله"یا ابت اسـتاجره ... "همان دختری بوده که به دسـتور پدرش رفت و موسی (ع) را به خانه دعوت کرد، همچنان که روایات امامان اهل بیت (ع) و نیز نظریه جمعی از مفسرین همین را می گوید.
"قال انی ارید ان انکحک احدی ابنتی هاتین علی ان تاجرنی ثمانی حجج ... "
در این آیه شـعیب (ع) پیشـنهادی به موسـی (ع) می کنـد، و آن اینکه خود را برای هشت و یا ده سال اجیر او کند، در مقابل او هم یکی از دو دختر خود را به همسـری به عقـد وی درآورد، البته این قرارداد عقـد قطعی نبوده، به شـهادت اینکه شـعیب (ع)

معین نکرده که کدام یک از آن دو همسر وی باشند.
و از جمله"احدی ابنتی هاتین یکی از این دو دخترم"برمی‌آید که دختران در آن هنگام حاضر بوده‌اند، و معنای جمله"علی ان تاجرنی ثمانی حجج"این است که: می‌خواهم یکی از این دو دخترم را به نکاحت درآورم، در مقابل اینکه تو هم خودت را اجیر کنی برای من در مدت هشت سال، و کلمه"حجج"جمع حجهٔ است، که مراد از آن یک سال است، و اینکه سال را حجه خواند به این عنایت است که در هر سال یک بار حج بیت الحرام انجام می‌شود.
و از همین جا روشن می گردد که مساله حج خانه خدا جزو شریعت ابراهیم (ع) بوده، و در نزد مردم آن دوره نیز معمول بوده است.
"فان اتممت عشرا فمن عندک" یعنی اگر این هشت سال را به اختیار خودت به ده سال رساندی، کاری است که خودت زاید بر قرارداد کرده‌ای، بدون اینکه ملزم بدان باشی.
"و ما ارید ان اشق علیک" شعیب (ع) در این جمله خبر می‌دهد از نحوه کاری که از او می‌خواهد، و می‌فرماید که من مخدومی صالح هستم، و نمی‌خواهم تو در خدمتگذاری من خود را به زحمت و مشقت اندازی.
"ستجدنی ان شاء الله من الصالحین" یعنی من از صالحین هستم، و ان شاء الله تو هم این معنا را در من خواهی یافت، پس استثناء (ان شاء الله) مربوط به صلاحیت او فی نفسه نیست، بلکه متعلق است به دریافت موسی.
"قال ذلک بینی و بینک ایما الاجلین قضیت فلا عدوان علی و الله علی ما نقول وکیل"
ضمیر در"قال"به موسی (ع) برمی گردد، موسی در پاسخ شعیب (ع) گفت: "ذلک بینی و بینک"یعنی این قرارداد که گفتی و شرطها که کردی، و این معاهده که پیشنهاد نمودی ثابت باشد بین من و تو، نه من مخالفت آن کنم، و نه تو."ایما الاجلین قضیت فلا عدوان علی"این جمله بیان آن دو مدتی است که در کلام شعیب آمده و معین نشده بود، بلکه به طور مردد گفت: اگر ده سال تمامش کنی خودت کرده‌ای، و معنای جمله مورد بحث این است که: من خود اختیار دارم که هر یک از این دو مدت را بخواهم برگزینم، خلاصه این اختیار واگذار به من است، اگر تنها هشت سال خدمت کردم، تو حق نداری مرا به بیشتر از آن ملزم کنی، و اگر ده سال را برگزیدم باز هم نمی‌توانی مرا از آن دو سال اضافی منع کنی.
"و الله علی ما نقول وکیل" خدا را در آنچه بین خود شرط و پیمان بستند، وکیل می گیرد، که به طور ضمنی او را گواه هم گرفته، تا در صورت تخلف و اختلاف حکم و داوری بین آن دو با او باشد، و به همین جهت نگفت خدا شاهد باشد، بلکه گفت وکیل باشد، برای اینکه شهادت و داوری همیشه با خدا هست، احتیاج به شاهد گرفتن کسی ندارد، و اما وکیل شدنش وقتی است که کسی او را وکیل خود بگیرد مانند یعقوب که وقتی می‌خواست از فرزندانش میثاق بگیرد که یوسف را به او برگردانند بنا به حکایت قرآن کریم در آیه"فلما اتوه موثقهم قال" گفت: "الله علی ما نقول وکیل خداوند بر آنچه می گویم وکیل است" (۴۸)

بحث روایتی

روایاتی در ذیل آیات راجع به داستان ورود موسی (علیه السلام) به مدین و ملاقات با شعیب (علیه السلام) و ...
در کتاب کمال الدین (۴۹) به سندی که وی به سدیر صیرفی دارد، از او از امام صادق (ع) روایت کرده که در حدیثی طولانی فرمود: مردی از اقصای شهر دوان دوان آمد، و گفت: ای موسی درباریان در مشورتند که تو را به قتل برسانند، پس بی درنگ

بیرون شو، که من از خیرخواهان توام، پس موسی ترسناک و اندیشناک از مصر بیرون شد، و بدون اینکه مرکبی و حیوانی و خادمی با خود بردارد، پستی‌ها و بلندیهای زمین را پشت سر گذاشت، تا به سرزمین مدین رسید، در آنجا به درختی رسید، و دید که در زیر آن، چاهی است، و مردمی پیرامون چاه هستند، و آب می‌کشند، و دو دختر ضعیف هم دید که با خود رمه‌ای گوسفند دارند، پرسید شما چرا ایستاده‌اید؟ گفتند، پدر ما پیری سالخورده است و ما دو دختر ناتوانیم، نمی‌توانیم با این مردان بر سر نوبت در بیفتیم، منتظریم تا آنان از آب کشیدن فارغ شوند، ما مشغول شویم.موسی دلش به حال آن دو دختر بسوخت، پس دلو را از آنان گرفت و به آن دو گفت گوسفندانتان را نزدیک بیاورید، پس همه آنها را سیراب کرد، دختران همان صبح زود که آمده بودند، برگشتند، در حالی که هنوز مردان برنگشته بودند.

موسی سپس به زیر درخت رفت، و در آنجا نشست، و گفت: پروردگارا من بدانچه که به من از خیر نازل کرده‌ای محتاجم.و روایت کرده که: این را وقتی گفت که حتی به نیم دانه خرما هم محتاج بود، از سوی دیگر وقتی دختران نزد پدر برگشتند از آن دو پرسید امروز چطور به این زودی برگشتید؟ گفتند بر سر چاه مردی صالح دیدیم، که دلش به حال ما سوخت، و برایمان آب کشید، پدر به یکی از دختران خود گفت، برو آن مرد را نزد من آور، یکی از آن دو دختر با حالت شرم و حیا نزد آن جناب آمد، گفت پدرم تو را می‌خواند تا مزد آب کشیدن تو را به تو بدهد.

روایت کرده که: موسی به دختر گفت راه را به من نشان بده، خودت از پشت سرم بیا، برای اینکه ما دودمان یعقوب به پشت زنان نگاه نمی‌کنیم، پس وقتی نزد شعیب آمد و ماجرای خود را بدو گفت شعیب گفت مترس که از شر مردم ستمکار نجات یافتی.

آنگاه گفت: من می‌خواهم یکی از این دو دختر را به عقد تو درآورم، به شرط اینکه تو هم هشت سال، خودت را اجیر من کنی، اگر این مدت را به ده سال رساندی اختیار با خود تو است پس روایت فرموده که: موسی همان ده سال را خدمت کرد، چون انبیاء همواره طرف فضل و تمامیت را اختیار می‌کنند.

مؤلف: در این معنا روایتی نیز در تفسیر قمی آمده (۵۰).

و در کافی از علی بن ابراهیم از پدرش از ابن ابی عمیر از شخصی که نامش را برد، از امام صادق (ع) روایت کرده که در ذیل حکایت کلام موسی که گفت: "رب انی لما انزلت الی من خیر فقیر"فرمود: منظورش طعام بوده (۵۱).

مؤلف: عیاشی هم نظیر آن را از حفص از آن جناب روایت کرده، و عبارت روایت او چنین است: "طعام مقصودش بوده" (۵۲).و نیز از لیث از امام باقر (ع) نظیر آن را آورده و در نهج البلاغه هم مثل آن را فرموده، یعنی فرمود: "به خدا قسم درخواست چیزی جز نانی که آن را بخورد نکرد" (۵۳).

و در الدر المنثور است که: ابن مردویه از انس بن مالک روایت کرده که گفت:

رسول خدا (ص) فرمود: وقتی موسی برای آن دو دختر آب کشید و سپس به طرف سایه رفت، و گفت: "رب انی لما انزلت الی من خیر فقیر"آن روز موسی به یک مشت خرما محتاج بود (۵۴).

و در تفسیر قمی می‌گوید: یکی از دو دختر شعیب (ع) به پدر گفت: ای پدر او را اجیر خود کن، چون بهترین اجیر آن کسی است که قوی و امین باشد، شعیب در پاسخ گفت: به من گفتی که قوتش را از آب کشیدنش فهمیدی، که به تنهایی آن همه دلو از چاه کشید، اما امانتش را از کجا به دست آوردی در پاسخ گفت: از اینجا که به من گفت: تو پشت سر من بیا، و مرا راهنمایی کن، چون من از دودمانی هستم که به پشت زنان نظر نمی‌کنند، من از اینجا فهمیدم او مردی امین است، چون همین نظر نینداختن بدنبال زنان، خود از امانتداری است (۵۵).

مؤلف: نظیر این را صاحب مجمع البیان از علی (ع) روایت کرده (۵۶).

و نیز در مجمع البیان است که: حسن بن سعید، از صفوان، از ابی عبد الله امام صادق (ع) روایت کرده، که در پاسخ شخصی که پرسید: کدام یک از آن دو دختر بود که آمد و به موسی (ع) گفت: پدرم تو را می‌خواند؟ فرمود: همان دختر که بعدا با او ازدواج کرد، یکی دیگر پرسید.کدام یک از دو مدت را خدمت کرد؟ در پاسخ فرمود: مدت بیشتر را، یعنی مدت ده سال را، شخص دیگر پرسید: آیا قبل از ده سال با او عروسی کرد، یا بعد از آن؟ فرمود: قبل از آن شخص دیگر پرسید: مگر می‌شود کسی با زنی ازدواج کند و شرط کند که مدت دو ماه مثلا برای پدرش خدمت کند، و آنگاه قبل از تمام شدن دو ماه با دختر عروسی کند؟ فرمود: موسی می‌دانست که شرط را به اتمام می‌رساند، شخص دیگر پرسید: از کجا می‌دانست؟ فرمود: می‌دانست زنده می‌ماند تا شرط شعیب را وفا کند (۵۷).

مؤلف: مساله اینکه موسی ده سال خدمت را به اتمام رسانید، در الدر المنثور به چند طریق از رسول خدا (ص) نیز روایت شده (۵۸).

و در تفسیر عیاشی می‌گوید: حلبی گفته: شخصی از امام صادق (ع) پرسید: آیا قبل از بعثت رسول خدا (ص) خانه کعبه زیارت می‌شد؟

فرمود: آری، و تصدیق این معنا در قرآن است، که از شعیب (ع) حکایت می‌کند که به موسی (ع) در داستان ازدواجش شرط کرد هشت حج، او را خدمت کند، و فرموده: "علی ان تاجرنی ثمانی حجج"و نفرمود: "علی ان تاجرنی ثمانی سنین" (۵۹).

پی‌نوشتها

۱) مجمع البیان، ج ۷، ص.۲۳۹

۲) مفردات راغب، ماده"منن".

۳) مفردات راغب ماده"مکن"به نقل از خلیل.

۴) روح المعانی، ج ۲۰، ص.۴۳

۵) اینان می‌خواهند شما را با سحر خود از سرزمینتان بیرون نموده، و راه و رسم زندگیتان را به دست نابودی و فراموشی بسپارند.سوره طه، آیه.۶۳

۶) چونکه پروردگارت به زمین وحی کرده.سوره زلزال، آیه.۵

۷) پروردگارت به زنبور عسل وحی کرد.سوره نحل، آیه.۶۸

۸) سوره انعام، آیه.۱۲۱

۹) مجمع البیان، ج ۷، ص.۲۴۱

۱۰) سوره نساء، آیه.۹۲

۱۱) مفردات راغب، ماده"خطا".

۱۲) مجمع البیان، ج ۷، ص.۲۴۱

۱۳) من محبتی از خودم بر تو افکندم و برای اینکه زیر نظرم رشد کنی.سوره طه، آیه.۳۹

۱۴) روح المعانی، ج ۲۰، ص.۴۹

۱۵) همان.

۱۶) همان.

۱۷) مجمع البیان، ج ۷، ص.۲۴۲

۱۸) اگر ما قلب او را محکم نمی‌کردیم هر آینه آن را فاش و ظاهر می‌کرد.

۱۹) سوره یوسف، آیه.۲۴

۲۰) مجمع البیان، ج ۷، ص.۲۴۲

۲۱) تفسیر فخر رازی، ج ۲۴، ص.۲۳۱

۲۲) الدر المنثور، ج ۵، ص.۱۲۰

۲۳) معانی الاخبار، ص.۷۹

۲۴) نهج البلاغه صبحی الصالح، ص.۵۰۶

۲۵) تفسیر قمی، ج ۲، ص.۱۳۵

۲۶) تفسیر قمی، ج ۲، ص.۱۳۵

۲۷) مجمع البیان، ج ۷، ص.۲۴۱

۲۸) معانی الاخبار، ص ۲۲۶، ح.۱

۲۹) و ایشان را بر من گناهی است می‌ترسم مرا بکشند.سوره شعراء، آیه.۱۴

۳۰) مفردات راغب، ماده"وکز".

۳۱) سوره شعراء، آیه.۲۰

۳۲) و کشتی مردی را و ما از اندوهت نجات دادیم.سوره طه، آیه.۴۰

۳۳) گفتند پروردگارا ما به نفس خود ستم کردیم، و اگر تو ما را نیامرزی، و رحم نکنی، به طور مسلم از زیانکاران خواهیم بود.سوره اعراف، آیه.۲۳

۳۴) تفسیر فخر رازی، ج ۲۴، ص.۲۳۴

۳۵) روح المعانی، ج ۲۰، ص.۵۵

۳۶) همان.

۳۷) روح المعانی، ج ۲۰، ص.۵۵

۳۸) همان.

۳۹) سوره نساء، آیه.۶۹

۴۰) سوره فاتحه، آیه.۷

۴۱) سوره مریم، آیه.۵۱

۴۲) روح المعانی، ج ۲۰، ص.۵۷

۴۳) تفسیر قمی، ج ۲، ص.۱۳۷

۴۴) عیون الاخبار، ج ۱، ص.۱۹۸

۴۵) مجمع البیان، ج ۷، ص.۲۴۶

۴۶) مراصد الاطلاع (المرصد) ص.۳۶۲
۴۷) مجمع البيان، ج ۷، ص.۲۴۷
۴۸) سوره یوسف، آیه.۶۶
۴۹) كمال الدين و تمام النعمة، ص.۱۵۰
۵۰) تفسیر قمی، ج ۲، ص.۱۳۹
۵۱) فروع کافی، ج ۶، ص.۲۸۷
۵۲) عیاشی، ج ۲، ص.۳۳۰
۵۳) نهج البلاغه صبحی الصالح، ص.۲۲۶
۵۴) الدر المنثور، ج ۵، ص.۱۲۵
۵۵) تفسیر قمی، ج ۲، ص.۱۳۸
۵۶) مجمع البيان، ج ۷، ص.۲۴۸
۵۷) مجمع البيان، ج ۷، ص.۲۵۰
۵۸) الدر المنثور، ج ۵، ص.۱۲۷
۵۹) تفسیر عیاشی، ج ۱ ص ۶۰ ح ۹۹ ط الاسلامیه.
کتاب: ترجمه المیزان، ج ۱۹، ص ۳
نویسنده علامه طباطبایی

داستان حضرت موسی (ع) و قوم یهود در قرآن (۵)

داستان حضرت موسی (ع) و قوم یهود در قرآن (تفسیر سوره قصص (۲))

فلما قضى موسى الأجل و سار بأهله ءانس من جانب الطور نارا قال لأهله امكثوا إنى ءانست نارا لعلى ءاتيكم منها بخبر أو جذوة من النار لعلكم تصطلون (۲۹) فلما أتاها نودى من شطى الواد الأيمن فى البقعة المبركة من الشجرة أن يموسى إنى أنا الله رب العلمين (۳۰) و أن ألق عصاك فلما رءاها تهتز كأنها جان ولى مدبرا و لم يعقب يموسى أقبل و لا تخف إنك من الامنين (۳۱) اسلك يدك فى جيبك تخرج بيضاء من غير سوء و اضمم إليك جناحك من الرهب فذنك برهنان من ربك إلى فرعون و ملايه إنهم كانوا قوما فسقين (۳۲) قال رب إنى قتلت منهم نفسا فأخاف أن يقتلون (۳۳) و أخى هرون هو أفصح منى لسانا فأرسله معى ردءا يصدقنى إنى أخاف أن يكذبون (۳۴) قال سنشد عضدك بأخيك و نجعل لكما سلطنا فلا يصلون إليكما بئايتنا أنتما و من اتبعكما الغلبون (۳۵) فلما جاءهم موسى بئايتنا بينت قالوا ما هذا إلا سحر مفترى و ما سمعنا بهذا فى ءابائنا الأولين (۳۶) و قال موسى ربى أعلم بمن جاء بالهدى من عنده و من تكون له عقبة الدار إنه لا يفلح الظلمون (۳۷) و قال فرعون يأيها الملأ ما علمت لكم من إله غيرى فأوقد لى يهمن على الطين فاجعل لى صرحا لعلى أطلع إلى إله موسى و إنى لأظنه من الكذبين (۳۸) و استكبر هو و جنوده فى الأرض بغير الحق و ظنوا أنهم إلينا لا يرجعون (۳۹) فأخذنه و جنوده فنبذنهم فى اليم فانظر كيف كان عقبة الظلمين (۴۰) و جعلنهم أئمة يدعون إلى النار و يوم القيمة لا ينصرون (۴۱) و أتبعنهم فى هذه الدنيا لعنة و يوم القيمة هم من المقبوحين (۴۲)

ترجمه آیات

پس چون موسی مدت را بسر رسانید، همسر خود را برداشت و به راه افتاد، در راه از سمت طور آتشی از دور دید به خانواده‌اش گفت: من از دور آتشی احساس می‌کنم شما در اینجا باشید تا شاید از کنار آن آتش خبری کسب نموده و یا از خود آتش پاره‌ای بیاورم تا شاید خود را گرم کنید (۲۹).

ولی همین که نزدیک آتش رسید صدایی از کرانه رود از طرف راست از درختی که در قطعه زمینی مبارک واقع بود برخاست که ای موسی به درستی من خدای رب العالمینم (۳۰).

و این نیز بگفت که عصایت بینداز، همین که موسی عصا را دید که به سرعت و شدت به حرکت آمد که گویا در جست و خیز مار سبک بالی است، پشت کرد و بگریخت به طوری که دیگر به پشت سر خود نگاه نکرد، خطاب رسید ای موسی بیا و مترس تو از ایمنانی (۳۱).

دست خود در گریبان ببر و بیرون آور در حالی که سفید و درخشنده است بدون اینکه درخشندگی‌اش از بدی باشد و دست بر قلب خود نه تا از ترس آرام گیرد، این دو معجزه از پروردگار تو به سوی فرعون و مردم او است، که آنان از دیر باز مردمی فاسق بودند (۳۲).

موسی گفت پروردگارا من از آنان کسی را کشته‌ام لذا می‌ترسم مرا بکشند (۳۳).

و برادرم هارون از من فصیح‌تر است او را هم با من و به کمک من بفرست تا مرا تصدیق کند که می‌ترسم مرا تکذیب کنند (۳۴).

گفت به زودی بازویت را به وسیله برادرت قوی می‌کنم و به شما سلطنت و قدرتی می‌دهم و به خاطر معجزات من به شما نرسند، آری شما و پیروانتان غالبید (۳۵).

پس چون موسی با معجزات روشن ما به سوی فرعونیان آمد گفتند: این جز سحری که به خدا بسته است چیز دیگری نیست، و ما از نیاکان خود چنین چیزی نشنیده‌ایم (۳۶).

موسی گفت: پروردگار من به کسی که به هدایت کردن از ناحیه او آمده داناتر است، و بهتر می‌داند که خانه آخرت برای چه کسی است چون ستمگران رستگار نمی‌شوند (۳۷).

فرعون گفت ای بزرگان قوم من غیر از خودم معبودی برای شما نمی‌شناسم، ای هامان برایم بر گل آتش برافروز و آجر بساز و برجی درست کن باشد که از معبود موسی اطلاعی بیابم و من او را از دروغگویان می‌دانم (۳۸).

فرعون و لشکریانش در زمین بدون حق سرکشی کردند و پنداشتند که به سوی ما برنمی‌گردند (۳۹).

پس ما او و لشکریانش را گرفتیم و در دریا ریختیم پس بنگر که عاقبت ستمگران چگونه بود (۴۰).

ما آنان را پیشوایانی کردیم که مردم را به سوی آتش دعوت می‌کردند و روز قیامت از آن مردم یاوری نخواهند یافت (۴۱).

بعد از رفتنشان هم در دنیا لعنت و در قیامت زشت‌رویی نصیبشان کردیم (۴۲).

بیان آیات

بیان آیات مربوط به فصل دیگری از داستان موسی (علیه السلام): روانه شدن به سوی مصر و مبعوث گشتن و ...

این آیات فصل دیگری از داستان موسی (ع) است، که در آن، اجمالی از حرکت آن جناب با خانواده‌اش از مدین به طرف

مصر، و مبعوث شدنش به رسالت به سوی فرعون و قوم او، برای نجات دادن بنی اسرائیل، و تکذیب آنان رسالت وی را، و سرانجام غرق شدنشان را در دریا آورده، تا آنکه در آخر داستانش منتهی می‌شود به نزول تورات، که گویا منظور از بیان قصه همین قسمت آخر است.

"فلما قضی موسی الاجل و سار باهله آنس من جانب الطور نارا ... ".

مراد از "قضاء اجل "به سر بردن مدت مقرر است، که مراد از آن در آیه این است که: موسی آن مدتی را که قرار گذاشت برای شعیب خدمت کند، به سر رسانید، که در روایت گذشته دیدیم فرمودند مدت طولانی‌تر را به سر رسانید.و کلمه "آنس "از مصدر "ایناس "است، که به معنای دیدن و به چشم خوردن چیزی است و کلمه "جذوة من النار "به معنای پاره‌ای از آتش است، و کلمه "تصطلون "از مصدر "اصطلاء "است، که به معنای گرم شدن به آتش است.

سیاق آیه شهادت می‌دهد که این جریان در شب واقع شده، و گویا شبی بسیار سرد بوده، و نیز برمی‌آید که موسی (ع) و همراهانش راه را گم کرده بودند، در چنین شرایطی موسی (ع) از طرف طور که در آن نزدیکی‌ها بوده آتشی به چشمش می‌خورد، به اهل خود دستور می‌دهد همانجا بمانند، تا او برود به طرف آنچه به چشمش خورده، شاید در آنجا انسانی ببیند، و از او بپرسد راه کجا است، و یا آنکه پاره‌ای آتش گرفته بیاورد، تا با آن گرم شوند، در سوره "طه "به جای این عبارت که: "لعلی آتیکم منها بخبر توضیحی در مورد تکلیم خدای تعالی با موسی (علیه السلام) در طور سینا از ورای حجاب "شجرة "شاید از آنجا خبری از راه برایتان بیاورم ".عبارت "لعلی آتیکم منها بقبس، او اجد علی النار هدی شاید از آن برایتان پاره‌ای بیاورم و یا بر کنار آتش راهنمایی شوم " (۱) آمده و این تعبیر بهترین دلیل است بر اینکه این کاروان در آن شب راه را گم کرده بودند.

و همچنین اینکه به اهلش خطاب می‌کند که: "اینجا باشید ... "، شاهد است بر اینکه غیر از همسرش کس دیگری هم با او بوده، و لذا تعبیر به جمع آورده (باشید)، و اگر تنها همسرش با او بود می‌گفت: "تو اینجا بباش ".و در تورات در سفر خروج، اصحاح چهارم، آیه ۲۰، آمده که موسی در این سفر همسرش و فرزندانش را همراه داشته ...

"فلما اتیها نودی من شاطیء الواد الایمن فی البقعة المبارکة من الشجرة ... "

در مفردات در معنای کلمه "شاطیء "گفته: "شاطیء الوادی "معنایش کنار وادی است، و نیز همو گفته: کلمه "وادی "در اصل به معنای محلی است که سیلاب از آنجا می‌گذرد، و به همین اعتبار شکاف میان دو کوه را نیز وادی می‌گویند، و جمع این کلمه "اودیه "می‌آید (۲)، و کلمه "بقعة "به معنای قطعه‌ای از زمین است که به شکل زمینهای اطرافش نبوده باشد.

و مراد از کلمه "ایمن "جانب راست است، در مقابل "أیسر "که به معنای سمت چپ است، و مقصود در اینجا ایمن و سمت راست وادی است، و به آنچه بعضی (۳) گفته‌اند: "ایمن از یمن در مقابل شومی است "نباید اعتناء کرد.

و "بقعة مبارکه "قطعه و نقطه مخصوصی است از (کناره سمت راست وادی) که در آن درختی قرار داشته که ندای یا موسی از آن درخت برخاسته، و مبارک بودنش به همین خاطر است، که ندای الهی و تکلم او با موسی در آن جا واقع شد، و از این راه شرافتی یافت، و موسی به خاطر همین شرافت و قداست مامور شد کفش خود را بکند، همچنانکه فرمود: "فاخلع نعلیك انك بالوادی المقدس طوی " (۴).

این آیه شریفه بدون تردید دلالت دارد بر اینکه درخت مزبور به وجهی مبدأ آن نداء و آن گفتگو بوده، چیزی که هست این نیز مسلم است که درخت سخن نگفته، بلکه سخن سخن خدا و قائم به او بوده، نه قائم به درخت، همان طور که کلام ما آدمیان قائم است به خود متکلم، پس در حقیقت درخت حجابی بود که خدای تعالی از ورای آن با موسی سخن گفت، البته

این احتجاب به معنایی بوده که لایق ساحت قدس او باشد، احتجابی که با احاطه او بر هر چیز منافات نداشته باشد، همچنان که آیه"و ما کان لبشر ان یکلمه الله الا وحیا او من وراء حجاب او یرسل رسولا فیوحی باذنه ما یشاء" (۵)، نیز سخن گفتن خدا با یک فرد بشر را منحصر کرده به طریق وحی، یا از پشت حجاب.

و از همین جا ضعف این تفسیر که بعضی (۶) گفته‌اند: "درخت محل کلام بوده، چون کلام از مقوله عرض است، و محتاج است به محلی که قائم بدان باشد"روشن می گردد.

و همچنین اینکه بعضی (۷) دیگر گفته‌اند: این نحوه تکلمی که خدا با موسی کرد عالی‌ترین مرتبه تماس خدا با انبیاء (ع) است، چون بدون واسطه با وی سخن گفته، و موسی بدون واسطه سخن او را شنیده وجه فساد این تفسیر این است که: در این جریان نیز سخن گفتن خدای تعالی بدون واسطه نبوده، چون گفتیم کلام خدا از ماورای حجاب بود، و حجاب در این تکلم درخت بود، که واسطه شد میان موسی (ع) و خدای تعالی، و ظاهر آیه شوری این بود که تکلم کردن خدا با خلق خود به یکی از سه نحو است، یکی به وسیله رسول و مبلغ، دوم از ورای حجاب، سوم که عالیترین مراحل تکلم است تکلم بدون واسطه و بدون حجاب است.

"ان یا موسی انی انا الله رب العالمین" کلمه"أن"در این جمله تفسیریه است، و در آن از ذات متعالی که نامش الله است خبر می‌دهد، و او را به وصف وحدانیت و یکتایی در ربوبیت توصیف می کند، و شرک را به همه انواعش به طور مطلق از او نفی می کند، به این بیان که وقتی او را به ربوبیت برای همه عالمیان ستود، و با در نظر گرفتن اینکه"رب"به معنای مالک و مدبر می‌باشد، و مستحق است که مملوک‌هایش او را پرستش کنند، دیگر چیزی از عالمیان را باقی نگذاشته که مربوب غیر او باشد، در نتیجه دیگر ربی غیر از او باقی نمانده، و معبودی سوای او نیست.

پس در آیه شریفه اجمال آن مطالبی است که در سوره طه تفصیلش آمده، و این ندایی که در آیه مورد بحث به طور اجمال به معارف سه‌گانه توحید و نبوت و معاد اشاره می کند، در آنجا آنها را از یکدیگر جدا کرده، در باره توحید فرموده: "اننی انا الله لا اله الا انا فاعبدنی "، و در باره نبوت فرموده: "و اقم الصلوة لذکری"و در باره معاد فرموده: "ان الساعة آتیة ... " (۸).

"و ان الق عصاک فلما راها تهتز کانها جان ولی مدبرا و لم یعقب".

تفسیر این جمله در سوره نمل گذشت.

"یا موسی اقبل و لا تخف انک من الآمنین"

در این آیه، جمله"قیل له بدو گفته شد"حذف شده، و تقدیر آیه چنین است: "و قیل له یا موسی اقبل و لا تخف انک من الآمنین و بدو گفته شد ای موسی پیش برو و مترس که تو از ایمنانی"و در این خطاب به او امنیت می‌دهد، و با این جمله معنای آیه شریفه"یا موسی لا تخف انی لا یخاف لدی المرسلون" (۹) روشن می‌شود، که معنایش این است که:

موسی تو فرستاده و مرسلی، و رسولان نزد من ایمنند، نه اینکه مفاد آن عتاب و توبیخ باشد.

"اسلک یدک فی جیبک تخرج بیضاء من غیر سوء"

مراد از"سلوک دست در گریبان"فرو بردن دست در آن است، و مراد از"سوء" به طوری که گفته شده مرض پیسی است.

و ظاهرا در اینکه بیرون آوردن دست از گریبان را مقید کرد به قید"من غیر سوء بدون پیسی "تعریض باشد به تورات که در سفر خروج، اصحاح چهارم، آیه ششم، می گوید:

"سپس رب بدو این را هم گفت، که دست خود به گریبانت فرو کن، موسی دست خود را در گریبان کرد و سپس بیرون آورد، دید که ناگهان دستش مانند برف از برص سفید شده".

"و اضمم اليك جناحك من الرهب ... "
کلمه"رهب" به فتحه راء و سکون هاء و همچنین"رهب" به دو فتحه و نیز "رهب" به ضمه راء و سکون هاء همه به معنای ترس است.و کلمه"جناح" به قول بعضی (۱۰) به معنای دست، و به قول بعضی دیگر به معنای بازو است.
بعضی (۱۱) از مفسرین گفته‌اند: "مراد از اینکه فرمود: "جناحت را از ترس به خودت ضم کن"این است که: هر وقت، در هنگام مشاهده اژدها شدن عصا، دچار ترس شدی، دست خود را بر سینه خود بچسبان ".
بعضی (۱۲) دیگر گفته‌اند: "معنایش این است که: دستهای خود را جمع کن، چون موسی (ع) وقتی دید که عصا اژدها شد، دستهای خود را از ترس به طرف جلو باز کرد این جمله می‌فرماید: دستهایت را جمع کن، و آن را از ترس باز مکن، برای اینکه تو از ضرر آن ایمنی".
لیکن این دو وجه به طوری که ملاحظه می‌فرمایید وقتی صحیح است که جمله "اضمم ... "تتمه جمله"اقبل و لا تخف انک من الآمنین"بوده باشد، و حال آنکه این نظم با فاصله شدن جمله "اسلک یدک فی جیبک ... "، در میان دو جمله، آنهم بدون واو عطف، نمی‌سازد.
بعضی دیگر گفته‌اند: "این جمله کنایه است از امر به عزم بر آنچه خدا از او خواسته، و تحریک او بر اینکه در ابلاغ رسالت خدا جدیت به خرج دهد، تا ترس در بعضی احوال، او را از انجام ماموریتش باز ندارد.
و از نظر ما بعید نیست که مراد از آن این باشد که: خواسته است آن جناب سیمای خشوع و تواضع را به خود بگیرد، چون عادت مردم متکبر و خودپسند این است که همواره بازوها را از پهلو جدا می‌دارند که گویا در حال خمیازه‌اند، در نتیجه جمله مورد بحث به عنایتی در معنای جمله"و اخفض جناحک للمؤمنین" (۱۳) خواهد بود، که رسول گرامی (ص) را دستور می‌دهد برای مؤمنین تواضع کند.
"قال رب انی قتلت منهم نفسا فاخاف ان یقتلون"
در این جمله به داستان مرد قبطی که به دست آن جناب کشته شد اشاره نموده، و اظهار می‌دارد می‌ترسم مرا به جرم قتل نفس و به عنوان قصاص بکشند.
"و اخی هرون هو افصح منی لسانا فارسله معی ردءا یصدقنی انی اخاف ان یکذبون"
در مجمع البیان" (۱۴) گفته: "وقتی گفته می‌شود"فلانی رده فلانی"است، معنایش این است که: او را یاری و پشتیبانی می‌کند".
جمله"انی اخاف ان یکذبون"تعلیل درخواستی است که کرده، و آن این بود که:
برادرم هارون را با من بفرست، و از سیاق برمی‌آید که آن جناب از این ترس داشته که فرعونیان تکذیبش کنند، و او خشمگین شود، و نتواند حجت خود را بیان نماید، چون در حال خشم لکنتی که در زبانش بوده، بیشتر می‌شده، نه اینکه معنایش این است که: هارون را با من بفرست تا مرا تکذیب نکنند، زیرا آنهایی که وی را تکذیب می‌کردند باک نداشتند از این که هارون را هم همراه او تکذیب کنند، کسی که بخواهد زیر بار موسی نرود و او را تکذیب کند هارون هم با او باشد باز تکذیب خواهد کرد.
دلیل بر گفتار ما در معنای جمله، آیه"قال رب انی اخاف ان یکذبون و یضیق صدری و لا ینطلق لسانی فارسل الی هرون" (۱۵) است، که سخن موسی (ع) را در همین مورد حکایت می‌کند.
بنابر این ما حصل معنای آیه مورد بحث این می‌شود که برادرم هارون فصیح‌تر از من است، و زبانی گویاتر از من دارد، پس او

را به یـاریم بفرست، تـا صـدق مرا در مـدعایم تصـدیق کنـد، و وقتی مردم بـا من مخاصـمه می‌کننـد، قانعشـان سـازد، زیرا من می‌ترسم تکذیبم کنند، آن وقت دیگر نتوانم صدق مدعایم را برایشان روشن سازم.

"قال سنشد عضدک باخیک و نجعل لکما سلطانا فلا یصلون الیکما بایاتنا انتما و من اتبعکما الغالبون"

اینکه فرمود: بازویت را به وسـیله برادرت محکم می‌کنم، کنایه است از اینکه: تو را به وسیله او تقویت خواهم کرد، و همچنین عدم وصول فرعونیان به آن دو، کنایه است از اینکه آنان قدرت و تسـلط بر کشتن شما نخواهند یافت، گویا آن دو بزرگوار را در یـک طرف و فرعونیـان را در طرف دیگر دو گروه فرض کرده، که بـا هم مسـابقه دارنـد، آنگـاه فرموده: گروه فرعونیان به شما نمی‌رسند، تا چه رسد به اینکه از شما سبقت گیرند.

و معنای آیه این است که: خدای تعالی فرمود: به زودی تو را به وسیله برادرت هارون تقویت و یاری خواهیم کرد، و برای شما تسـلط و اقتدار و غلبه‌ای برایشان قرار خواهیم داد، تا به سـبب آیاتی که ما شـما دو نفر را به وسـیله آن غلبه می‌دهیم، نتوانند بر شما مسـلط شوند، آنگاه همین غلبه دادن آن دو بزرگوار را بر فرعونیان بیان نموده، و فرموده: "انتما و من اتبعکما الغالبون شما و هر کس که شـما دو نفر را پیروی کنـد غالب خواهیـد بود".و این بیان را آورد تا بفهمانـد که نه تنها آن دو تن غالبنـد، بلکه پیروان ایشان نیز غالب خواهند بود.

از این بیان روشن می‌شود که: کلمه "سلطان"به معنای قهر و غلبه است ولی بعضی (۱۶) از مفسرین گفته‌اند: به معنای حجت و برهـان است، یعنی مـا برای شـما دو نفر حجت و برهان قرار می‌دهیم، و اگر سـلطان به این معنا باشـد بهتر آن است که بگوییم جملـه "بایاتنـا"متعلق است به "غـالبون"نه به جمله "فلاـ یصـلون الیکمـا" (توضـیح اینکه: بنـا بر وجه اول معنـا این می‌شـود که: فرعونیان به سـبب آیات و معجزات ما بر شـما غلبه نمی‌کننـد و بنابر وجه دوم این می‌شود که: شـما به سـبب حجت و برهان ما غالب خواهیـد بود).البته در معنای آیه شـریفه وجوه دیگری نیز ذکر کرده‌انـد، که چون فایده‌ای در تعرض آنها ندیدیم از نقل آنها خودداری نمودیم.

"فلما جاءهم موسی بایاتنا بینات قالوا ما هذا الا سحر مفتری ... "

یعنی وقـتی موسـی نزد فرعونیـان آمـد، گفتنـد: این سـحری است موصوف به مفتری، و "مفتری"صـیغه اسم مفعول است، و به معنای مجعول و من درآوردی است، ممکن هم هست بگوییم مفتری مصـدر میمی است، که سـحر به عنوان مبالغه موصوف به آن شـده، توضـیح اینکه: وقتی بخواهیم مثلاـ در اتصـاف شخصـی به عـدالت مبالغه کنیم، که جرثومه عـدالت است، می‌گوییم اصـلا خود عدالت است، در اینجا نیز فرعونیان گفته‌اند: این سـحر از بس خلاف واقع است که گویا عین جعل کردن است، نه اینکه مجعول باشد.

اشاره "هذا"در جمله "ما هذا الا سـحر مفتری"اشاره است به معجزاتی که آن جناب آورد، یعنی اینها جز سـحری من درآوردی نیست، چشم‌بندی‌یی است که خودش درست کرده، و به دروغ به خدا نسبت می‌دهد.

و امـا اشـاره "هـذا"در جمله "مـا سـمعنا بهـذا فی آبائنا الاولین"اشاره است به دعوتی که آورده، که معجزات مزبور را حجت و دلیـل بر آن قرار داده، و امـا احتمـال اینکه مراد از این اشـاره هم همـان معجزات بوده باشـد، احتمـال صـحیحی نیست، چون با تکرار اسم اشـاره نمی‌سـازد، علاوه بر این فرعونیان وقتی معجزات آن جناب را دیدنـد، بنا بر حکایت قرآن گفتنـد: "فلناتینک بسحر مثله گفتند ما نیز نظیر آن را خواهیم آورد" (۱۷) و حال آنکه در پاسخ موسی گفتند: "ما چنین چیزی در پدران گذشته خود سراغ نداشته، و از آنان نشنیده‌ایم".پس معلوم می‌شود مراد از "هذا این"در این جمله دعوت موسی (ع) است، نه معجزات وی، از این هم که بگـذریم در مقابـل معجزات موسـی (ع) معنـا نـدارد که بگوینـد: مـا سـابقه نظیر این را نـداریم، چون سابقه

نداشتن از امثال آن معجزات پاسخگوی آن معجزات، و رد دعوت آن جناب نمی‌شود.
پس معنای آیه این است که: آنچه موسی آورده دینی است نوظهور، که از پدران گذشته و قدیمی ما برایمان نقل نشده، که در عصری از اعصار به آن معتقد بوده باشند، و با این معنا، جمله "ربی اعلم بمن جاء بالهدی ... "، که در آیه بعدی است، نیز تناسب دارد.
"و قال موسی ربی اعلم بمن جاء بالهدی من عنده و من تکون له عاقبة الدار ... "
مقتضای سیاق این است که: این آیه پاسخی باشد از موسی (ع) از کلام فرعونیان که در رد دعوت موسی گفتند: "و ما سمعنا بهذا فی ابائنا الاولین"و اساس این جواب بر تحدی و اتمام حجت از راه تعجیز است، گویا می‌فرماید: پروردگار من که همان رب العالمین است و خلقت و امر به دست او است از شما داناتر است، به کسی که هدایتی می‌آورد، و کسی که موفق به دار آخرت می‌شود، و همین پروردگار است که مرا به عنوان رسول فرستاده تا هدایت برایتان بیاورم، هدایتی که همان دین توحید است ، و مرا وعده داده که هر کس به دینم بگرود دار عاقبت داشته باشد، و دلیل بر این ادعایم آیات بیناتی است که از ناحیه خود به من داده است.
پس منظورش از عبارت"کسی که هدایتی آورده"خودش است، و مراد از"هدی"دعوت دینی است که آورده.
و مراد از"عاقبة الدار"در جمله"و من تکون له عاقبة الدار"، یا بهشت است که همان خانه آخرت است که افراد سعید در آنجا منزل می‌کنند، همچنان که قرآن کریم از زبان ایشان حکایت کرده و گفته: "و اورثنا الأرض نتبوأ من الجنة حیث نشاء" (۱۸) و یا آنکه مراد از"عاقبة الدار"سرنوشت خوب دنیا است، همچنان که در آیه ۱۲۸ سوره اعراف "عاقبة الدار"به همین معنا است، می‌فرماید: "قال موسی لقومه استعینوا بالله و اصبروا ان الارض لله یورثها من یشاء من عباده و العاقبة للمتقین موسی به قوم خود گفت: به خدا استعانت کنید، و خویشتن‌دار باشید، که خدا زمین را به هر کس بخواهد ارث می‌دهد، و سرانجام نیک از آن پرهیزکاران است"و یا آنکه مراد از"عاقبة الدار"اعم از دار دنیا و دار آخرت است، که به نظر ما از این سه احتمال سومی بهتر از آن دو، و سپس دومی بهتر از اولی است، همچنان که تعلیل"انه لا یفلح الظالمون"هم مؤید آن است.
و در اینکه گفت: "انه لا یفلح الظالمون چون ستمکاران رستگار نمی‌شوند"، تعریض به فرعون و قومش است و در آن"عاقبة الدار"را از ایشان نفی کرده، برای اینکه آنان اساس سنت حیات را بر ظلم بنا نهادند، که معلوم است در چنین نظامی از عدالت اجتماعی خبری نیست، و چنین نظامی بر خلاف فطرت انسانی است، که جزئی از نظام کون است، در نتیجه بر خلاف نظام آفرینش نیز هست (و نظام آفرینش چنین نظام و اجتماعی را نابود خواهد کرد، پس چنین مردمی رستگار نمی‌شوند).
بعضی از مفسرین گفته‌اند: "وجه اینکه جمله"و قال موسی ربی اعلم ... "را عطف کرده بر جمله "ما هذا الا سحر مفتری ... "، که سخن فرعونیان است، صرفا این است که: خواسته یک سخن از آنان و یک سخن از موسی نقل کند، تا شنونده بین این دو سخن مقایسه کند، و صحیح آن دو را از فاسدش تمیز دهد".لیکن اگر خواننده محترم دقت کرده باشد ما سخن موسی را عطف بر سخن کفار نگرفتیم، بلکه گفتیم که کلام موسی رد گفتار کفار است، و این وجه با سیاق موافق‌تر است.
"و قال فرعون یا ایها الملأ ما علمت لکم من اله غیری ... "
در این جمله فرعون به موسی کنایه می‌زند، که برای مردم دعوت به حق آورده، و آن دعوت را با معجزاتی تایید کرده، می‌خواهد بگوید: حقیقت و صحت آنچه تو به سوی آن دعوت می‌کنی برای ما ثابت نشده، و همچنین خوارق عاداتی که آوردی برای ما ثابت نشده که از طرف خدای تعالی باشد، و اصلا من معبودی غیر از خودم برای مردم سراغ ندارم.
پس اینکه گفت: "من معبودی غیر از خودم برای شما سراغ ندارم"، مطلب را در سیاق و عبارتی حق به جانب آورده، تا در

دل مردم جا باز کند، و مورد قبول قرار گیرد، همچنان که ظاهر قول دیگری از وی که در جای دیگر حکایت شده همین است، می‌گوید: "ما اریکم الا ما اری و ما اهدیکم الا سبیل الرشاد" (۱۹).

پس حاصل معنا این است که: فرعون برای بزرگان قوم خود چنین اظهار کرد که از آیات و معجزات موسی و دعوت او برایش روشن نشده که معبودی در عالم هست، که رب همه عالمیان باشد، و اصلا اطلاع از معبودی غیر از خودش در عالم ندارد، آنگاه به هامان دستور می‌دهد که برجی بسازد، بلکه از بالای آن از "اله و معبود موسی "اطلاعی پیدا کند.

با این بیان روشن می‌شود که جمله "ما علمت لکم من اله غیری" از قبیل قصر قلب است (یعنی آنچه را که موسی منحصر در خدا می‌کرد او منحصر در خود کرد)، موسی الوهیت را تنها برای خدا اثبات می‌کرد، و از غیر خدا نفی می‌نمود، فرعون درست به عکس، الوهیت را برای خود اثبات، و از خدای تعالی نفی می‌کرد، و اما سایر الهه که او و قومش آنها را می‌پرستیدند، آیه متعرض آنها نیست.

"فاوقد لی یا هامان علی الطین فاجعل لی صرحا" یعنی ای هامان آتش بیفروز بر گل، و مراد از این عبارت این است که: خشت خام را در آتش بپز و آجر بساز. کلمه "صرح" به معنای برجی بلند است، که از همه جا پیدا باشد، و این نام از فعل "صرح الشیء "گرفته شده، که به معنای این است که چیزی ظاهر شد، بنابر این در جمله مورد بحث دستور داده آجر بسازد.

و قصری بلند برایش بسازد.

"لعلی اطلع الی اله موسی" در این جمله "اله" را نسبت به موسی داده، و گفته اله موسی، به این عنایت که خود او آن را نمی‌شناسد، و این موسی است که مردم را به سوی او می‌خواند، و این کلام از باب قرار دادن نتیجه در جای مقدمه است، و تقدیر کلام چنین است: "اجعل لی صرحا اصعد الی اعلی درجاته، فانظر الی السماء لعلی اطلع الی اله موسی برایم برجی بساز، تا بر آخرین پله آن بالا روم، و به آسمانها نظر کنم، شاید از اله موسی اطلاعی یابم" و گویا او خیال می‌کرده که خدای تعالی جسمی است که در بعضی از طبقات جو یا افلاک منزل دارد، لذا اظهار امید می‌کند که اگر چنین برجی برایش درست کنند از بالای آن به خدای تعالی اشراف و اطلاع پیدا کند، ممکن هم هست که او چنین خیالی نمی‌کرده بلکه می‌خواسته مطلب را بر مردم مشتبه نموده و گمراهشان سازد.

و نیز ممکن است مرادش این بوده باشد که برایش رصد خانه‌ای بسازند، تا ستارگان را رصدبندی نموده، از اوضاع کواکب استنباط کند، آیا رسولی مبعوث شده تا با رسالت موسی تطبیق کند یا نه، و یا آنچه موسی ادعا می‌کند حق است یا نه؟ مؤید این احتمال گفتار دیگر اوست که قرآن کریم در جای دیگر آن را چنین حکایت فرموده: "یا هامان ابن لی صرحا لعلی ابلغ الاسباب، اسباب السموات فاطلع الی اله موسی، و انی لاظنه کاذبا" (۲۰).

"و انی لاظنه من الکاذبین" در این جا از مطلبی که قبلا گفته بود که من معبودی غیر از خودم سراغ ندارم، ترقی نموده، می‌گوید: نه تنها نسبت به اله دیگر غیر از خودم جهل دارم، بلکه از این طرف گمان به عدم چنین معبودی دارم، و گمان دارم که موسی دروغ می‌گوید، و این مدعا را برای تلبیس و گمراه کردن مردم کرده.

و اگر گفته شود در آیه مورد بحث فرعون، موسی (ع) را دروغگو خوانده، با اینکه در این آیه سخنی از موسی حکایت نشده، پس چرا فرعون گفته: او دروغگو است، پاسخ این آن است که موسی این را گفته بود، لیکن قرآن کریم سخن او را در سوره اسری، آیه ۱۰۲ حکایت فرموده، که گفته بود: "لقد علمت ما انزل هؤلاء الا رب السموات و الارض تو خودت یقین داری که این آیات را جز رب آسمانها و زمین کسی نازل نکرده".

بعضی (۲۱) از مفسرین در توجیه جمله"ما علمت لکم من اله غیری"گفته‌اند: "از قبیل نفی معلوم به نفی علم است"و این گونه تعبیر در جایی می‌آید که اگر حقیقتی وجود می‌داشت حتما همه می‌فهمیدند، در چنین مواردی گفته می‌شود که من چنین چیزی نمی‌دانم، یعنی چنین چیزی نیست، و نظیر این تعبیر در آیه"قل ا تنبؤن الله بما لا- یعلم فی السموات و لا- فی الأرض" (۲۲) است و لیکن این توجیه با ذیل آیه سازگار نیست، چون فرعون دنبال این جمله می گوید: برایم برجی بساز، تا بلکه از اله موسی اطلاعی پیدا کنم.

"و استکبر هو و جنوده فی الأرض بغیر الحق و ظنوا انهم الینا لا یرجعون"

یعنی حالشان حال کسی است که برنگشتن به سوی ما در نظرش رجحان دارد، چون در سویدای دل یقین به رجوع داشتند، همچنان که خدای تعالی در باره‌شان فرموده: "و جحدوا بها و استیقنتها انفسهم ظلما و علوا معاد را انکار کردند در حالی که دلهایشان به آن یقین داشت، و این انکارشان از ظلم و گردنکشی بود".

"فاخذناه و جنوده ... "

کلمه"نبذ"به معنای طرح و دور انداختن است، و کلمه"یم"به معنای دریا است، و بقیه الفاظ آیه روشن است، چیزی که هست باید نکته‌ای که در آن است از نظر دور نداشت، و آن لحن توهین‌آمیز به فرعون و لشکریان او، و هول انگیزی عذابی است که بر سر آنان آورد.

"و جعلناهم ائمة یدعون الی النار و یوم القیمة لا ینصرون"

معنای دعوت به آتش، دعوت به کارهایی است که مستوجب آتش است، و آن کارها عبارت است از: کفر و گناهان گوناگون، چون اینها است که قیامتشان را به صورت آتشی تصویر می کند، که در آن معذب خواهند شد، ممکن هم هست مراد از کلمه"نار"همان کارهای مستوجب آتش باشد، که به طور مجاز و از باب اطلاق مسبب و اراده سبب، آتش نامیده شده.

و معنای پیشوا کردن آنان برای دعوت به آتش این است که: ایشان را پیشقدم در کفر و گناه کرد، در نتیجه دیگران به ایشان اقتداء کرده، و به آنان پیوستند، و اگر بپرسی که چرا خداوند ایشان را پیشوای کفر کرد؟ و آیا این کار به عدالت خدا برخوردی ندارد؟ در پاسخ می گوییم: وقتی برخورد دارد که این اضلال خدا ابتدایی باشد، یعنی خود آنان قبلا کاری نکرده باشند که مستوجب این اضلال باشند، و اما اگر این اضلال به عنوان مجازات کفر و جحودی باشد که آنان قبل از دیگران مرتکب شدند، به عدالت خدا برخورد ندارد.

بعضی از مفسرین گفته‌اند: "مراد از پیشوا کردن آنان برای دعوت به آتش صرف نامگذاری است، مانند نامگذاری در آیه"و جعلوا الملائکة الذین هم عباد الرحمن اناثا" (۲۳).

و این تفسیر صحیح نیست، برای اینکه با معنای آیه بعد به طوری که خواهید دید نمی‌سازد، چون می‌فرماید: در آخرت لعنت دیگران نیز به ایشان می‌رسد.پس معلوم می‌شود که صرف نامگذاری نیست، بلکه آنان واقعا پیشوای ضلالت بوده‌اند، علاوه بر این در آن آیه دیگر هم که مفسر نامبرده بدان استشهاد کرد، مسلم نیست که کلمه"جعل"به معنای نامگذاری باشد.و اینکه فرمود: "و یوم القیمة لا ینصرون"، معنایش این است که: شفاعت هیچ ناصری به ایشان نخواهد رسید.

"و اتبعناهم فی هذه الدنیا لعنة و یوم القیمة هم من المقبوحین"

این آیه شریفه بیان می کند لازمه آن وصفی را که در آیه قبلی برای فرعونیان ذکر کرده بود، می‌فرماید: چون پیشوایان بودند، و دیگران در کفر و گناهان پیرو ایشان بودند لذا همواره در ضلالت و کفر و گناه از ایشان الهام می گرفتند، و پیروی آنان

می‌کردند، و بهمین جهت همانند وزر و گناه پیروان نیز به گردن ایشان است، پس مادام که کفر و گناه بعد از آنان ادامه یابد، لعن خدا به ایشان نیز ادامه می‌یابد.

پس در حقیقت آیه شریفه در معنای آیه "و لیحملن اثقالهم و اثقالا مع اثقالهم" (۲۴)، و آیه "و نکتب ما قدموا و آثارهم" (۲۵) است، و اگر در آیه مورد بحث کلمه "لعن" را نکره آورده برای این است که دلالت کند بر اهمیت و استمرار آن.

و همچنین از آنجا که در روز قیامت به نصرت هیچ ناصری نمی‌رسند، ناگزیر حالتی خواهند داشت که دلهای اهل محشر از آنها متنفر و منزجر خواهد بود، و مردم از ایشان خواهند گریخت، و احدی نزدیک ایشان نمی‌شود، و این همان معنای قبح و زشت‌رویی است، که خدای تعالی در کلام مجیدش در باره اشخاصی که منظر آنان قبیح است در مواردی بسیار اشاره فرموده است.

بحث روایتی

(روایاتی در ذیل برخی آیات گذشته مربوط به موسی (علیه السلام) و دعوت او)

در مجمع البیان آمده که: واحدی به سند خود از ابن عباس روایت کرده که گفت:

شخصی از رسول خدا (ص) پرسید: کدامیک از دو مدت را موسی برای شعیب به سر رسانید؟ فرمود مدت دورتر و بیشتر را (۲۶).

مؤلف: در معنای این حدیث روایتی را هم به سند خود از ابی ذر از آن جناب آورده.

و در الدر المنثور است که: ابن مردویه، از مقسم، روایت کرده که گفت: من حسن بن علی بن ابی طالب (رضی الله عنه) را دیدم، و از او پرسیدم: موسی کدام یک از دو مدت را برای شعیب انجام داد رسانید؟ اولی را یا دومی را؟ فرمود: دومی را (۲۷).

و در مجمع البیان است که: ابو بصیر از امام باقر (ع) روایت کرده که فرمود: بعد از آنکه موسی مدت را به سر برد خانواده‌اش را برداشت تا به طرف خانه رود، راه را گم کرد، و آتشی دید، به اهل‌بیتش گفت: اینجا باشید که من آتشی می‌بینم (۲۸).

و از کتاب طب الائمه به سند خود از جابر جعفی از امام باقر (ع) روایت کرده که در ضمن حدیثی فرمود: مقصود از کلمه "من غیر سوء"، در آیه "و ادخل یدک فی جیبک تخرج بیضاء من غیر سوء" بدون مرض برص است (۲۹).

و در تفسیر قمی در ذیل آیه "فرددناه الی امه ... " از راوی نقل کرده که گفت: به امام ابی جعفر (ع) عرضه داشتم: موسی چند روز از مادرش غایب شد؟ تا خدای عز و جل دوباره او را به وی برگردانید؟ فرمود: سه روز.

می‌گوید: پس عرضه داشتم آیا هارون برادر پدری و مادری موسی (ع) بود؟

فرمود: بله، مگر نشنیدی کلام خدای عز و جل را که می‌فرماید: "ای پسر مادرم ریشم و سرم را مگیر"، پرسیدم: کدام یک بزرگتر بودند؟ فرمود: هارون، پرسیدم: وحی به هر دو نازل می‌شد؟

فرمود: وحی به موسی می‌شد و موسی به هارون وحی می‌کرد.

پرسیدم: بفرمایید ببینم آیا حکومت در بنی اسرائیل و منصب قضاوت و امر و نهی به هر دو واگذار بود؟ فرمود: موسی با پروردگارش مناجات می‌کرد، و آنچه به سویش وحی می‌شد می‌نوشت، و با آن علم، در بنی اسرائیل قضاوت می‌کرد، و چون برای مناجات غایب می‌شد هارون خلیفه و جانشین او می‌شد.پرسیدم: کدام یک زودتر از دنیا رفتند؟ فرمود: هارون قبل از

موسی، و هر دو در"تیه"در گذشتند.پرسیدم: آیا موسی فرزندی هم داشت؟

فرمود: نه، ذریه ال عمران از هارون شد (۳۰).

مؤلف: اشكالی به این روایت متوجه است این است كه: ذیلش با روایاتی دیگر كه دلالت بر فرزند داشتن آن جناب دارد، نمی‌سازد، همچنان كه از تورات نیز برمی‌آید كه آن حضرت فرزند داشته.

و در تفسیر جوامع الجامع در ذیل جمله"و استكبر هو و جنوده"از معصوم (ع) روایت كرده كه فرمود: یكی از پیامها كه موسی (ع) از پروردگارش حكایت كرده این است كه فرمود: كبریا و عظمت جامه من است (تنها شایسته من است) و هر كس بخواهد در یكی از آن دو با من منازعه كند، در آتشش می‌افكنم (۳۱).

و در كافی به سند خود از طلحة بن زید، از امام صادق (ع) روایت كرده كه فرمود: ائمه در كتاب خدا دو قسمند.یكی پیشوایان هدایت، كه در باره‌شان فرمود: "و جعلنا منهم ائمة یهدون بامرنا"یعنی قرار دادیم ایشان را امامانی كه به امر ما هدایت می‌كنند، نه به امر مردم، بلكه امر خدا را بر امر خود و حكم خدا را بر حكم خود مقدم می‌دارند، قسم دوم پیشوایان ضلالت، كه در باره‌شان فرمود: "و جعلناهم ائمة یدعون الی النار"ایشان را قرار دادیم پیشوایانی كه مردم را به سوی آتش می‌خوانند، امر خود را قبل از حكم خدا، و مقدم بر آن می‌دانند، و بر طبق هوی و هوسها، بر خلاف آنچه در كتاب خدای عز و جل هست، عمل می‌كنند (۳۲).

گفتاری پیرامون داستانهای موسی و هارون در چند فصل

۱ مقام موسی نزد خدا و پایه عبودیت او.

موسی (ع) یكی از پنج پیغمبر اولوا العزم است، كه آنان سادات انبیاء بودند، و كتاب و شریعت داشتند، و خدای تعالی در آیه شریفه"و اذ اخذنا من النبیین میثاقهم، و منك و من نوح و ابراهیم و موسی و عیسی بن مریم و اخذنا منهم میثاقا غلیظا" (۳۳) و آیه"شرع لكم من الدین ما وصی به نوحا، و الذی اوحینا الیك و ما وصینا به ابراهیم و موسی و عیسی" (۳۴)

كه راجع به شریعت‌های آسمانی، و انبیای دارای شریعت است، آنجناب را در زمره آنان بر شمرده است.و خدا بر او و بر برادرش منت نهاده و فرموده: "و لقد مننا علی موسی و هرون " (۳۵)، و نیز بر آن دو بزرگوار سلام كرده، فرموده: "سلام علی موسی و هرون" (۳۶) و نیز او را به بهترین مدح و ثنا ستوده، و فرموده: "و اذكر فی الكتاب موسی، انه كان مخلصا، و كان رسولا نبیا، و نادیناه من جانب الطور الایمن، و قربناه نجیا" (۳۷) و نیز فرموده: "و كان عند الله وجیها" (۳۸)

و نیز فرموده: "و كلم الله موسی تكلیما" (۳۹).

و نیز آن جناب را در سوره انعام، و در چند جای دیگر، در زمره انبیاء ذكر كرده، و در آیه‌های ۸۴ ۸۸ سوره انبیاء او و سایر انبیاء را ستوده، به اینكه ایشان پیامبرانی نیكوكار و صالح بودند، كه خدا بر عالمیان اجتباء و برتریشان داده بود، و به سوی صراط مستقیم هدایتشان كرده بود.

و در سوره مریم در آیه ۵۸ ایشان را چنین ستوده كه اینان از كسانی هستند كه خدا بر آنان انعام كرده است، در نتیجه صفات زیر برای موسی جمع شده است: اخلاص، تقریب، وجاهت، احسان، صلاحیت، تفضیل، اجتباء، هدایت و انعام، كه در مورد مناسب با آنها، هر یك از این صفات در این كتاب مورد بحث قرار گرفته، و همچنین پیرامون معنای نبوت و رسالت و تكلیم گفتگو شده است.

و اما کتابی که بر آن جناب نازل شده قرآن کریم آن را"تورات"معرفی نموده و در سوره احقاف، آیه ۱۲ آن را به دو وصف"امام"و"رحمت"توصیف نموده، در سوره انبیاء آیه ۴۸ آن را"فرقان "و"ضیاء"خوانده، در سوره مائده آیه ۴۴ آن را"هدی"و"نور"خوانده و در سوره اعراف، آیه ۱۴۵ فرموده: "و کتبنا له فی الالواح من کل شیء موعظة و تفصیلا لکل شیء برایش در الواح از هر چیزی موعظه‌ای، و نیز برای هر چیزی تفصیلی نوشتیم.
چیزی که هست خدای تعالی در چند جای قرآن کریم که او را به اوصاف مزبور ستوده، فرموده که: بنی اسرائیل تورات را تحریف کردند، و در آن اختلاف نمودند، تاریخ هم مؤید گفتار قرآن است، برای اینکه به طوری که در جلد سوم این کتاب، در ذیل قصص مسیح (ع) گذشت خاطرنشان کردیم که بعد از آنکه بخت نصر فلسطین را فتح کرد و هیکل (معبد یهود) را ویران ساخت، و تورات را سوزانید، و در سال پانصد و هشتاد و هشت قبل از میلاد، یهود را از فلسطین به سوی بابل کوچ داد، در سال پانصد و سی و هشت قبل از مسیح، یعنی پنجاه سال بعد، کورش پادشاه، بابل را فتح نمود و به یهود اجازه داد تا به سرزمین خود، فلسطین بروند، و در آنجا"عزرای کاهن"تورات را برایشان از بر نوشت پس تورات اصلی منقرض شده و آنچه در دست است محفوظات"عزراء"است.
۲ آنچه از سرگذشت موسی که در قرآن آمده.
نام آن جناب از هر پیغمبری دیگر در قرآن کریم بیشتر آمده، و به طوری که شمرده‌اند نامش در صد و شصت و شش جای قرآن کریم ذکر شده، و در سی و شش سوره از سوره‌های قرآن به گوشه‌هایی از داستانهایش، یا به طور اجمال و یا به تفصیل اشاره شده و در بین انبیاء (ع) به کثرت معجزه اختصاص یافته، که قرآن کریم بسیاری از معجزات باهره وی را ذکر کرده، مانند اژدها شدن عصای او، نور دادن دستش، ایجاد طوفان، مسلط کردن ملخ، شپش، قورباغه و خون بر مردم، شکافتن دریا، نازل کردن من و نیز سلوی، و جوشاندن دوازده چشمه از یک سنگ با زدن عصا، زنده کردن مردگان، و بلند کردن کوه طور بالای سر مردم، و غیر اینها.
همانطور که گفتیم در کلام خدای تعالی گوشه‌هایی از داستانهای آن جناب آمده، و لیکن تمامی جزئیات و دقائق آنها را ذکر نفرموده، بلکه به چند فصل از آنها که ذکرش در هدایت، و ارشاد خلق اهمیت داشته، اکتفا کرده، و این دأب و روش قرآن کریم در اشاره به داستانهای همه انبیاء و امت‌ها است که از هر داستان آنچه که ذکرش مایه عبرت و هدایت خلق است ذکر می‌کند.
و از داستان‌های موسی آنچه که ذکرش اهمیت دارد که گفتیم کلیاتش در قرآن آمده این است که: آن جناب در مصر در خانه مردی اسرائیلی به دنیا آمد، و در روزهایی به دنیا آمد که فرعونیان به دستور فرعون پسر بچه‌های بنی اسرائیل را سر می‌بریدند، و مادر موسی (به دستور خدای تعالی) او را در صندوقی نهاده، به دریا انداخت، فرعون او را از دریا گرفت، و به مادرش برگردانید تا شیرش دهد، و تربیتش نماید و از آن روز در خانه فرعون نشو و نما کرد.
آن گاه به سن بلوغ رسیده و مردی قبطی را می‌کشد، و از مصر به سوی مدین فرار می‌کند، چون ترس این را داشته که فرعونیان به قصاص آن مرد قبطی به قتلش برسانند.
سپس مدتی مقرر که همان ده سال باشد، در مدین پیش شعیب مکث نموده و خدمت کرد، و با یکی از دختران او ازدواج نمود.
و پس از به سر رساندن آن مدت مقرر به اتفاق اهل‌بیتش از مدین بیرون آمده، در بین راه آنجا که کوه طور واقع است، از طرف آن کوه آتشی می‌بیند، و چون راه را گم کرده بودند، و آن شب هم شبی بسیار تاریک بوده، به امید اینکه کنار آن

آتش کسی را ببیند، و راه را از او بپرسد، و هم آتشی برداشته با خود بیاورد، به خانواده‌اش می گوید: شما اینجا باشید تا من بروم پاره‌ای آتش برایتان بیاورم، و یا کنار آتش راهنمایی ببینم، و از او از راه بپرسم، ولی همین که نزدیک می‌شود خدای تعالی از کنار سمت راست آن بیابان که از نظر شکل با زمینهای اطراف فرق داشته، از طرف درختی که آنجا بوده، ندایش می‌دهد، و با او سخن می گوید، و او را به رسالت خود برمی گزیند، و معجزه عصا و ید بیضا به او می‌دهد، که دو تا از نه معجزه‌های او است، و به عنوان رسالت به سوی فرعون و قومش گسیل می‌دارد، تا بنی اسرائیل را نجات دهد.

موسی نزد فرعون می‌آید، و او را به سوی کلمه حق و دین توحید می‌خواند، و نیز به او پیشنهاد می کند که بنی اسرائیل را همراه او روانه کند، و دست از شکنجه و کشتارشان بردارد، و به منظور اینکه بفهماند رسول خداست، معجزه عصا و ید بیضا را به او نشان می‌دهد، فرعون از قبول گفته او امتناع می‌ورزد، و در مقام برمی‌آید با سحر ساحران با معجزه او معارضه کند، و حقا سحری عظیم نشان دادند، اژدها و مارهای بسیار به راه انداختند، ولی همین که موسی عصای خود را بیفکند، تمامی آن سحرها را برچید و خورد، و دوباره به صورت عصا برگشت ساحران که فهمیدند عصای موسی از سنخ سحر و جادوی ایشان نیست، همه به سجده افتادند و گفتند: ما به رب العالمین ایمان آوردیم، به آن کسی که رب موسی و هارون است، ولی فرعون همچنان بر انکار دعوت وی اصرار ورزید، و ساحران را تهدید کرد، و ایمان نیاورد.

موسی (ع) هم همچنان به دعوت خود پافشاری می کرد، او و درباریانش را به دین توحید همی می‌خواند، و معجزه‌ها می‌آورد، یک بار آنها را دچار طوفان ساخت، یک بار ملخ و شپش و قورباغه و خون را بر آنان مسلط کرد، آیاتی مفصل آورد، ولی ایشان بر استکبار خود پافشاری کردند، به هر یک از گرفتاریها که موسی به عنوان معجزه برایشان می‌آورد، مبتلا می‌شدند، می گفتند: ای موسی پروردگار خودت را بخوان و از آن عهدی که به تو داده که اگر ایمان بیاوریم این بلا را از ما بگرداند استفاده کن، که اگر این بلا را بگردانی به طور قطع ایمان می‌آوریم، و بنی اسرائیل را با تو می‌فرستیم ولی همین که خدا در مدت مقرر بلا را از ایشان برطرف می کرد، دوباره عهد خود را می‌شکستند، و به کفر خود ادامه می‌دادند.

ناگزیر خدای تعالی دستورش می‌دهد تا بنی اسرائیل را در یک شب معین بسیج نموده از مصر بیرون ببرد موسی و بنی اسرائیل از مصر بیرون شدند و شبانه به راه افتادند، تا به کنار دریا رسیدند، فرعون چون از جریان آگهی یافت، از دنبال سر، ایشان را تعقیب کرد و همین که دو فریق یکدیگر را از دور دیدند، اصحاب موسی به وی گفتند: دشمن دارد به ما می‌رسد ...ř̌Ṣəگفت: حاشا، پروردگار من با من است، و به زودی مرا راهنمایی می کند در همین حال به وی وحی می‌شود که با عصایش به دریا بزند همین که زد، دریا شکافته شد، و بنی اسرائیل از دریا گذشتند فرعون و لشکریانش نیز وارد دریا شدند، همین که آخرین نفرشان وارد شد، خداوند آب را از دو طرف به هم زد، و همه‌شان را غرق کرد.

بعد از آنکه خداوند بنی اسرائیل را از شر فرعون و لشکرش نجات داد و موسی (ع) ایشان را به طرف بیابانی برد که هیچ آب و علفی نداشت، در آنجا خداوند آنان را اکرام کرد و"من "و"سلوی"، (که اولی گوشتی بریان و دومی چیزی به شکل ترنجبین بود) بر آنان نازل کرد، تا غذایشان باشد، و برای سیراب شدنشان موسی به امر خداوند عصا را به سنگی که همراه داشت زد، دوازده چشمه از آن جوشید هر یک از تیره‌های بنی اسرائیل چشمه خود را می‌شناخت و از آن چشمه می‌نوشیدند، و از آن من و سلوی می‌خوردند، و برای رهایی از گرمای آفتاب، ابر بر سر آنان سایه می‌افکند.

آنگاه در همان بیابان خدای تعالی با موسی مواعده کرد که چهل شبانه روز به کوه طور برود، تا تورات بر او نازل شود.موسی (ع) از بنی اسرائیل هفتاد نفر را انتخاب کرد، تا تکلم کردن خدا با وی را بشنوند، (و به دیگران شهادت دهند) ولی آن هفتاد نفر با اینکه شنیدند مع ذلک گفتند: ما ایمان نمی‌آوریم تا آنکه خدا را آشکارا ببینیم، خدای تعالی "جلوه‌ای به کوه کرد،

کوه متلاشی شد"، ایشان از آن صاعقه مردند، و دوباره به دعای موسی زنده شدند، و بعد از آنکه میقات تمام شد خدای تعالی تورات را بر او نازل کرد آنگاه به او خبر داد که بنی اسرائیل بعد از بیرون شدنش گوساله‌پرست شدند، و سامری گمراهشان کرد.

موسی (ع) بین قوم برگشت، در حالی که بسیار خشمگین و متاسف بود، گوساله را آتش زد و خاکسترش را به دریا ریخت، و سامری را طرد کرد، و فرمود: برو که در زندگی همیشه بگویی: "لا- مساس نزدیکم نشوید"، اما مردم را دستور داد تا توبه کنند، و به همین منظور شمشیر در یکدگر به کار بزنند، و یکدگر را بکشند، تا شاید توبه‌شان قبول شود و قبول شد دوباره از پذیرفتن احکام تورات که همان شریعت موسی بود سرباز زدند، و خدای تعالی کوه طور را بلند کرد، و در بالای سر آنان نگه داشت، (که اگر ایمان نیاورید بر سرتان می‌کوبم).

سپس بنی اسرائیل از خوردن"من"و"سلوی"به تنگ آمده، و درخواست کردند که پروردگار خود را بخواند از زمین گیاهانی برایشان برویاند، و از سبزی، خیار، سیر، عدس، و پیاز آن برخوردارشان کند خدای تعالی دستورشان داد برای رسیدن به این هدف داخل سر زمین مقدس شوید، که خداوند بر شما واجب کرده در آنجا به سر برید.بنی اسرائیل زیر بار نرفتند، و خدای تعالی آن سرزمین را بر آنان حرام کرد، و به سرگردانی مبتلاشان ساخت، در نتیجه مدت چهل سال در بیابانی سرگردان شدند.

و باز یکی از داستانهای آن جناب سرگذشت رفتنش با آن جوان به مجمع البحرین برای دیدار بنده صالح خدا، و رفاقتش با آن عبد صالح است، که در سوره کهف آمده است.

۳ مقام هارون (ع) نزد خدا و پایه عبودیت او خدای تعالی در سوره صافات آن جناب را در منت‌هایش، و در دادن کتاب، و هدایت به سوی صراط مستقیم، و در داشتن تسلیم، و بودنش از محسنین، و از بندگان مؤمنین به خدا، با موسی (ع) شریک دانسته، و او را از مرسلان دانسته، و از انبیایش معرفی کرده، و او را از کسانی دانسته که بر آنان انعام فرموده، و او را با سایر انبیاء در صفات جمیل آنان از قبیل احسان، صلاح، فضل، اجتباء و هدایت شریک قرار داده و یکجا ذکر کرده.

و در آیه"و اجعل لی وزیرا من اهلی، هرون اخی، اشدد به ازری، و اشرکه فی امری، کی نسبحک کثیرا، و نذکرک کثیرا انک کنت بنا بصیرا" (۴۰) موسی (ع) در مناجات شب طور دعا کرده و از خدا خواسته که هارون را وزیر او قرار دهد، و پشتش را به وی محکم نموده و او را شریک او قرار دهد، تا خدا را بسیار تسبیح کنند، و بسیار ذکر گویند، هم طراز موسی دانسته.

و آن جناب در تمامی مواقف ملازم برادرش بوده، و در عموم کارها با او شرکت می‌کرده، و او را در رسیدنش به مقاصد یاری می‌کرد.

و در قرآن کریم هیچ مساله‌ای که مختص به آن جناب باشد، نیامده مگر همان جانشینی او برای برادرش، در آن چهل روزی که به میقات رفته بود، "و قال لاخیه هرون اخلفنی فی قومی و اصلح و لا تتبع سبیل المفسدین"که به برادر خود هارون گفت: خلیفه من باش در قومم، و اصلاح کن، و راه مفسدان را پیروی مکن، و وقتی از میقات برگشت، در حالی که خشمناک و متاسف بود که چرا گوساله‌پرست شدند، الواح تورات را بیفکند، و سر برادر را بگرفت و به طرف خود بکشید، هارون گفت ای پسر مادر! مردم مرا ضعیف کردند، (و گوش به سخنم ندادند)، و نزدیک بود مرا بکشند، پس پیش روی دشمنان مرا شرمنده و سرافکنده مکن، و مرا جزو این مردم ستمگر قرار مده، موسی گفت: پروردگارا مرا و برادرم را بیامرز، و ما را در رحمت خود داخل کن، که تو ارحم الراحمینی.

۴ داستان موسی در تورات عصر حاضر داستانهای موسی (ع) در ماسوای سفر اول از تورات که پنج سفر است آمده، جزئیات

تاریخ او از حین تولـد تا روز وفات، و آنچه از شـرایع و احکام به وی نازل شـده، همه‌اش در آن چهار سـفر دیگر، یعنی سـفر خروج، سفر لاویان، سفر عدد، و سفر تثنیه آمده است.

چیزی که هست ما بین آنچه که تورات آورده، با آنچه که در قرآن آمده در اموری که کم هم نیست اختلاف هست.

و یکی از مهم‌ترین موارد اختلاف این است که: تورات می‌گوید: ندای موسی و سخن گفتن خدا از درخت با وی در سرزمین مدین، قبل از حرکت دادن خانواده‌اش به طرف مصـر بوده، و خلاصه در همان ایامی بوده که برای شعیب گوسفند می‌چرانیده (۴۱) می‌گوید: در همان ایام که مشغول شبانی وی بوده، گوسفند را به ماورای دشت برده، و به کوه خدا "حوریب"رسید، و در آنجا ملائکه خدا برایش ظاهر شدند، و آتشی را وسط درخت خاری برایش نمودار کردند، آنگاه خدا با وی سخن گفت، و آنچه می‌خواست در میان نهاد، و او را برای نجات دادن بنی اسرائیل نزد فرعون فرستاد (۴۲).

یکی دیگر از مـوارد اختلاـف مهم این است که: آن فرعونی که موسـی به سوی وی فرسـتاده شـد، غیر از آن فرعونی بوده که موسـی را در دامن خود پرورید، و موسـی از شر او گریخت، تا به عنوان قصاص از خون مرد قبطی که به دست وی کشته شده بود، به قتل نرسد (۴۳).

یکی دیگر این است که: تورات سـخنی از ایمـان آوردن سـاحران به میـان نیـاورده، که وقـتی عصاهـای خود را افکندنـد، و به صورت مارها درآوردنـد، و عصای موسـی همه آنها را بلعیـد، چه کردند، و چه گفتند، بلکه می‌گوید که ساحران همچنان نزد فرعون بودند، و با موسی معارضه کردند، و در مقابل دو معجزه موسی، یعنی معجزه خون و قورباغه، سحر خود را به کار زدند (۴۴).

یکی دیگر این است که: تورات می‌گوید: آن کسی که برای بنی اسرائیل گوساله درست کرد، و بنی اسرائیل آن را پرستیدند، خود هـارون، برادر موسـی بود، برای اینکه وقتی بنی اسـرائیل دیدنـد که موسـی از مراجعت از کوه طور دیر کرد، همه نزد وی جمـع شدنـد، و بـدو گفتنـد برای مـا معبـودی درست کن، تـا پیشـاپیش مـا راه برود، برای اینکه این مرد (موسـی) که مـا را از سرزمین مصـر بیرون کرد، نیامـد، و نفهمیـدیم چه شـد؟ هارون به ایشان گفت: پس هر چه گوشواره به گوش زنان و پسـران و دختران خود دارید برایم بیاورید.

تمامی بنی اسرائیل گوشواره‌هایی که به گوش داشتند بیاوردند، هارون همه را گرفت و با از میل قالبی درست کرد، و طلاها را آب کرده در آن قالب ریخت، و به صورت گوساله‌ای درآورد، و گفت: این است معبود شـما، ای بنی اسـرائیل، که شـما را از مصر بیرون کرد (۴۵).

در اینجا لازم است به خواننده عزیز تذکر دهم که اگر آیات قرآنی را در این قسـمتها از داسـتان موسـی (ع) به دقت زیر نظر و مطالعه قرار بدهد، خواهد دید که لحن آنها تعریض و کنایه زدن به تورات است.

البتـه غیر از مـوارد اختلاـفی کـه ذکر شـد، اختلافهـای جزئی بسـیاری دیگر نیز هسـت، ماننـد اینکـه در داسـتان کشـتن قبطی، می‌گویـد: دو طرف دعـوا در روز دوم اسـرائیلی بودنـد (۴۶) و ماننـد اینکـه می‌گویـد: آن کسـی که در روز مسـابقه عصـا را انداخت، و عصا همه سـحر ساحران را بلعید، هارون بود که به دسـتور موسـی آن را انداخت (۴۷) و نیز تورات داستان انتخاب هفتاد نفر را برای میقات، و نزول صاعقه، و زنده شدنشان بعد از مردن را اصلا نیاورده.

و نیز در تورات، اصـحاح سـی و دوم از سفر خروج آمده که: الواحی که موسی (ع) از مراجعت از کوه با خود آورد و به زمین انداخت، دو تا تخته سنگ بود، که نامشان لوح شهادت بود، و همچنین از این قبیل اختلافها زیاد است.

و لقد ءاتینا موسـی الکتب من بعد ما أهلکنا القرون الأولی بصائر للناس و هدی و رحمهٔ لعلهم یتذکرون (۴۳) و ما کنت بجانب

الغربى إذ قضينا إلى موسى الأمر و ما كنت من الشهدين (۴۴) و لكنا أنشأنا قرونا فتطاول عليهم العمر و ما كنت ثاويا فى أهل مدين تتلوا عليهم ءايتنا و لكنا كنا مرسلين (۴۵) و ما كنت بجانب الطور إذ نادينا و لكن رحمة من ربك لتنذر قوما ما أتاهم من نذير من قبلك لعلهم يتذكرون (۴۶) و لو لا- أن تصيبهم مصيبة بما قدمت أيديهم فيقولوا ربنا لو لا أرسلت إلينا رسولا فنتبع ءايتك و نكون من المؤمنين (۴۷) فلما جاءهم الحق من عندنا قالوا لو لا- أوتى مثل ما أوتى موسى أ و لم يكفروا بما أوتى موسى من قبل قالوا سحران تظهرا و قالوا إنا بكل كفرون (۴۸) قل فأتوا بكتب من عند الله هو أهدى منهما أتبعه إن كنتم صدقين (۴۹) فإن لم يستجيبوا لك فاعلم أنما يتبعون أهواءهم و من أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله إن الله لا يهدى القوم الظلمين (۵۰) و لقد وصلنا لهم القول لعلهم يتذكرون (۵۱) الذين ءاتينهم الكتب من قبله هم به يؤمنون (۵۲) و إذا يتلى عليهم قالوا ءامنا به إنه الحق من ربنا إنا كنا من قبله مسلمين (۵۳) أولئك يؤتون أجرهم مرتين بما صبروا و يدرءون بالحسنة السيئة و مما رزقنهم ينفقون (۵۴) و إذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه و قالوا لنا أعملنا و لكم أعملكم سلم عليكم لا نبتغى الجهلين (۵۵) إنك لا تهدى من أحببت و لكن الله يهدى من يشاء و هو أعلم بالمهتدين (۵۶)

ترجمه آيات

و به تحقيق ما بعد از هلاك كردن نسلهاى گذشته به موسى كتاب داديم تا چراغ فراراه مردم و اراده مردم و هدايتى و رحمتى باشد شايد متذكر شوند (۴۳).

و تو اى محمد (ص) نبودى در سمت غربى سينا آنجا كه تورات را به موسى وحى كرديم و تو از حاضران و شاهدان نبودى (۴۴).

و ليكن ما نسلها پديد آورديم پس دراز شد برايشان زندگانى و تو در ميان اهل مدين مقيم نبودى تا سرگذشت آنان را براى مردم خودت بگويى اين ماييم كه تو را مى‌فرستيم (۴۵).

باز تو در طرف طور نبودى آنجا كه ما ندا داديم و ليكن از در رحمت جريان را به تو خبر داديم تا مردمى را كه قبل از تو پيامبرى بيم‌رسان نداشتند بيم‌رسان باشى كه متذكر شوند (۴۶).

و اگر نمى‌فرستاديم و به كيفر گناهانى كه كردند هلاكشان مى‌كرديم مى‌گفتند پروردگارا چرا به سوى ما رسولى نفرستادى تا آياتت را پيروى كنيم و از مؤمنان باشيم؟ (۴۷).

ولى وقتى از ناحيه ما حق به سويشان آمد گفتند چرا مثل آنچه به موسى دادند به اين پيامبر ندادند، آيا در برابر آنچه كه از موسى ديدند كفر نورزيدند، و نگفتند كه اين قرآن و تورات دو سحرند كه يكديگر را كمك مى‌كنند؟ و آيا نگفتند كه ما به هر يك كافريم؟ (۴۸).

تو به ايشان بگو پس شما از ناحيه خدا كتابى بياوريد كه از تورات و قرآن راهنماتر باشد تا من آن را پيروى كنم اگر راست مى‌گوييد (۴۹).

و اگر اين پيشنهاد را از تو نپذيرفتند پس بدان كه اينان تنها از هواهاى خود پيروى مى‌كنند و آيا كسى گمراه‌تر از پيرو هوى بدون راهنمايى از خدا هست به درستى كه خدا مردم ستمگر را هدايت نمى‌كند (۵۰).

و به تحقيق كه ما قرآن را پيوسته فرستاديم باشد كه متذكر شوند (۵۱).

كسانى كه قبل از قرآن كتاب به ايشان داديم به قرآن ايمان مى‌آورند (۵۲).

و چون قرآن برايشان خوانده می‌شود می گويند بدان ايمان آورديم و آن حق و از ناحيه پروردگار ماست و ما قبلا اسلام آورده بوديم (۵۳).
اين عده از اهل كتاب دو برابر اجر خواهند داشت چون هم صبر كردند و هم بديها را با خوبيها دور نمودند و از آنچه روزيشان كرديم انفاق می كنند (۵۴).
و چون سخن بيهوده می‌شنوند از آن رو گردانيده می گويند اعمال ما برای ما، اعمال شما برای شما، سلام بر شما ما خواهان معاشرت جاهلان نيستيم (۵۵).
به درستی ای محمد (ص) تو هر كه را دوست بداری هدايت نتوانی كرد بلكه خداست كه هر كه را بخواهد هدايت می كند و او داناتر به كسانی است كه قابل هدايتند (۵۶).

بيان آيات

سياق اين آيات شهادت می‌دهد بر اينكه مشركين از قوم رسول خدا (ص) به بعضی از اهل كتاب مراجعه نموده در باره آن جناب از ايشان نظريه خواسته‌اند، و بعضی از آيات قرآن را هم كه تورات را تصديق كرده بر آنان عرضه كرده‌اند، و اهل كتاب پاسخ داده‌اند كه آری ما آنچه در قرآن در اين باره آمده، تصديق داريم، و به آنچه از معارف حقه كه قرآن متضمن آن است، ايمان داريم، و اصولا آورنده قرآن را قبل از آنكه مبعوث شود می‌شناختيم، همچنان كه در آيه"۵۳"از همين آيات فرموده: "و اذا يتلى عليهم قالوا آمنا به انه الحق من ربنا انا كنا من قبله مسلمين".
و مشركين از اين پاسخ اهل كتاب ناراحت شده، به مشاجره و درشتگويی با آنان پرداختند، و گفته‌اند كه، اين قرآن سحر و تورات شما هم مثل آن سحر است، "سحران تظاهرا هر دو سحرند.كه يكدگر را كمك می كنند""و انا بكل كافرون و ما به هر دو كافريم"، در نتيجه اهل كتاب از مشركين اعراض نموده، و گفته‌اند: "سلام عليكم لا نبتغی الجاهلين".
اين آن چيزی است كه از سياق آيات مورد بحث به دست می‌آيد، و خدای سبحان وقتی داستان موسی را بيان كرده خبر داده كه: چگونه مردمی زير دست و برده و ضعيف و زير شكنجه فرعونيان كه پسرانشان را ذبح می كرد و دختران آنان را زنده می گذاشت را بر آن ياغيان خونخوار و طاغيان تبهكار پيروز كرد، آنهم به دست كودكی از همان ستم‌كشان، كه در دامن همان دشمن خون‌آشامش بپروريد، دشمنی كه به فرمان او هزاران كودك از دودمان وی را سر بريدند، و بعد از پرورش يافتنش، او را از ميان دشمن بيرون كرد، و دوباره به ميان آنان فرستاد، و بر آنان غالب ساخت، تا همه را غرق كرده، و دودمان بنی اسرائيل را نجات بخشيد و وارث آنان كرد.
خدای سبحان بعد از ذكر اين ماجرا، روی سخن را متوجه كتابهای آسمانی كه متضمن دعوت به دين توحيد است، و بدان وسيله حجت بر خلق تمام می‌شود، و هم حامل تذكرهايی برای مردم است نموده و می‌فرمايد: خدای سبحان تورات را كه در آن بصيرتها و هدايت و رحمت برای مردم بود، بر موسی نازل كرد تا شايد از يادآوری قرون گذشته، و هلاكت امت‌های گذشته به جرم نافرمانی‌ها، متذكر شوند، و از نافرمانی خدا دست بردارند.
و نيز قرآن را بر رسول خدا (ص) نازل كرد، و در آن داستانها از موسی بياورد، با اينكه رسول اسلام در عصر موسی نبود، و نزول تورات را بر وی نديد و در طور حضور نداشت، آن وقتی كه خدا ندايش داد، و با او سخن گفت، و آنچه بين موسی و شعيب (ع) گذشته بود برای آن جناب بيان داشت، با اينكه آن جناب در مدين نبود، تا جريان را برای مردم تعريف كند، و

لیکن خدای تعالی از در رحمت آن را برایش بیان کرد، تا با نقل کردن آن انذار کند مردمی را که قبل از او نذیر نداشتند، چون به خاطر کفرشان و فسوقشان در معرض نزول عذاب و گرفتار شدن به مصیبت قرار گرفته بودند، و اگر این کتاب را نازل نمی‌کرد، و دعوت را ابلاغ نمی‌کرد، هر آینه آن وقت می‌گفتند: "ربنا لو لا ـ ارسلت الینا رسولا فنتبع آیاتک پروردگارا چرا رسولی به سوی ما نفرستادی، تا آیات تو را پیروی کنیم، و حجت ایشان علیه خدا تمام بود.

ولی وقتی خدای تعالی پیغمبر خود را مبعوث نموده، و قرآن نازل شد، و حق به سویشان آمد، گفتند: "لو لا اوتی مثل ما اوتی موسی، ا و لم یکفروا بما اوتی موسی من قبل"، چرا به او آن معجزاتی را ندادند که به موسی دادند، آیا همین‌ها نبودند که به همان معجزات که به موسی داده شد در هنگامی که به اهل کتاب مراجعه کردند، و اهل کتاب قرآن را تصدیق کردند، کفر ورزیده گفتند: هم قرآن و هم تورات سحر است که یکدیگر را کمک می‌کنند، و مگر نگفتند ما به همه اینها کافریم؟

آنگاه به رسول گرامی خود حجت را می‌آموزد، تا با آن علیه کفار احتجاج کند، می‌فرماید: "قل فاتوا بکتاب من عند الله هو اهدی منهما اتبعه به ایشان بگو اگر راست می‌گویید پس شما کتابی از نزد خدا بیاورید که بهتر از قرآن و تورات باشد، تا من آن را پیروی کنم "، یعنی حکمت خدا واجب می‌سازد که بالأخره از ناحیه او کتابی به سوی خلق نازل شود، تا مردم را به سوی حق هدایت نموده، و بدان حجت بر مردم تمام شود، و مردم حق را بشناسند، ناگزیر اگر تورات و قرآن کتاب هدایت نباشند، و برای هدایت مردم کافی نباشند، باید کتابی که بهتر از آن دو هدایت می‌کند، بوده باشد، و حال آنکه چنین کتابی نیست چون هادی‌تر از این دو کتاب نمی‌شود، برای اینکه آنچه در این دو کتاب از معارف حقه وجود دارد، مؤید به اعجاز است، و براهین عقلی نیز آن را تایید می‌کند، علاوه بر این کتاب سماوی بهتر از آن دو نیست پس آن دو، کتاب هدایتند و این مردم که از آن دو اعراض می‌کنند، به حکم برهان و دلیل عقل اعراض نمی‌کنند، بلکه هوای نفس خود را پیروی می‌کنند، و از صراط مستقیم گمراه شده‌اند، "فان لم یستجیبوا لک فاعلم انما یتبعون اهواءهم ... ".

آنگاه قومی از اهل کتاب را مدح می‌کند، که وقتی مشرکین نزد آنان رفتند تا از امر محمد (ص) و قرآن پرسش کنند، آنان اظهار کردند که: ما به او و کتاب او ایمان داریم و او را تصدیق می‌کنیم، و از حرف لغو مشرکین روی گرداندند.

"و لقد آتینا موسی الکتاب من بعد ما اهلکنا القرون الاولی بصائر للناس ... ".

"لام"بر سر جمله"لقد آتینا"لام سوگند است، و آیه را چنین معنا می‌دهد که: من سوگند می‌خورم، که ما کتاب تورات را به موسی دادیم، و آن را به وی وحی نمودیم.

"من بعد ما اهلکنا القرون الاولی بصائر للناس" یعنی بعد از آن که اقوام و نسلهای سابق بر نزول تورات را هلاک کردیم، مانند قوم نوح، و اقوام دیگری که بعد از ایشان هلاک شدند، و چه بسا یکی از آنها قوم فرعون باشد.

در آیه مورد بحث می‌فرماید: ما کتاب را به موسی دادیم، بعد از آنکه قرون اولی را هلاک کرده بودیم، و این قید برای این است که: اشاره کند به اینکه در اوان بعثت موسی، بشر محتاج به یک کتاب آسمانی بود، برای اینکه معالم دین الهی با رفتن قرون اولی مندرس شده بود، و نیز کتابی لازم بود تا در آن به داستانهای امم گذشته اشاره شود، تا مردم بدانند که آنان به خاطر تکذیب آیات خدا چگونه به عذاب الهی دچار شدند، در نتیجه آنان که عبرت‌گیر هستند عبرت گیرند، و آنهایی که تذکر پذیرند متذکر شوند.

کلمه"بصائر"جمع"بصیرت"است که به معنای وسیله دیدن است، و گویا مراد از "بصائر"حجت‌ها و ادله روشنی است که بوسیله آنها حق دیده می‌شود، و میان حق و باطل تمیز داده می‌شود، و جمله"بصائر للناس"حال از کتاب است، و بعضی گفته‌اند: مفعول له است، (که در معنا بصائر الناس خواهد بود).

و کلمه "هدی" به معنای هادی یا هر چیزی است که مایه هدایت باشد، و همچنین کلمه "رحمة" به معنای مایه رحمت است، و این دو کلمه حال از کتابند، مانند بصائر، که آن نیز حال بوده و همان مفسری که بصائر را مفعول له گرفته بود، این دو کلمه را هم مفعول له گرفته است.

و معنایش این است که: سوگند می‌خورم که ما به موسی کتاب دادیم، که همان تورات است، و این کتاب را بعد از هلاکت اقوام گذشته دادیم، چون حکمت اقتضاء می‌کرد که دعوت به دین توحید و انذار بشر از عذاب را تجدید کنیم، لذا این کتاب را به موسی دادیم، در حالی که پر از حجت‌ها و براهین واضح و روشنگر بود که انسانها به وسیله آن حجت‌ها به معارف حقه و به سوی هدایت راه می‌یابند، و نیز رحمتی بود که انسانها به وسیله عمل به دستورات و شرایع و احکام آن مشمول رحمت می‌شوند، این کتاب را نازل کردیم برای این که انسانها متذکر شده، آنچه از عقاید و اعمال که بر آنان واجب است بشناسند، و بفهمند که به چه عقایدی باید معتقد باشند، و چه اعمالی را واجب است انجام دهند.

"و ما کنت بجانب الغربی اذ قضینا الی موسی الامر و ما کنت من الشاهدین"

این آیه شریفه خطاب به رسول خدا (ص) است، و کلمه "غربی" صفت چیزی است که حذف شده، که یا وادی است، و یا کوه، و معنایش این است که: تو در جانب بیابان غربی و یا کوه غربی نبودی که چنین و چنان شد.

"اذ قضینا الی موسی الامر" گویا کلمه "قضاء" در اینجا متضمن معنای عهد است، (چون با کلمه الی متعدی شده)، و مراد به طوری که گفته‌اند (۴۸) این است که: ما امر را به وی عهد کردیم، و معنای این جمله این است که: ما امر نبوت او را با نازل کردن تورات به وی محکم کردیم، و اما اصل نبوتش را جمله "و ما کنت بجانب الطور اذ نادینا" متعرض آن است، که در دو آیه بعد قرار دارد.و جمله "و ما کنت من الشاهدین "تاکید همان جمله قبل است، یعنی جمله "و ما کنت بجانب الغربی".

و معنای آیه این است که: محمد (ص)! تو حاضر و شاهد نبودی آن هنگامی را که ما تورات را بر موسی در جانب غربی از وادی یا کوه نازل کردیم.

"و لکنا أنشأنا قرونا فتطاول علیهم العمر"

"تطاول عمر" به معنای امتداد یافتن مدت زندگی است، و این جمله استدراک و تبصره است از نفی در جمله "و ما کنت بجانب الغربی"، و معنایش این است که: تو ای محمد (ص)! در آنجا که ما تورات را بر وی نازل کردیم حاضر نبودی، و لیکن ما نسل‌هایی را بعد از آن پدید آوردیم، و مدت عمر آنان زیاد شد، و بعد از آن اینک داستان موسی و نزول کتاب بر او را برایت می‌آوریم، بنابر این در آیه شریفه ایجاز و کوتاه‌گویی به کار رفته، چون مقام، دلالت بر معنا داشت.

"و ما کنت ثاویا فی اهل مدین، تتلوا علیهم آیاتنا، و لکنا کنا مرسلین"

کلمه "ثاوی" به معنای مقیم (کسی که در جایی مسکن و اقامت کند) می‌باشد.و ضمیر در "علیهم "به مشرکین مکه برمی‌گردد، آنان که رسول خدا (ص) آیات خدا را، که داستان موسی در مدین را حکایت می‌کند، بر آنان می‌خواند.

"و لکنا کنا مرسلین" این جمله استدراک از نفی در اول آیه است، همانطور که جمله "و لکنا أنشأنا ... "نیز استدراک از آن بود، و معنای استدراک دومی این است که: تو ای محمد (ص) در میان اهل مدین یعنی شعیب و قوم او نبودی، و آنچه بر موسی در "مدین "گذشت ناظر نبودی، که اینک آیات ما را که بیانگر داستان او در آنجاست بر مشرکین بخوانی، و لیکن ماییم که تو را به سوی قومت فرستادیم، و این آیات را بر تو نازل کردیم تا بر آنان بخوانی.

"و ما کنت بجانب الطور اذ نادینا و لکن رحمة من ربک ... "

با توجه به ظاهر مقابله این آیه با آیه قبلی که فرمود: "و ما کنت بجانب الغربی اذ قضینا ... "این است که: مراد از این نداء

همان ندایی است که از آن درخت، در شبی که موسی از دور آتشی را در طور دید، برخاست.
"و لکن رحمهٔ من ربک ... " این جمله نیز استدراک از همان نفی سابق است، و ظاهرا کلمه "رحمهٔ"مفعول له است، (یعنی برای رحمت)، و اگر در این جمله از سیاق سابق که خدا در آن به عنوان متکلم مع الغیر"ما"نامبرده می‌شد، به سیاق غیبت (پروردگارت) بر گشت شده، برای این است که به کمال عنایت خدا به آن جناب دلالت کند.
"لتنذر قوما ما آتیهم من نذیر من قبلک" ظاهرا مراد از این"قوم"اهل عصر رسول خدا (ص) است، و یا هم ایشان است و هم پدران نزدیک ایشان، چون عرب قبل از آن جناب نیز پیامبرانی چون هود، صالح، شعیب، و اسماعیل (ع) داشت.
و معنایش این است که: تو در جانب طور نبودی، که ما به موسی نداء کردیم، و با وی سخن گفتیم، و او را برای رسالت برگزیدیم، تا بتوانی این ماجرا را به مردم معاصر خودت خبر دهی، خبر دادن کسی که خودش حاضر و ناظر بوده باشد، و لیکن به خاطر آن رحمتی که از ما به تو شد، آن را به تو خبر دادیم تا با نقل آن، مردمی را که قبل از تو نذیری نداشتند، انذار کنی برای این که متذکر شوند.
"و لو لا ان تصیبهم مصیبهٔ بما قدمت ایدیهم فیقولوا ربنا ... "
مراد از جمله"ما قدمت ایدیهم آنچه به دست خود از پیش فرستادند"همان سیئاتی است که در اعتقاد و عمل داشتند، به دلیل ذیل آیه که می گویند: چرا رسولی برای ما نفرستادی تا آیات تو را پیروی نموده و از مؤمنین باشیم؟
و مراد از مصیبتی که به ایشان می‌رسد اعم از مصیبت دنیا و آخرت است، چون لازمه اعراض از حق، با کفر و فسق ورزیدن، مؤاخذه الهی است، هم در دنیا و هم در آخرت، و ما بحث مختصری در این باره در ذیل آیه شریفه"و لو ان اهل القری آمنوا و اتقوا لفتحنا علیهم برکات من السماء و الارض" (۴۹) و در ذیل آیاتی دیگر ایراد کرده‌ایم.
جمله"فیقولوا ربنا لو لا- ارسلت"، متفرع است بر جمله قبلش، به تقدیر نفرستادن رسول.و جواب"لو لا-"از آنجایی که معلوم بوده حذف شده، و تقدیر آیه"و لو لا ان تصیبهم مصیبهٔ بما قدمت ایدیهم فیقولوا ربنا لو لا ارسلت الینا رسولا فنتبع آیاتک و نکون من المؤمنین لما ارسلنا رسولا"می‌باشد.
و حاصل معنای آیه این است که: اگر نبود که در صورت نفرستادن رسول، حق به جانب ایشان می‌شد، و دیگر سزاوار ما نبود که ایشان را به جرم کفر و فسوقشان مؤاخذه کنیم، هر آینه اصلا رسولی به سوی ایشان نمی‌فرستادیم، لیکن چون این حجت را علیه ما اقامه می کردند، و می گفتند: "لو لا ارسلت الینا رسولا فنتبع آیاتک چرا رسولی نفرستادی تا پیروی کنیم آیاتی را که او بر ما می‌خواند، و از مؤمنین می‌شدیم؟ "لذا رسول به سویشان فرستادیم.
"فلما جاءهم الحق من عندنا قالوا لو لا اوتی مثل ما اوتی موسی"
یعنی پس به همان جهت، ما رسول به سویشان به حق فرستادیم، و کتاب نازل کردیم، و همین که از ناحیه ما حق که ظاهرا مراد از آن، قرآن نازل بر رسول خدا (ص) است به سویشان آمد"قالوا لو لا اوتی مثل ما اوتی موسی"یعنی گفتند:
چرا به این پیغمبر مثل تورات موسی (ع) کتابی نداد، و گویا مرادشان از این اعتراض این بوده که چرا کتاب این پیغمبر مانند کتاب موسی یک باره نازل نشد، همچنان که قرآن این اعتراض را در جای دیگر از ایشان حکایت کرده، و فرموده: "و قال الذین کفروا لو لا نزل علیه القرآن جملهٔ واحدهٔ" (۵۰).
جواب به مشرکین که هم قرآن و هم تورات را رد و انکار کردند و گفتند: "سحران تظاهرا"و "انا بکل کافرون"
خدای تعالی در پاسخ از این اعتراضشان فرمود: "ا و لم یکفروا بما اوتی موسی من قبل؟ قالوا سحران تظاهرا"، مگر نبود که به کتاب موسی هم که قبل از قرآن بود کفر ورزیده گفتند: قرآن و تورات هر دو سحرند"و قالوا انا بکل کافرون"، و گفتند: ما

به هر دو کافریم در اینجا ممکن است بپرسید که چرا کلمه "قالوا گفتند"را تکرار کرد، در جواب می گوییم: ممکن است برای این بوده باشد که بین این دو قول فرق هست، زیرا مراد از سخن اولشان کفر به هر دو کتاب است، و مراد از دومی کفر به اصل نبوت، و به این جهت کلمه "قالوا گفتند"را تکرار کرد.

"قل فاتوا بکتاب من عند الله هو اهدی منهما، اتبعه ان کنتم صادقین"

این جمله تفریع بر سحر بودن قرآن و تورات است، و این تفریع و نتیجه‌گیری وقتی درست است که وجود یک کتاب از خدا در میان بشر واجب باشد، تا هادی آنان باشد، و بر بشر هم واجب باشد که آن کتاب را پیروی کنند، در این صورت است که اگر به زعم کفار تورات و قرآن سحر باشند، باید کتاب دیگری باشد که حقا کتاب خدا باشد.

و همینطور هم هست، همچنان که آیه "و لو لا ان تصیبهم مصیبة ... "، می‌فرماید:

مردم این حق را بر خدا دارند که کتابی بر ایشان نازل کند، و رسولی به سویشان گسیل دارد، و چون چنین است، و نیز چون مردم قرآن و تورات را سحر خواندند، لذا به رسول خود دستور می‌دهد به ایشان بگوید: پس شما کتابی غیر از این دو بیاورید، که از این دو هادی‌تر، و راهنماتر باشد، تا اینکه من آن را پیروی کنم.

از سوی دیگر اگر این دو کتاب سحر باشد، پس باطل و گمراه کننده است، دیگر هدایتی در آنها نیست، تا بگوییم کتابی بیاورند که از آن دو هادی‌تر باشد، چون صیغه افعل تفضیل بهتر، هادی‌تر در جایی به کار می‌رود که بین دو چیز که در یک صفت اشتراک دارند مقایسه شود، و یکی از آن دو از آن صفت بیشتر دارا باشد، آن وقت است که می گوییم:

فلانی از فلانی بهتر یا عالم‌تر است، و اما اگر یکی از آن دو چیز، اصلا از آن صفت نداشته باشد، صحیح نیست بگوییم: آن دیگری از آن بهتر، و یا دارای مقداری بیشتر از آن صفت است.

بنا بر این جای این سؤال هست که چرا در آیه مورد بحث فرمود: "هو اهدی منهما"؟

با اینکه بر فرض سحر بودن تورات و قرآن دیگر چیزی از صفت هدایت در آنها نیست، تا کتابی که کفار بیاورند هادی‌تر از آن دو باشد.

جواب این سؤال این است که: آیه در مقام محاجه است، ادعاء می کند که تورات نازل بر موسی و قرآن هادی هستند، و هادی‌تر از آن دو وجود ندارد، اگر خصم این را قبول ندارد خودش کتابی بیاورد که هدایت آن بیشتر از هدایت این دو باشد، و واقع را بهتر بیان کند.

این را هم باید دانست که اگر در آیه مورد بحث اعتراف شده است به اینکه تورات کتاب هدایت است، منظور تورات زمان موسی است، زیرا خود قرآن کریم تورات موجود در این اعصار را تحریف شده، و خلل پذیرفته می‌داند، و هر جا در قرآن کریم تورات به عنوان کتاب خدا، و کتاب هدایت ذکر شده، منظور، آن تورات است نه این.

از این هم که بگذریم کتاب خدا که مورد بحث در این آیه است مجموع قرآن و تورات است، و در نتیجه مراد از تورات، تورات از دیدگاه قرآن است، توراتی که قرآن تحریف‌ها و خلل‌های آن را اصلاح کرده، و چنین توراتی که به وسیله قرآن خللهایش اصلاح شده همان تورات نازل بر موسی، و کتاب هدایت خواهد بود، و معنای اینکه فرمود: "ان کنتم صادقین"، این است که: اگر در دعوی خود یعنی سحر بودن قرآن و تورات راست می گویند.

"فان لم یستجیبوا لک فاعلم انما یتبعون اهواءهم ... "

کلمه "استجابت" و "اجابت" به یک معنا است، در کشاف گفته: "این فعل اگر در دعا به کار رود، به خودی خود متعدی می‌شود، و اگر در دعا کننده به کار رود با حرف "لام" متعدی می‌شود، و در اینصورت غالبا دعا را ذکر نمی کنند، مثلا در

اولی می گویند:

"استجاب الله دعاءه خدا دعایش را مستجاب کرد"و در دومی می گویند: "استجاب له" که در آن با"لام"متعدی به داعی شده لذا"دعا"از آن حذف شده است و نمی گویند:

"استجاب له دعاءه خدا دعایش را برایش مستجاب کرد" (۵۱).

پس اینکه فرمود: "فان لم یستجیبوا لک"، تفریعی است بر جمله"قل فاتوا بکتاب من عند الله هو اهدی منهما اتبعه"و معنایش این است که: اگر همانطور که گفتیم، ایشان را مکلف کردی به آوردن کتابی هادی‌تر از قرآن و تورات، و دستورت را اجابت نکردند، و معلوم شد که هدایتی تمام‌تر و کامل‌تر از هدایت آن دو نیست، و در عین حال باز هم آن دو را سحر خوانده، و از پذیرفتن آنها خودداری کردند، بدان که ایشان در طلب حق، و در صدد پیروی آنچه صریح حق و برهان عقل است نیستند، می‌خواهند هواهای دل خود را پیروی نموده، و با امثال"سحران تظاهرا"و"انا بکل کافرون"از مشتهیات طبع خود دفاع کنند.

ممکن هم هست مراد از جمله"انما یتبعون اهواءهم"، این باشد که اگر اینان کتابی هادی‌تر از قرآن و تورات نیاورده، و همچنان به آن دو ایمان نیاوردند، پس بدان که می‌خواهند سنت زندگی را بر اساس پیروی هوی بنیان نهند، اعتقادی به اصل نبوت ندارند، و به دینی آسمانی که از طرف خدا بر آنان نازل و وحی گردد، قائل نیستند، تا پیروی آن نموده، و راه زندگی را با راهنمایی پروردگارشان طی کنند، مؤید این معنا جمله "و من اضل ممن اتبع هویه بغیر هدی من الله چه کسی گمراه‌تر است از کسی که هوای خود را پیروی می کند بدون هدایتی از خدا"می‌باشد.

"و من اضل ممن اتبع هویه بغیر هدی من الله" این جمله استفهامی است انکاری، و منظور از آن این است که: نتیجه بگیرد که آنان"پیروان هوی"گمراهند، و جمله"ان الله لا یهدی القوم الظالمین"، تعلیل ضلالت ایشان است، به پیروی هوی، به این بیان که: پیروی هوی اعراض از حق و انحراف از صراط رشد است، و این خود ظلم است، و خدا مردم ظالم را هدایت نمی کند، و کسی هم که هدایت نشد، گمراه است.

و حاصل حجت این است که: اگر ایشان کتابی هادی‌تر از قرآن و تورات نیاوردند، و به آن دو هم ایمان نیاوردند، پس معلوم می‌شود که پیرو هوی هستند، و پیروان هوی ظالمند، و ظالم را خدا هدایت نمی کند، و وقتی هدایت نشدند گمراهند.

"و لقد وصلنا لهم القول لعلهم یتذکرون"

کلمه"وصلنا"از باب تفعیل از ماده وصل است، و وصل در باب تفعیل، کثرت را افاده می کند، مانند قطع که به معنای بریدن، و تقطیع به معنای بسیار بریدن است، و قتل به معنای کشتن، و تقتیل به معنای بسیار کشتن است، و ضمیر در"لهم"به مشرکین مکه بر می گردد، و معنای آیه این است که: ما قرآن را که اجزایی متصل به هم دارد، بر آنان نازل کردیم، قرآنی که آیه‌ای بعد از آیه، و سوره‌ای دنبال سوره، و وعده و وعید و معارف و احکام و قصص و عبرت‌ها و حکمت‌ها، و مواعظی پیوسته به هم دارد، چنین قرآنی بر آنان نازل کردیم، برای این که متذکر شوند.

"الذین آتیناهم الکتاب من قبله هم به یؤمنون"

دو ضمیر"قبله"و"به"به قرآن برمی گردد و بعضی (۵۲) از مفسرین آن را به رسول خدا برگردانده‌اند.ولی قول اول با سیاق موافق‌تر است.در این آیه و ما بعد آن بعضی از مردم با ایمان از یهود و نصاری مدح شده‌اند، بعد از آنکه در آیه‌های قبل، مشرکین اهل مکه مذمت شدند.

و سیاق ذیل آیه شهادت می‌دهد بر اینکه این طایفه از اهل کتاب که مدح شده‌اند، طایفه مخصوصی از اهل کتاب بوده‌اند که ایمان به قرآن آورده‌اند، نه تمامی مؤمنین اهل کتاب.پس نباید به گفته مفسرینی (۵۳) که این احتمال را داده‌اند، اعتناء کرد.

"و اذا يتلى عليهم قالوا آمنا به انه الحق من ربنا ... "
ضميرهـاى مفرد در"به"و"انه"به قرآن برمى گردد و الـف و لام در"الحق"الف و لام عهـد است، و معنـاى آيه اين است كه: چون قرآن بر آنـان تلاوت مى‌شود مى گوينـد: ايمان آورديم به آن، كه آن همان حقى است كه از ناحيه پروردگارمان معهود است، چون ما آن را قبلا شناخته بوديم.
و جمله"انا كنا من قبله مسلمين"حق بودن و معهود بودن آن را در نظر ايشان تعليل مى كنـد، و معنايش يا اين است كه: ما قبل از نزول آن مسلم به آن بـوديم، و يـا اين است كه: به دينى كه اين قرآن بـدان دعـوت مى كنـد و آن را اسـلام مى‌نامـد ايمـان داشتيم.
بعضـى از مفسـرين گفته‌اند: "ضـميرهاى مزبور به رسول خدا (ص) برمى گردد".و ليكن وجه قبلى با سـياق موافق‌تر است، و به هر حـال منظورشـان از كلام مزبور، آن اطلاعـاتى بوده كه در كتب خود از اوصاف رسول خـدا (ص) و اوصاف كتابى كه بر وى نازل مى‌شود داشته‌اند، همچنان كه آيه"الذين يتبعون الرسول النبى الامى الذى يجدونه مكتوبا عندهم فى التورىة و الانجيل " (۵۴) و آيه"ا و لم يكن لهم آيةً ان يعلمه علماء بنى اسرائيل " (۵۵) نيز بدان تصريح دارند.
"اولئك يؤتون اجرهم مرتين بما صبروا و يدرؤن بالحسنة السيئة ... "
در اين آيه شـريفه، وعـده‌اى جميل به آن عده از اهل كتاب مى‌دهد كه شـناخت خود را، كه از قرآن و رسول اسـلام داشـتند، كتمان نكردنـد، و مـدح ايشان است بر حسن سـلوك و مـدارايشان با جاهلان مشـركين، و به همين جهت بايـد گفت: آنچه به ذهن نزديكتر است اين است كه: مراد از اجر دو برابر، اين است كه: يـك اجر به ايشـان داده مى‌شود به خـاطر اين كه به كتاب آسـمانى خود ايمـان داشـتند، و يـك اجر هم داده مى‌شود به خـاطر اينكه به قرآن ايمان آوردنـد، و بر ايمان دوم بعـد از ايمان اولشان صبر نموده و كلفت و مشقت مخالفت با هوى را كه در هر دو ايمان هست، تحمل نمودند.
بعضى (۵۶) از مفسـرين گفته‌انـد: "مراد از دو اجر اين است كه: يـك اجر به ايشـان داده مى‌شـود به خـاطر اينكه در دين خود صبر داشـتند و اجر ديگرى داده مى‌شود به خـاطر اينكه در برابر آزار كفـار و تحمل مشـقت صبر كردنـد"ولى سـياق آيه با آن سازگار نيست.
"و يدرؤن بالحسـنة السـيئة" كلمه"يدرؤن"از ماده"درء"است، كه به معناى دفع است، و مراد از"حسـنه و سـيئه" به قول بعضى سخن خوب و سـخن بد است، و به قول بعضـى (۵۷) ديگر عمـل خوب و بـد است، كه معروف و منكرش هم مى گوينـد، و به قول بعضى (۵۸)
ديگر مراد از آن، خلق خوب و بـد است، كه عبـارت است از حلم و جهـل، ولى سـياق آيات با معناى اخير موافق‌تر است، بنابر اين معنـاى آيه چنين مى‌شود كه: اين مؤمنين از اهل كتاب آزار و اذيت مردم را به وسـيله مـدارا و حلم و حوصـله از خود دور مى كردند، و بقيه الفاظ آيه روشن است.
"و اذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه و قالوا لنا اعمالنا و لكم اعمالكم"
مراد از"لغو"سخن بيهوده است، به دليل كلمه"سمعوا مى‌شنوند"، چون لغو شنيدنى و از مقوله سخن است، پس مقصود سخنان بيهوده و خشن و زشـتى است كه پرداختن به آن، كـار عاقلان نيست، و لـذا وقتى آن را مى‌شـنيده‌انـد، از آن اعراض نموده، و مقابله به مثل نمى‌كرده‌اند، بلكه مى گفته‌اند: اعمال ما براى ما، و اعمال شـما براى شـما، و اين در حقيقت متاركه و اعلام ترك گفتگو است، "سـلام عليكم"يعنى شـما از ناحيه ما خاطرتان جمع باشد، و ايمن باشيد، كه گزندى نخواهيد ديد، اين جمله باز اعلام متاركه، و خدا حافظى محترمانه است كه با اين جمله مى‌فهمانده‌اند شان ما اجل از آن است كه اين گونه سـخنان بيهوده

را دنبال کنیم، همچنان که در جای دیگر در باره مؤمنان فرموده: "و اذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما و چون مردم نادان به ایشان خطاب می‌کنند، در پاسخ می‌گویند: سلام، و یا پاسخی سالم می‌دهند.

"لا نبتغی الجاهلین" یعنی ما خواهان معاشرت و مجالست جاهلان نیستیم، این جمله تاکید همان مطالب قبل است، و حکایت زبان حال ایشان است، نه اینکه عین این عبارت را گفته باشند، چون اگر این عبارت را گفته باشند، و جمله مزبور حکایت گفته ایشان باشد، نه زبان حال، آن وقت مقابله بدی با بدی می‌شود و با جمله قبلی که می‌فرمود: "بدی را با خوبی دور می‌کنند "منافات دارد.

"انک لا تهدی من احببت و لکن الله یهدی من یشاء و هو اعلم بالمهتدین"

مراد از "هدایت"در اینجا صرف راهنمایی نیست، بلکه رساندن به هدف مطلوب است که بازگشتش افاضه ایمان بر قلب است، و معلوم است که این چنین هدایت کار رسول نیست، بلکه کار خدای تعالی است، و احدی در آن با او شرکت ندارد، و اما اگر مقصود از آن راهنمایی بود، معنا نداشت که آن را از رسول خدا (ص) نفی کند، و بفرماید تو هدایت نمی‌کنی، برای اینکه این قسم هدایت وظیفه رسول است.و مراد از "مهتدین"کسانی است که هدایت را قبول می‌کنند.

بعد از آنکه خدای تعالی در آیات قبل محرومیت مشرکین یعنی قوم رسول خدا (ص) را از نعمت هدایت، و نیز ضلالتشان را به خاطر پیروی هوای نفس، و استکبار از حق، که به ایشان نازل شده، بیان کرد، و نیز بعد از آنکه ایمان و اعتراف اهل کتاب را به آن حق ذکر فرمود، آیات این فصل را با این جمله ختم کرد که امر هدایت به دست خدا است، نه به دست تو، به دلیل اینکه اهل کتاب را با اینکه قوم تو نیستند، هدایت فرمود، و قوم تو را با اینکه به تو نزدیکند، و خیلی دوست می‌داری هدایت شوند، هدایت نفرمود، آری اوست که پذیرندگان هدایت را می‌شناسد.

بحث روایتی

در تفسیر الدر المنثور است که بزار، و ابن منذر، و حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته)، و ابن مردویه، از ابی سعید خدری روایت کرده‌اند که گفت رسول خدا (ص) فرمود: خدای تعالی هیچ قومی را، و هیچ دوره‌ای از بشر را، و هیچ امتی را، و هیچ اهل قریه‌ای را، در روی زمین بعد از نزول تورات به عذاب آسمانی هلاک نکرد، مگر تنها آن قریه را که به عذاب مسخ مبتلا ساخت، و به صورت میمون مسخشان کرد، نمی‌بینی کلام خدای را که می‌فرماید"و لقد آتینا موسی الکتاب من بعد ما اهلکنا القرون الاولی"؟ (۵۹).

مؤلف: در این روایت روشن نیست که آیه مورد استشهاد چه دلالتی بر مضمون روایت دارد؟ در آخر روایت داشت که تا قبل از نزول تورات عذابهایی آسمانی، اقوام و امت‌هایی را هلاک کرد، ولی بعد از نزول تورات این گونه عذابها قطع شد، و آیه شریفه هیچ دلالتی بر این معنا ندارد.

و نیز در همان کتاب در ذیل آیه"و ما کنت بجانب الطور اذ نادینا ... "، آمده که ابن مردویه از ابن عباس از رسول خدا (ص) روایت کرده که فرمود: وقتی خدای تعالی موسی را برای سخن گفتن با وی به کوه طور نزدیک کرد، و به این مقام قرب رسانید، موسی پرسید: پروردگارا آیا کسی گرامی‌تر از من نزد تو هست؟ چون تو مرا به قرب و رازگویی خود، نائل ساختی، و با من سخن گفتی، خدای تعالی فرمود: بله مقرب‌تر از تو محمد (ص) است، که نزد من گرامی‌تر از تو است.

پرسید حال که محمد گرامی‌تر از من نزد تو است آیا امت محمد نیز گرامی‌تر از بنی اسرائیل‌اند با اینکه برای بنی اسرائیل دریا

را شکافتی، و آنان را از شر فرعون و عمل او نجات دادی، و من و سلوی به ایشان اطعام کردی؟ فرمود: آری، امت محمد نزد من گرامی‌تر از بنی اسرائیل است، عرضه داشت: پروردگارا ایشان را به من نشان ده، خطابش کرد که ای موسی تو ایشان را نمی‌بینی ولی اگر خواستی صوتشان را به تو می‌شنوانم، عرضه داشت آری ای خدا.

پس پروردگار ما امت محمد را ندا داد که پروردگار خود را اجابت کنید، امت محمد که آن روز در پشت پدران و ارحام مادران خود بودند، تا آخرین نفری که تا روز قیامت جزو امت وی خواهند بود، همه اجابت نموده، یک صدا گفتند: بله، تو حقا پروردگار مایی، و ما حقا بندگان توایم، خدای تعالی فرمود: راست گفتید من پروردگار شما، و شما بندگان منید، و من شما را قبل از آنکه از من بخواهید، آمرزیده‌ام و قبل از آنکه درخواستی کنید عطا کرده‌ام، پس هر کس مرا با شهادت "لا اله الا الله" ملاقات کند داخل بهشت می‌شود.

ابن عباس می‌گوید: به همین جهت وقتی محمد (ص) مبعوث شد خدا خواست تا به خاطر آنچه که به او و به امت او اختصاص داده بر او منت نهد، لذا گفت: ای محمد تو در جانب طور نبودی وقتی که ما موسی را ندا دادیم (۶۰).

مؤلف: این روایت را طبری هم به چند طریق دیگر از غیر ابن عباس نقل کرده (۶۱).و این معنا را صدوق هم در کتاب عیون اخبار الرضا از حضرت رضا (ع) روایت کرده (۶۲)، ولی اشکالی که در آن است این است که: اگر بگوییم آیه مورد استشهاد روایت می‌خواهد این معنا را برساند، نظم سیاق به کلی درهم می‌ریزد، و ارتباط جمله‌های قبل از آن با جمله‌های بعد از آن به کلی فاسد می‌شود.

و در کتاب بصائر به سند خود از محمد بن فضیل از ابی الحسن (ع) روایت کرده که در ذیل آیه "و من اضل ممن اتبع هویه بغیر هدی من الله" فرموده: یعنی کیست گمراه‌تر از کسی که هوای نفسانی خود را دین خود بگیرد، بدون اینکه دین را از ائمه هدی اخذ کند (۶۳).

مؤلف: نظیر این روایت را صاحب بصائر از معلی از امام صادق (ع) روایت کرده، و این مضمون از باب جری و تطبیق جزئی بر کلی یا از مقوله بطن قرآن است، نه اینکه آیه شریفه در خصوص مساله امامت نازل شده باشد (۶۴).

و در مجمع البیان در ذیل آیه "الذین آتیناهم الکتاب ... "، گفته: این جمله و ما بعد آن در باره عبد الله بن سلام، تمیم داری، جارود عبدی، و سلمان فارسی نازل شده، چون این چند نفر مسلمان شدند، و بلا فاصله این آیه در باره آنان نازل شد نقل از قتاده است (۶۵).

بعضی دیگر گفته‌اند: در باره چهل نفر مسیحی نازل شد، که قبل از بعثت به رسول خدا (ص) ایمان آوردند، سی و دو نفر از آنان اهل حبشه بودند، که با جعفر بن ابی طالب در مراجعتش از حبشه آمدند، و هشت نفر دیگر از شام آمدند، که بحیراء، ابرهه، اشرف، ایمن، ادریس، نافع، و تمیم، از ایشان بودند.

مؤلف: روایاتی دیگر غیر از این روایت وارد شده، باز در همان کتاب در معنای آیه "و یدرؤن بالحسنهٔ السیئهٔ"، گفته: بعضی گفته‌اند یعنی با حلم، جهل جاهلان را دفع می‌کنند نقل از یحیی بن سلام و معنایش این است: آزار مردم را به وسیله مدارای با مردم از خود دفع می‌کنند، و نظیر این معنا از امام صادق (ع) روایت شده.

و در الدر المنثور است که: عبد بن حمید، مسلم، و ترمذی، ابن ابی حاتم، ابن مردویه، و بیهقی در دلائل، از ابی هریره روایت کرده‌اند که گفت: وقتی ابو طالب از دنیا می‌رفت رسول خدا (ص) نزدش آمد و فرمود: عموجان بگو لا اله الا الله تا من روز قیامت نزد خدا برایت بدان شهادت دهم، گفت: شهادت می‌دادم، اگر سرزنش قریش نبود، که فردا بگویند جزع و ناراحتی مرگ او را به این اقرار واداشت، لذا خدای تعالی این آیه را فرستاد: "انک لا تهدی من احببت و لکن الله یهدی من یشاء و هو

اعلم بالمهتدین" (۶۶).

مؤلف: در معنای این روایت، روایت دیگری از ابن عمر، ابن مسیب، و غیر آن دو آمده، و لیکن روایات بسیار زیادی از ائمه اهل بیت (ع) رسیده، که فرموده‌اند: ابو طالب ایمان آورده بود، و اشعاری هم که از او نقل شده پر است از اقرار به صدق رسول خدا (ص)، و حق بودن دین او، و این ابو طالب کسی است که رسول خدا (ص) را وقتی صغیر بود در دامن خود جای داد، و بعد از بعثت و قبل از هجرت از او حمایت کرد، حمایتی که ارزش آن حمایت و مجاهداتش در حفظ جان شریف رسول خدا (ص) در ده سال قبل از هجرت معادل است با ارزش مجاهدتهای همه مهاجرین و انصار در ده سال بعد از هجرت، آن وقت چگونه ممکن است چنین کسی ایمان نیاورده باشد؟!

پی‌نوشتها

۱) سوره طه، آیه.۱۰

۲) مفردات راغب، ماده "شطا".

۳) روح المعانی، ج ۲۰، ص.۷۳

۴) نعلین خود بکن که تو در وادی مقدس طوایی.سوره طه، آیه.۱۲

۵) هیچ بشری را نمی‌رسد که خدا با او تکلم کند، مگر از طریق وحی، یا از ورای حجاب، یا اینکه رسولی بفرستد پس او به اذن خود هر چه بخواهد وحی می کند.سوره شوری، آیه.۵۱

۶) مجمع البیان، ج ۷، ص.۲۵۱

۷) همان.

۸) سوره طه، آیه ۱۶.۱۴

۹) سوره نمل، آیه.۱۰

۱۰) مجمع البیان، ج ۷، ص ۲۵۲ و روح المعانی، ج ۲۰، ص.۷۵

۱۱) همان.

۱۲) همان.

۱۳) پر و بال خود را برای مؤمنین بگستران.سوره حجر، آیه.۸۸

۱۴) مجمع البیان، ج ۷، ص.۲۵۳

۱۵) گفت: پروردگارا من می‌ترسم تکذیبم کنند، آنگاه حوصله‌ام سر رود، و عصبانی شوم، و آن وقت زبانم بند آید، پس بفرست به سوی من هارون را، سوره شعراء، آیه.۱۳

۱۶) مجمع البیان، ج ۷، ص.۲۵۳

۱۷) سوره طه، آیه.۵۸

۱۸) و زمین را ارث به ما داد، تا هر جا از بهشت را که بخواهیم منزل گزینیم.سوره زمر، آیه.۷۴

۱۹) من به شما نشان نمی‌دهم مگر آنچه را که خودم می‌بینم، و شما را جز به راه رشاد راهنمایی نمی‌کنم.سوره مؤمن، آیه.۲۹

۲۰) ای هامان برایم برجی بساز باشد که من به آنچه از عوامل آسمانی سبب حوادثی در زمین است اطلاع پیدا کنم، در نتیجه

از اله موسی اطلاع یابم، چون من خیال می‌کنم او دروغگو است.سوره مؤمن، آیه ۳۶ و.۳۷

۲۱) تفسیر کشاف، ج ۳، ص.۴۱۳

۲۲) بگو آیا به خدا خبر از چیزی می‌دهند که خود او از وجود آن در آسمانها و زمین اطلاعی ندارد. سوره یونس، آیه.۱۸

۲۳) ملائکه را که بندگان رحمانند اناث خواندند.سوره زخرف، آیه.۱۹

۲۴) هر آینه به دوش خواهند کشید وزر و بار گناه خود و گناه دیگران را.سوره عنکبوت، آیه.۱۳

۲۵) می‌نویسیم آنچه از پیش فرستاده‌اند و آنچه از دنبال آنان می‌رسد.سوره یس، آیه.۱۲

۲۶) مجمع البیان، ج ۷، ص.۲۵۰

۲۷) الدر المنثور، ج ۵، ص.۱۲۵

۲۸) مجمع البیان، ج ۷، ص.۲۵۰

۲۹) طب الائمه، ص ۵۵ (ط نجف) اثر ابی عتاب عبد الله بن سابور.

۳۰) تفسیر قمی، ج ۲، ص.۱۳۴

۳۱) جوامع الجامع، ص.۳۳۹

۳۲) اصول کافی، ج ۱، ص.۲۱۶

۳۳) و زمانیکه گرفتیم ما از پیامبران تعهدهایشان را، و از تو، و از نوح و ابراهیم و موسی و عیسی بن مریم و گرفتیم از تو میثاقی شدید.سوره احزاب، آیه.۷

۳۴) آئین نهاد برای شما از دین آنچه وصیت نمود به آن نوح را و آنچه را وحی کردیم به تو و آنچه را وصیت نمودیم به آن ابراهیم را و موسی و عیسی را.سوره شوری، آیه.۱۳

۳۵) ما بر موسی و هارون منت نهادیم.سوره صافات، آیه.۱۱۴

۳۶) سوره صافات، آیه.۱۲۰

۳۷) یاد آور در کتاب موسی را، که مخلص و رسولی نبی بود، و ما او را از جانب طور ایمن ندا داده، برای هم سخنی خود نزدیکش کردیم.سوره مریم، آیه.۵۲

۳۸) او نزد خدا آبرومند بود.سوره احزاب، آیه.۶۹

۳۹) خدا با موسی به نحوی که شما نمی‌دانید هم سخن شد.سوره نساء، آیه.۱۶۴

۴۰) سوره طه، آیه ۲۹.۳۵

۴۱) و تورات نام پدر زن موسی را هم شعیب ندانسته، بلکه او را"یثرون"کاهن مدیان دانسته.

۴۲) اصحاح سوم از سفر خروج.

۴۳) سفر خروج، اصحاح دوم، آیه.۲۳

۴۴) اصحاح هفتم و هشتم از سفر خروج.

۴۵) اصحاح سی دوم از سفر خروج.

۴۶) اصحاح دوم از سفر خروج.

۴۷) اصحاح هفتم از سفر خروج.

۴۸) مجمع البیان، ج ۷، ص.۲۵۶

۴۹) و اگر اهل قریه‌ها ایمان بیاورند و تقوا پیشه سازند هر آینه باز می‌کنیم بر آنان برکت‌هایی از آسمان و زمین.سوره اعراف، آیه.۹۶

۵۰) و آنانکه کافر شدند گفتند: چرا قرآن یکباره بر او نازل نشد.سوره فرقان، آیه.۳۲

۵۱) تفسیر کشاف، ج ۳، ص.۴۲۰

۵۲) روح المعانی، ج ۲، ص.۹۴

۵۳) همان.

۵۴) کسانی که پیروی می‌کنند رسول درس نخوانده‌ای را که در کتب خود یعنی تورات و انجیل نوشته می‌یابند.سوره اعراف، آیه.۱۵۷

۵۵) مگر این دلیل بر ایشان دلیل نیست که علمای بنی اسرائیل او را می‌شناسند؟.سوره شعراء، آیه.۱۹۷

۵۶) مجمع البیان، ج ۷، ص.۳۵۸

۵۷) همان.

۵۸) همان.

۵۹) الدر المنثور، ج ۵، ص ۱۲۹.ط بیروت.

۶۰) همان.

۶۱) تفسیر طبری، ج ۲۰، ص.۴۵

۶۲) عیون اخبار الرضا، ج ۱، ص ۲۲۲ ط تهران، حدیث ۳۰، باب.۲۸

۶۳) بصائر الدرجات، ص ۱۳ باب.۸

۶۴) بصائر الدرجات، ص.۱۴

۶۵) مجمع البیان، ج ۷، ص.۲۵۹

۶۶) الدر المنثور، ج ۵، ص.۱۳۳

کتاب: ترجمه المیزان، ج ۱۶، ص ۴۱

نویسنده: علامه طباطبایی

داستان حضرت موسی (ع) و قوم یهود در قرآن (۶)

داستان حضرت موسی (ع) و قوم یهود در قرآن (۶) (تفسیر سوره قصص (۳))

و قالوا إن نتبع الهدی معک نتخطف من أرضنا أ و لم نمکن لهم حرما ءامنا یجبی إلیه ثمرت کل شیء رزقا من لدنا و لکن أکثرهم لا یعلمون (۵۷) و کم أهلکنا من قریة بطرت معیشتها فتلک مسکنهم لم تسکن من بعدهم إلا قلیلا و کنا نحن الورثین (۵۸) و ما کان ربک مهلک القری حتی یبعث فی أمها رسولا یتلوا علیهم ءایتنا و ما کنا مهلکی القری إلا و أهلها ظلمون (۵۹) و ما أوتیتم من شیء فمتع الحیوة الدنیا و زینتها و ما عند الله خیر و أبقی أ فلا تعقلون (۶۰) أ فمن وعدنه وعدا حسنا فهو لقیه کمن متعنه متع الحیوة الدنیا ثم هو یوم القیمة من المحضرین (۶۱) و یوم ینادیهم فیقول أین شرکاءی الذین کنتم تزعمون (۶۲) قال

الذين حق عليهم القول ربنا هؤلاء الذين أغوينا أغوينهم كما غوينا تبرأنا إليك ما كانوا إيانا يعبدون (۶۳) و قيل ادعوا شركاءكم فدعوهم فلم يستجيبوا لهم و رأوا العذاب لو أنهم كانوا يهتدون (۶۴) و يوم يناديهم فيقول ما ذا أجبتم المرسلين (۶۵) فعميت عليهم الأنباء يومئذ فهم لا يتساءلون (۶۶) فأما من تاب و ءامن و عمل صلحا فعسى أن يكون من المفلحين (۶۷) و ربك يخلق ما يشاء و يختار ما كان لهم الخيرة سبحن الله و تعلى عما يشركون (۶۸) و ربك يعلم ما تكن صدورهم و ما يعلنون (۶۹) و هو الله لاـ إله إلا هو له الحمد فى الأولى و الاخرة و له الحكم و إليه ترجعون (۷۰) قل أ رءيتم إن جعل الله عليكم اليل سرمدا إلى يوم القيمة من إله غير الله يأتيكم بضياء أ فلا تسمعون (۷۱) قل أ رءيتم إن جعل الله عليكم النهار سرمدا إلى يوم القيمة من إله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه أ فلا تبصرون (۷۲) و من رحمته جعل لكم اليل و النهار لتسكنوا فيه و لتبتغوا من فضله و لعلكم تشكرون (۷۳) و يوم يناديهم فيقول أين شركاءى الذين كنتم تزعمون (۷۴) و نزعنا من كل أمة شهيدا فقلنا هاتوا برهنكم فعلموا أن الحق لله و ضل عنهم ما كانوا يفترون (۷۵)

ترجمه آیات

بهانه آوردند که اگر با تو هدایت را پیروی کنیم از سرزمینمان ربوده می‌شویم، آیا ما آنان را در حرمی امن (شهر مکه) سکنی ندادیم که میوه هر درختی به خاطر اینکه ما خواسته‌ایم اهل آن شهر را روزی دهیم بدانجا حمل و گردآوری می‌شود؟ اما بیشترشان نمی‌دانند (۵۷).

(علاوه بر این مگر ایمان نیاوردن، ایشان را حفظ کرده؟) چه بسیار شهرهای آباد و حاصلخیز که در معیشت خود طغیان کردند و ما هلاکشان کردیم و اینک خرابه‌های مساکن آنها است که دیگر بعد از ایشان مسکونی نشد مگر اندکی از آنها و ماییم وارث آنان (۵۸).

پروردگار تو چنین نبوده که مردم شهرها را هلاک کند مگر بعد از آنکه رسولی به سویشان و در سواد اعظمشان بفرستد تا آیات ما را بر آنان بخواند، و ما هرگز ویران کننده شهرها نبودیم مگر آن شهرها که مردمش ستمگر بودند (۵۹).

علاوه بر این، آنچه که داده شده‌اید وسیله زندگی دنیا و زینت آن است و آنچه نزد خدا است بهتر و پایدارتر است آیا باز هم تعقل نمی‌کنید (۶۰).

و آیا کسی که به او وعده نیک دادیم و او به آن وعده‌ها خواهد رسید مثل کسی است که تنها وسایل زندگی دنیا به او دادیم ولی در روز قیامت از احضار شدگان است (۶۱).

روزی که خدا ندایشان می‌کند و می‌فرماید: کجایند آن شرکایی که برای من معتقد بودید (۶۲).

کسانی که عذاب ما بر آنها حتمی شده، در پاسخ می‌گویند پروردگارا اینهایند کسانی که ما گمراهشان کردیم آنان را گمراه کردیم همان طور که خود گمراه بودیم پروردگارا اینک به درگاه تو از این که ما را می‌پرستیدند بیزاری می‌جوییم (۶۳).

به ایشان گفته می‌شود شرکای خود را به کمک بخوانید پس می‌خوانند ولی آن شرکاء اجابتشان نمی‌کنند عذاب را می‌بینند، می‌گویند ای کاش ما هم راه را می‌یافتیم (۶۴).

و روزی که خدا ندایشان می‌کند و می‌فرماید: چگونه پیامبران را پاسخ گفتید (۶۵).

پس در آن روز پوشیده گردد بر آنان خبرها و از شدت عذاب از یکدیگر خبر نمی‌گیرند (۶۶).

و اما کسی که توبه کرد و ایمان آورد و عمل صالح به جا آورد امید آن هست که از رستگاران باشد (۶۷).

و پروردگار تو هر چه بخواهد خلق می‌کند و می گزینند، ایشان اختیاری ندارند منزه است خدا و برتر از شرکی است که به وی می‌ورزند (۶۸).
و پروردگار تو آنچه در قفس سینه پنهان دارند و یا اظهار می‌دارند آگاه است (۶۹).
و او همان الله است که معبودی جز او نیست و حمد در دنیا و آخرت اوراست و حکم نیز مر اوراست و به سویش بازمی‌گردید (۷۰).
به ایشان بگو به من بگویید اگر خدا شب را تا روز قیامت یکسره می‌کرد چه اله و معبودی برایتان نور می‌آورد آیا نمی‌شنوید (۷۱).
بگو به من خبر دهید اگر خداوند روز را تا قیامت بر شما یک سره می‌کرد غیر از خدا چه معبودی شب را برایتان می‌آورد تا در آن آرامش گزینید آیا نمی‌بینید (۷۲).
یکی از رحمت‌های او این است که برای شما شب و روز درست کرد تا در یکی آرامش گرفته در دیگری به جستجوی فضل خدا برخیزید، چنین کرد تا شاید شکر بگزارید (۷۳).
و روزی که او ندایشان می‌کند که آن شرکایی که برای من معتقد بودید کجایند (۷۴).
و از هر امتی گواهی بیرون می‌کنیم و می‌گوییم برهان خود را بیاورید آن روز می‌فهمند که حق برای خداست و غایب گردد از ایشان آنچه افتراء می‌بستند (۷۵).

بیان آیات

این آیات عذر دیگر از بهانه‌های مشرکین مکه را در ایمان نیاوردن به کتاب خدا بیان می‌کند، همچنان که آیات قبل عذر اولشان را بیان می‌کرد، به این که: چرا آیات و معجزاتی چون معجزات موسی نیاوردی، در این آیات متذکر می‌شود که این عذر را بهانه کرده‌اند که اگر ما به کتاب تو ایمان آوریم، و به دین توحید بگرویم، مشرکین عرب ما را از سرزمینمان بیرون می‌کنند، ما را می‌کشند، و اسیر می‌کنند، و اموالمان را غارت نموده و امنیت و صلح ما را به خطر می‌اندازند.
آنگاه خدای تعالی سخن ایشان را رد می‌کند، به اینکه ما شهر ایشان را برایشان حرم امن کردیم، تمامی عرب، مکه را مقدس و محترم می‌دانند، و میوه هر درختی را بدانجا حمل می‌کنند دیگر موجبی برای ترس ایشان که آنان را از شهر بیرون کنند، نیست.
علاوه بر این برخورداری از اموال و اولاد و کامروایی از عیش و زندگی برای آنان امنیت درست نمی‌کند، تا آن را بر پیروی هدایت ترجیح بدهند، چه بسیار قریه‌هایی که در عیششان خدا هلاکشان نمود، و نسلشان را برانداخت، و سرزمین آنان را به ارث برد، و اینک این مسکنهای آنان است که بعد از ایشان همچنان خالی است، و جز اندکی از آنها مسکونی نیست.
از این هم که بگذریم، آن چیزی که پیروی هدایت را فدای آن می‌کنند و آن را بر می گزینند متاع زندگی دنیا است، که زودگذر و ناپایدار است، و انسان عاقل زندگی ناپایدار را بر زندگی جاودانه آخرت و جوار خدای تعالی ترجیح نمی‌دهد.
از این نیز که بگذریم خدایی که خلقت و امر به دست او است، وقتی چیزی را اختیار می‌کند، و به آن امر می‌نماید، دیگر کسی نمی‌تواند به خاطر خواست خودش خواست او را مخالفت کند، و آنچه را که طبع او متمایل به آن است اختیار نماید، خدای تعالی بعد از این چند جواب به داستان قارون اشاره می‌کند، که زمین او را با خانه‌اش در خود فرو برد.

"و قالوا ان نتبع الهدی معک نتخطف من ارضنا ... "
کلمه"تخطف"به معنای اختلاس با سرعت، و به زبان ساده به معنای قاپیدن است.
ولی بعضی (۱) گفته‌اند: "خطف"و"تخطف"به معنای این است که: شخصی را از همه طرف و از هر جهت بربایند.و گویا تعبیر به تخطف از سرزمین، استعاره باشد، و منظور کشتن و اسیر کردن و غارت کردن، باشد، گویا خود آنان و آنچه متعلق به ایشان است از اهل و مال همه یک جا قاپیده می‌شوند، به طوری که شهر از ایشان و متعلقاتشان خالی می‌شود، و مقصود از"ارض"، سرزمین مکه و حرم است، به دلیل اینکه دنبالش می‌فرماید: "مگر ما ایشان را در حرم امنی سکنی ندادیم"و گوینده این حرف بعضی از مشرکین مکه بودند.
و منظورشان اعتذار جستن از ایمان به خدا بوده، اعتذار به اینکه اگر ایمان بیاورند عرب ایشان را از سرزمینشان یعنی از مکه بیرون می‌کنند، چون عرب نیز مانند ایشان مشرکند، و حاضر نیستند مردم مکه ایمان بیاورند، و بتهای ایشان را ترک گویند، پس در حقیقت می‌خواهند بگویند ما از ایمان آوردن مانع داریم، و این بهانه، خود اعترافی است ضمنی، به اینکه اصل دعوت آن جناب حق است، کتاب او هم هر چه آورده حق است، چیزی که هست خطر تخطف عرب نمی‌گذارد ما بدان ایمان آوریم، و صریح‌تر از این اعتراف ضمنی جمله"ان نتبع الهدی معک "است، که در آن اقرار می‌کنند به اینکه آنچه با رسول خدا (ص) است و آنچه او آورده است هدایت است، و گر نه می‌گفتند: "اگر پیروی کنیم کتاب و دین تو را"یا تعبیری دیگر می‌آوردند.
"ا و لم نمکن لهم حرما آمنا" بعضی (۲) گفته‌اند"تمکین"متضمن معنای جعل و قرارداد است، و معنای جمله این است که مگر ما برای آنان حرم امنی قرار ندادیم، تا در آن جای گیرند بعضی (۳) دیگر گفته‌اند: کلمه"حرما"منصوب به ظرفیت است، و معنای جمله چنین است: "آیا ما ایشان را در حرمی امن جا ندادیم"و کلمه"آمنا"صفت آن ظرف است، یعنی در حرمی جا دادیم که دارای امنیت است، و اگر حرم را دارای امنیت توصیف کرد، با این که اهل آن امنیت دارند، از باب مجاز در نسبت است، و جمله عطف است بر محذوف، و گر نه در اول آن واو عاطفه نمی‌آمد، بلکه می‌فرمود: "أ لم نمکن"پس تقدیر آن چنین است: "ا لم نعصمهم، و نجعل لهم حرما آمنا، ممکنین اياهم آیا ایشان را مصونیت ندادیم، و حرمی امن در اختیارشان نگذاشتیم، که در آن جای گیرند".
این جمله جواب اول خدای تعالی از گفتار ایشان است، که به عنوان عذر و بهانه گفتند: "اگر با تو هدایت را پیروی کنیم از سرزمین خود ربوده می‌شویم"، و حاصل جواب این است که: ما ایشان را در زمینی مکنت دادیم که آن را حرم و دارای امنیت قرار دادیم به طوری که عرب آن را محترم می‌شمارد، دیگر چرا باید بترسند از اینکه اگر ایمان بیاورند عرب ایشان را از آنجا بربایند.
"یجبی الیه ثمرات کل شیء" کلمه"یجبی"، مضارع مجهول از ماده"جبایت"است، که به معنای جمع‌آوری است، و کلمه"کل"در اینجا به منظور تکثیر آمده، نه اینکه بخواهد عمومیت را برساند، چون قطعا همه میوه‌های دنیا در مکه جمع‌آوری نمی‌شود و معنای این جمله این است که: "میوه‌های بسیاری از اشیاء به سوی حرم گردآوری می‌شود"، و این جمله، صفت حرم است، بدین منظور آن را آورد، تا از این توهم که ممکن است به و هم کسی آید که ایمان آوردن باعث تضرر ایشان می‌شود، چون دیگر کاروانی به مکه نمی‌آید، جلوگیری کند.
"رزقا من لدنا" کلمه"رزقا"مفعول مطلق است، و ممکن هم هست حال از کلمه "ثمرات"باشد، و جمله"و لکن اکثرهم لا یعلمون"، استدراک از همه مطالب گذشته است، و معنای آیه این است که: ما ایشان را در محل امنی حفظ کردیم، و از هر

ثمره‌ای روزی دادیم، لیکن بیشترشـان به این مطلب جاهلنـد، و گمـان می‌کننـد آنکه ایشـان را از ربودن عرب حفـظ می‌کنـد، شرکشان به خدا و بت‌پرستی ایشان است.

"و کم اهلکنا من قریهٔ بطرت معیشتها ... "

کلمه"بطر"به معنای طغیان ناشی از نعمت است، و کلمه"معیشتها"به خاطر حذف حرف جر منصوب شده، و معنای جمله این است که: چه بسا قریه‌ها که در معیشت خود طغیان کردند، و ما هلاکشان کردیم.

"فتلک مساکنهم لم تسکن من بعدهم الا قلیلا" یعنی مساکن آنان که خراب و ویران شد، اینک خرابه‌های آن، جلو چشم شما است، و هنوز به حالت ویرانی‌اش مانده، و تعمیر نشده، و بعد از هلاکت صاحبانش مسکونی نشد، مگر اندکی از آنها.

با این معنا که برای جمله کردیم روشن می‌شود که مناسب‌تر آن است که استثنای "الا قلیلا "را استثنای از مسکن‌ها بگیریم، نه از جمله"من بعـدهم"، چون اگر چنین کنیم معنـای آیه این می‌شود که: مسـاکن آنان بعـد از ایشان مسـکون نشـد، مگر زمانی اندک، چون کسی در آنجاها منزل نکرد، مگر کاروانیانی که در بعضی از سفرها یک روز یا نیم روز در آنجاها منزل کردند.

"و کنا نحن الوارثین" چون که آنان مالک آن مساکن شدنـد، و بعـدا آن را ترک کردنـد و رفتند، و کسـی از ایشان نماند که آن مسـاکن را تملـک کنـد، غیر از ما، لـذا ما وارث مسکنهای آنان شـدیم، و در این جمله، یعنی جمله"و کنا نحن الوارثین"، عنایت لطیفی به کار رفته، برای اینکه مالک حقیقی هر چیز، آنهم مالک مطلق، خـدا است، پس مالک مساکن آنان نیز از اول خـدا بود، چنـد صـباحی به ایشـان تملیـک کرد، یعنی در تحت تسـلط و اختیار آنان قرار داد، آنگاه دوباره از دسـتشان گرفت، یعنی هلاکشان کرد، و بعـد از هلاکتشان دیگر مالکی برای آن مساکن نمانـد به جز خـدا، پس اگر خدای تعالی خود را وارث ایشان خوانـد، به این عنایت است که بعد از رفتن آنان کسی باقی نماند، و تنها او باقی ماند و او مالک املاک آنان شد، گویا آن ملک اعتباری که داشـتند به خدا منتقل شد، در حالی که در حقیقت انتقالی در کار نبود، بلکه بعد از هلاکت آنان و زوال ملک اعتباری آنان ملک حقیقی خدا (که تاکنون به خاطر آن ملک اعتباری مخفی مانده بود) ظاهر شد.

این آیه جواب دوم خـدای تعالی است از عـذری که آوردنـد که: "اگر با تو به هدایت ایمان بیاوریم عرب ما را از سـرزمینمان می‌ربایند"و حاصل این جواب این است که: صـرف اینکه شـما ایمان نیاورید، و در نتیجه عرب شـما را نربایند، باعث نمی‌شود که شـما در این سـرزمین باقی بمانیـد و زمینتان حفظ شود و هر جور دلتان خواست متنعم شویـد، برای اینکه چه بسا قریه‌ها که در نهـایت درجه تنعم بودنـد، و در نتیجه باد غرور و طغیان سـرگرمشان کرده بود، که ما همه آنان را هلاک کردیم، و شـهر و دهشان خالی از سکنه ماند، و کسی جز خدا آن را ارث نبرد.

"و ما کان ربک مهلک القری حتی یبعث فی امها رسولا"

کلمه"ام القری"به معنـای مرکز دهـات، و آن شهرسـتانی است که همه دهات بـدانجا مراجعه می‌کننـد، و در آیه شـریفه سـنت الهی در عـذاب قرا، و انقراض اهـل آنهـا بیان شـده، و آن این است که: عـذاب استیصال و انقراض هیـچ وقت از خـدای تعالی صادر نشده مگر بعد از آنکه حجت را بر آنان تمام کرده باشد، یعنی رسولی به سویشان فرستاده باشد، تا آیات خدا را بر آنان بخواند، و بعد از آنکه ایشان آن رسول را تکذیب کرده، و به آیات خدا کفر ورزیده باشند.

و در اینکه بعـد از آیه قبلی این آیه را ذکر کرد، که سـنت الهی را در هلاک ساختن قری بیان می‌کنـد، خود تهدیدی است به اهـل مکـه کـه مشـرک بودنـد، و اشـاره است به اینکه اگر آنـان نیز بر کفر خـود پافشـاری کننـد، در معرض نزول عـذاب قرار خواهنـد گرفـت، برای اینکـه خـدای تعـالی برای ام القری که همـان مکه است رسـولی فرسـتاد، تـا آیـات وی را بر مردم آنجا بخواند، ولی آن مردم هنوز ظالمند و رسول خود را تکذیب می‌کنند.

بـا این بیـان روشن می‌شود که آن نکته‌ای که بـاعث شـد در آیه شـریفه از متکلم مع الغیر (مـا) به سوی غیبت التفات شود، چه بوده؟ آری در آیـات قبـل و همچنین بعـد از جمله مورد بحث خـدای تعالی متکلم مع الغیر (ما) اعتبار شـده و فرموده: "نمکن، لـدنا، اهلکنـا، و کنـا نحن الوارثین"، ولی در جمله مورد بحث خـدای تعـالی غایب اعتبار شـده، فرموده: "و ما کان ربک ... و پروردگار تو، چنین و چنان نیست"نکته این التفات این است که: در اشاره به اینکه اگر پیامبر را تکـذیب کننـد، شـرایط عذاب کردن در ما بین آنان فراهم است، هم تقویت نفس پیامبر خـداست و هم تاکیـدی برای حجت او، لـذا می‌بینیم بعـد از آنکه در این عبارت غرض مزبور ایفا شده، دوباره به سیاق قبل برمی گردد، و می‌فرماید: "و ما کنا مهلکی القری".

"و ما اوتیتم من شیء فمتاع الحیوة الدنیا ... "

کلمه"ایتاء"به معنای"اعطاء"است و کلمه"من شـیء"بیان کلمه"ما"است، که به منظور عمومیت دادن به"ما"آمـده، و معنایش چنین می‌شود"تمـامی آنچه که از متـاع حیات دنیا داده شـده‌ایـد "، کلمه"متاع"به معنای هر چیزی است که از آن بهره‌برداری شود، و کلمه"زینهٔ"به معنای هر چیزی است که به چیزی منضم شود، و آن را جمال و حسـنی ببخشـد، و کلمه"حیاهٔ الـدنیا"به معنای زنـدگی زودگذر و پایان پذیری است که از زندگی آخرت به ما نزدیک‌تر است، و در مقابل آن زندگی آخرت است، که جاودانی و ابـدی است، و مراد از"ما عنـد الله"نیز همان زنـدگی با سعادت آخرت است که در جوار خـدا است و به همین جهت خیر و باقی‌تر شمرده شده.

و معنـای آیه این است که: تمامی نعمتهای دنیوی که خـدا در اختیارتان قرار داده متاع زینتی است که زنـدگی دنیوی را زینت داده، زندگی دنیوی که از آن زندگی دیگر به شـما نزدیک‌تر و فانی و زودگذر است و آنچه از ثوابها که ذخیره خانه آخرت است، و ثمره پیروی هـدایت و ایمـان به آیات خـدا است بهتر و باقی‌تر است، پس جا دارد که آن زنـدگی را و آن ثوابها را بر زندگی دنیا و متاع و زینت آن مقدم بدارید، اگر عقل داشته باشید.

و این جواب سومی است از اینکه گفتنـد: "ان نتبع الهدی معک نتخطف من ارضـنا"، و حاصل آن این است: اگر پذیرفتیم که اگر پیروی هـدایت کنیـد عرب شـما را از سـرزمینتان بربایـند، و لیکن آنچه شـما در این فرض از دست می‌دهیـد متاع زنـدگی دنیای فانی است، پس چرا باید آن را بر سعادت آخرت و بر ثواب در نزد خدا که در عوض پیروی هدایت است، ترجیح دهید با اینکه آنچه نزد خدا است بهتر و پایدارتر است؟

"ا فمن وعدناه وعدا حسنا فهو لاقیه، کمن متعناه متاع الحیوهٔ الدنیا ثم هو یوم القیمهٔ من المحضرین ... "

این آیه تا آخر هفت آیه بعد توضـیح مضمون آیه قبل است، و همان معنا را یعنی ترجیح پیروی هدی بر ترک آن، و بر پیروی هوای نفس در بهره‌گیری از متاع حیات دنیا را با بیانی دیگر روشن می‌کند، و در این بیان حال پیروان هدایت را با حال پیروان هوی مقایسه می‌نمایـد، که دسـته اول به وعـده‌های نیکی، که خـدا به آنان داده، می‌رسـند، و دسته دوم در روز قیامت احضار می‌شونـد و خدایان دروغی آنان از آنان بیزاری جسـته، و دعایشان را مستجاب نمی‌کنند، و از اینکه دعوت رسولان را اجابت نکردند، بازخواست می‌شوند.

پس اینکه فرمود: "ا فمن وعـدناه وعـدا حسـنا فهو لاقیه"، اسـتفهامی است انکاری، و وعـده حسن عبارت است از وعده خدای تعالی به مغفرت و بهشت، همچنان که خودش فرموده:

"وعـد الله الـذین آمنوا و عملوا الصالحات لهم مغفرهٔ و اجر عظیم" (۴) و خداونـد وعده خود را تکذیب نمی‌کند، همچنان که باز خودش فرموده: "الا ان وعد الله حق " (۵).

و اینکه فرمود: "کمن متعنـاه متـاع الحیوهٔ الـدنیا"یعنی آن کسـی که ما از متاع زنـدگی دنیا برخوردارش کرده‌ایم از آن وعـده

حسن محروم است، برای اینکه به تمتع از متاع دنیا قناعت کرد، دلیل بر این تقیید این است که در آیه شریفه، بین وعده حسن و بین تمتیع و برخوردار کردن از متاع دنیا مقابله انداخته.
"ثم هو یوم القیمهٔ من المحضرین" یعنی او در روز قیامت از احضار شدگان برای عذاب و یا برای سؤال و مؤاخذه است، و کلمه"ثم سپس"، در اینجا ترتیب کلامی را می‌رساند، نه ترتیب وقوع در خارج را، و اگر مطلب را با جمله اسمیه آورد، نه فعلیه، (و نفرمود ما او را احضار می کنیم، و یا احضار می‌شود)، برای این است که تحقق را برساند، و بفهماند که چنین روزی به طور مسلم خواهد رسید، همچنان که در جمله مقابلش نیز اسمیه آورد، و فرمود: "فهو لاقیه".
"و یوم ینادیهم فیقول این شرکاءی الذین کنتم تزعمون"
منظور از"شرکاء"همان معبودهایی است که مشرکین در دنیا آنها را می‌پرستیدند، و اگر آن معبودها را"شرکاء"خواند، به خاطر این است که مشرکین بعضی از شؤون خدای تعالی را از قبل خود به آنها داده بودند، و به آنها نسبت می‌دادند، از قبیل پرستش و تدبیر و تعبیر به "نداء"در این آیه شریفه اشاره است به دوری آنان از خدا و بی یاوری ایشان در روز قیامت.
"قال الذین حق علیهم القول ربنا هؤلاء الذین اغوینا اغویناهم کما غوینا"
الهه‌ای که مشرکین آنها را شرکای خدای سبحان می‌پنداشتند دو صنف بودند، یک صنف بندگان گرامی خدا بودند، از قبیل ملائکه مقرب، و عیسی بن مریم (ع) و صنف دیگر یاغیان جن، و گردنکشان انس، که ادعای الوهیت کردند، مانند فرعون و نمرود و غیر آن دو، و خدای سبحان هر کسی هم که در باطل اطاعت شود، ملحق به آنان کرده مانند ابلیس، و شیطانهایی که قرین انسانها می‌شوند، و پیشوایان ضلالت، همچنان که در باره ابلیس و شیطانها فرموده: "ا لم اعهد الیکم یا بنی آدم ان لا تعبدوا الشیطان انه لکم عدو مبین"
تا آنجا که می‌فرماید: "و لقد اضل منکم جبلا کثیرا" (۶) و نیز در باره اطاعت هوی فرموده:
"ا فرایت من اتخذ الهه هویه" (۷) و نیز در باره پیشوایان ضلالت فرموده: "اتخذوا احبارهم و رهبانهم اربابا من دون الله " (۸).
و آنهایی که مورد نظر آیه مورد بحث هستند از صنف دوم می‌باشند، چون صنف اول که ملائکه و عیسی بن مریم (ع) هستند، کسی را اغواء نکرده‌اند، و آیه مورد بحث سخن از"اغواء"به میان آورده و فرموده که: پیشوایان شرک گفتند که ما آنان را اغواء کردیم و از عبادت آنان بیزاریم.پس مراد از"الذین حق علیهم القول"، که از مشرکین بیزاری میجویند، پیشوایان شرکند، هر چند که مشرکین هم مصداق"الذین حق علیهم القول"
هستند، و عذابشان حتمی است، به شهادت آیه"حق القول منی لاملئن جهنم من الجنهٔ و الناس اجمعین" (۹) که همه کفار را مصداق"الذین حق علیهم القول"می‌داند، و لیکن مراد در آیه مورد بحث پیشوایانی است که شرک و ضلالت به ایشان منتهی می‌شود.
در اینجا سؤالی پیش می‌آید، و آن این است که: حق سخن این بود که اول خداوند از مشرکین بپرسد که چرا شرک ورزیدید، و چه کسی شما را بر آن واداشت؟ و سپس از زبان آنان جواب بدهد که فلان و فلان ما را مشرک کردند، آنگاه آیه مورد بحث را از زبان پیشوایان شرک در دفاع از خود بیاورد، ولی این طور نکرده، از همان آغاز دفاع پیشوایان کفر را ذکر فرموده، چرا؟
در پاسخ می گوییم: شاید نکته آن این باشد که خواسته است اشاره کند به اینکه مشرکین در این موقف پیشوایان شرک و خدایان دروغین را نمی‌یابند، تا به آنان اشاره کنند، که اینان ما را چنین کردند، همچنان که آیه شریفه"و یوم ینادیهم این شرکاءی قالوا آذناك ما منا من شهید و ضل عنهم ما کانوا یدعون من قبل" (۱۰) نیز به این معنا اشاره می کند.

"ربنا هؤلاء الذین اغوینا" یعنی پروردگار اینان اشاره به مشرکین می‌کنند همان کسانند که ما گمراهشان کردیم.و این جمله توطئه و زمینه‌چینی برای جمله بعدی است.

"اغویناهم کما غوینا" گمراهشان کردیم، همان طور که خود گمراه شدیم، یعنی درست است که گمراهی آنان به اغوای ما بود، چون که ما خود گمراه بودیم، و لیکن آن طور نبود که ما مجبورشان کنیم به گمراهی، بلکه عین گمراه کردن خودمان بود، همچنان که خود ما به اختیار خود گمراه شدیم، ایشان نیز به اختیار خود گمراه شدند، و به هیچ وجه پای اجبار و زور در بین نبود.

دلیل بر اینکه معنای آیه این است، حکایتی است که خدای تعالی از زبان ابلیس نقل کرده، که در آن روز یعنی روز قیامت می‌گوید: "و ما کان لی علیکم من سلطان الا ان دعوتکم فاستجبتم لی، فلا تلومونی و لوموا انفسکم" (۱۱).

و نیز سؤال و جواب ستمگران و اقران آنان را حکایت کرده و فرموده: "و اقبل بعضهم علی بعض یتساءلون قالوا انکم کنتم تاتوننا عن الیمین قالوا بل لم تکونوا مؤمنین و ما کان لنا علیکم من سلطان بل کنتم قوما طاغین فحق علینا قول ربنا انا لذائقون فاغویناکم انا کنا غاوین" (۱۲).یعنی از ما که گمراه بودیم به شما غیر از گمراهی چیزی نرسید.

از این بیان روشن می‌شود اینکه گفتند: "اغویناهم کما غوینا"، معنای دیگری هم دارد، و آن این است که: مشرکین از ما نظیر همان وصفی را کسب کردند که در خود ما بود، چیزی که هست اگر ما از آنان بیزاری می‌جوییم برای این است که: ما ایشان را مجبور به گمراهی نکردیم، و اگر ما را خدای خود گرفتند، و ما را پرستیدند به زور و اجبار نبود.

"تبرأنا الیک" این جمله بیزاری بی قید و شرط پیشوایان است، می‌گویند ما اصلا و به تمام معنا از مشرکین بیزاریم، چون ما نمی‌توانستیم ایشان را مجبور نموده و اختیار از ایشان سلب کنیم.

"ما کانوا ایانا یعبدون" یعنی با اجبار ما، ما را نپرستیدند، و یا معنایش این است که: ما را نپرستیدند، چون که ما از اعمال آنان تبری داریم، و کسی که از عملی تبری دارد، آن عمل را به وی نسبت نمی‌دهند، آیات دیگری هم که می‌فرماید روز قیامت اثری از خدایان خود نمی‌یابند، برگشتش به همین معنا است، که خدایان نامبرده، خود را از پرستش آنان بیزار و بری می‌دانند، مانند آیه"و ضل عنهم ما کانوا یفترون" (۱۳) و آیه"و ضل عنهم ما کانوا یدعون من قبل" (۱۴) و"یوم نحشرهم جمیعا ثم نقول للذین اشرکوا مکانکم انتم و شرکاؤکم فزیلنا بینهم و قال شرکاؤهم ما کنتم ایانا تعبدون" (۱۵) و آیاتی دیگر دقت فرمایید .

بعضی (۱۶) از مفسرین گفته‌اند: "معنای آیه این است که: خدایان دروغی که در دنیا پرستش می‌شدند در قیامت به خدای تعالی می‌گویند: ما از اعمال مشرکین به درگاهت بیزاری می‌جوییم، چون که آنان ما را نمی‌پرستیدند، بلکه هواهای خود را، و یا شیاطین را می‌پرستیدند، و لیکن این تفسیر از سخافت و زشتی خالی نیست (برای اینکه قبل از جمله مورد بحث اقرار کردند که ما آنان را گمراه کردیم).

و چون هر یک از دو جمله"تبرأنا الیک"و"ما کانوا ایانا تعبدون"معنای جمله "اغویناهم کما غوینا"را می‌دهد لذا واو عاطفه بر سر آنها نیامد.

"و قیل ادعوا شرکاءکم فدعوهم فلم یستجیبوا لهم و راوا العذاب لو انهم کانوا یهتدون"

مراد از کلمه"شرکائهم شرکای ایشان"آلهه‌ای است که به خیال آنان شرکای خدا بودند، و لذا"شرکاء"را به خود آنان اضافه کرد، و نسبت داد (شرکاءشان)، و از اینکه فرمود: "به ایشان گفته می‌شود بخوانید شرکای خود را"، منظور از خواندن آنها این است که:

بیاینـد و پرستندگان خود را یاری نموده و عذاب را از ایشان دفع کنند، و به همین جهت جمله "و رأوا العذاب و دیدند عذاب را"، را بعد از جمله"فلم یستجیبوا لهم پس خدایان، دعای پرستندگان را اجابت نکردند"آورد.

"لو انهم کانوا یهتدون" بعضی از مفسرین گفته‌اند: جواب"لو"در اینجا حذف شده، یعنی نفرمود که: اگر در پی هدایت بودند چـه می‌شـد زیرا خـود کلاـم بر آن دلاـلت دارد، و تقـدیر کلاـم ایـن است که: آنـان اگر راه به جـایی می‌بردنـد، و هـدایت را می‌پذیرفتنـد، هر آینه عـذاب را می‌دیدنـد، یعنی در دنیا به عذاب قیامت و حقانیت آن معتقد می‌شدند، ممکن هم هست کلمه "لو"در اینجا به معنای آرزو باشد، و معنای آیه این باشد که: ای کاش راه به جایی می‌بردند، و هدایت را می‌پذیرفتند.

"و یوم ینادیهم فیقول ما ذا اجبتم المرسلین"

ایـن آیـه عطـف است بر چنـد آیه سـابق، که می‌فرمـود: "و یـوم ینـادیهم ... "، چیزی که هست در آیه سـابق نخست پرسـش شده‌اند از شـرکایی که برای خدا قائل شده بودند، و به ایشان دسـتور داده شده که آنها را به یاری خود بطلبید، و در آیه مورد بحث پرسش شده‌اند از اینکه چه پاسخی به دعوت رسولان، که از ناحیه خدا به سویشان آمدند، دادند.

و معنـای آیه این است که: در پاسـخ آن کسـی که خـدای تعـالی به سوی شـما فرسـتاد، و شـما را به سوی ایمان و عمل صالح دعوت کرد چه گفتید؟

"فعمیت علیهم الانباء یومئذ فهم لا یتساءلون"

کلمه"عمیت"ماضـی"از"عمی"است که به معنـای کـوری است، و در اینجـا معنـای کوری مقصود نیست، بلکه اسـتعاره از این است که انسـان در موقعیتی قرار گرفته که به خبری راه نمی‌یابـد و مقتضـای ظاهر این بود که عمی و بی خبری را به خود آنان نسبت دهد، ولی می‌بینیم که به عکس تعبیر کرده، و فرموده: "فعمیت علیهم الانباء خبرها بر آنان کور شد"

و این به خاطر آن است که بفهمانـد کفار در آن روز از همه طرف ماخوذ می‌شوند، و راه نجات از همه طرف به رویشان بسـته می‌شود، و دسـتشان از تمـامی اسـباب بریـده و کوتـاه می‌گردد، همچنـان که در سوره بقره، آیه ۱۶۶ فرمـوده: "و تقطعت بهم الاسـباب"، توضیح اینکه: وقتی تمامی اسباب برای آنان از تاثیر ساقط شد، دیگر در آن روز اخبار راهی به سوی آنان ندارد، و ایشان هم راهی به خارج از وجود خود ندارنـد، تا چیزی را دست‌آویز نموده، به آن اعتـذار بجویند، و به این وسـیله خود را از عذاب نجات دهند.

"فهم لاـ یتسـاءلون" این جمله تفریع است بر"کور بودن اخبـار"، از قبیـل تفریع بعض افراد عـام بر عام است (مثل اینکه بعـد از گفتن این جمله که دانشـمندان محترمند، بگویی پس بوعلی‌سینا هم محترم است)، در اینجا نیز بعد از گفتن اینکه کفار به طور کلی از چهار دیواری وجود خود راهی به خارج از خود ندارند، فرمود پس بین خودشان نیز سؤال و جوابی رد و بدل نمی‌شود، تا از راه گفتگو و مشورت بهانه و عـذری پیدا کنند، و آن را عذر نافرمانی خود، یعنی تکذیب رسولان، و رد دعوت ایشان قرار دهند.

صدر و ذیل آیه مورد بحث به وجوه بسیاری دیگر تفسیر شده، که چون در ایراد آنها فایده‌ای ندیدیم، مسکوت گذاشتنش را بهتر دیدیم.

"فاما من تاب و آمن و عمل صالحا فعسی ان یکون من المفلحین"

حرف"فاء"بر سـر این آیه این معنا را افاده می‌کنـد که تاکنون آنچه گفتیم در باره کسـی بود که کفر بورزد، و به سوی خدای سبحـان رجوع هم نکنـد، پس بنابر این کسـی که رجوع کنـد و ایمان بیاورد، و عمل صالـح انجام دهـد، امیـد آن هست که از رستگاران باشد، و کلمه: "عسی" به طوری که (۱۷) گفته شده در اینجا به معنای لغوی کلمه (امید) نیست، بلکه معنای تحقق

و حتمیت را می‌رساند، و خدای تعالی خواسته است، طبق رسم و عادت بزرگان بشر سخن بگوید، چون عادت مردان بزرگ این است که کاری را که می‌خواهند انجام دهند می گویند، امید است انجام دهم، ممکن هم هست همان معنای لغوی یعنی امیدواری منظور باشد، و خدای تعالی از طرف خود توبه‌کاران اظهار امید کرده باشد، که در این صورت معنای جمله این می‌شود که: آنهایی که توبه کرده و ایمان آورده، و عمل صالح کردند، در انتظار رستگاری باشند.

"و ربک یخلق ما یشاء و یختار ما کان لهم الخیرة، سبحان الله و تعالی عما یشرکون"

کلمه"خیرة"به معنای تخیر (انتخاب) است، همچنان که کلمه"طیرة"به معنای تطیر است.

این آیه چهارمین پاسخ از عذر مشرکین است، که گفتند: "اگر با تو هدایت را پیروی کنیم عرب ما را از سرزمینمان می‌ربایند"، و متضمن حجتی قاطع است.

توضیح آن، همانا خلقت یعنی صنع و ایجاد همه چیز به خدای تعالی منتهی می‌شود، همچنان که خودش فرموده"الله خالق کل شیء" (۱۸) در نتیجه در عالم هستی هیچ مؤثر حقیقی غیر از خدای تعالی وجود ندارد، پس هیچ چیزی که خدای را مجبور به کاری از کارها کند، وجود ندارد، زیرا چنین چیزی که فرض کردیم مؤثر است یا مخلوق خدا است، که هستی‌اش به او منتهی می‌شود در این صورت وجود آن و همه آثارش مخلوق او است، و معنا ندارد که چیزی و یا اثر آن در خودش اثر کند، و یا مخلوق او نیست، و هستی‌اش به او منتهی نمی‌شود، و با اجبار و قهر در خدا تاثیر می‌کند یعنی او را به اجبار وادار به کار می‌سازد، که این فرض باطل است، چون مؤثری در عالم غیر از خدا نیست و چیزی هم نیست که وجودش منتهی به خدا نشود. پس نه چیزی هست که در خدای تعالی اثر کند و اثر خدا از او باشد و نه چیزی هست که از اثر خدا جلوگیری کند همچنان که فرموده: "و الله یحکم لا معقب لحکمه" (۱۹) و نیز فرموده: "و الله غالب علی امره" (۲۰).

و وقتی نه قاهری بود که او را بر عملی مجبور کند، و نه مانعی که او را از عملی باز بدارد، در نتیجه او مختار حقیقی است، این از نظر تکوین و خلقت از نظر تشریع هم همین طور است، زیرا تشریع تابع تکوین است، چون حقیقت تشریع این است که: خدای تعالی جنس بشر را طوری خلق کرده، و بر فطرتی ایجاد فرموده، که خلقت و فطرتش صحیح، و مثمر ثمر نمی‌شود، مگر وقتی که یک عده کارهایی را که در شرع واجبات و یا به حکم واجبات هستند، انجام دهد، و یک عده کارهایی که محرمات و یا به حکم محرمات هستند ترک کند، پس هر کاری که در به کمال و به سعادت رسیدن انسانها مؤثر است، خدای تعالی به آنها امر کرده، با امر وجوبی و یا ارشادی، و از آنچه که در این راه مضر و منافی بوده نهی کرده، با نهی تکلیفی و یا ارشادی.

پس خدای تعالی که مختار به تمام معنا است، می‌تواند در مرحله تشریع احکام و قوانین، هر حکم و قانونی را که خواست تشریع کند، همچنان که در مرحله تکوین می‌تواند هر قسم که اختیار کرد خلق و تدبیر نماید، و این است معنای جمله"و ربک یخلق ما یشاء و یختار"که به طور مطلق خدا را مختار معرفی می‌کند.

و ظاهرا جمله"یخلق ما یشاء"اشاره است به اختیار تکوینی خدا، و می‌فهماند که اختیار او مطلق است به این معنی که قدرت او قاصر از خلقت هیچ چیز نیست، و هیچ چیزی او را از آنچه می‌خواهد مانع نمی‌شود، و به عبارت دیگر: هیچ چیزی از مشیت او سرباز نمی‌زند، نه به خودی خود و نه به خاطر مانعی، و این همان اختیار به معنای حقیقی آن است.

و جمله"و یختار"اشاره است به اختیار تشریعی، و اعتباری، که عطف آن به جمله"یخلق ما یشاء "از باب عطف مسبب است بر سبب، برای اینکه تشریع و اعتبار، فرع تکوین و حقیقت است.

ممکن هم هست که جمله"یخلق ما یشاء"را بر اختیار تکوینی، و جمله"و یختار"

را بر اعم از حقیقت و اعتبار حمل کنیم، و لیکن وجه سابق موجه‌تر است، به دلیل اینکه آنچه در جمله بعدی"ما کان لهم

الخیرة"نفی شده، اختیار تشریعی و اعتباری است، و اختیاری که در جمله"یختار"برای خدا اثبات شده، مقابل آن است، پس قهرا مراد تنها همان اختیار تشریعی و اعتباری است.

از سوی دیگر هیچ شکی نیست در اینکه آدمی نسبت به کارهایی که از روی علم و اراده انجام می‌دهد اختیار تکوینی دارد، البته نه اینکه اختیارش مطلق باشد، چون اختیار او یکی از اجزاء سلسله علل است، اسباب و علل خارجی نیز در محقق شدن افعال اختیاری او دخیلند، مثلا ـ اگر انسان یک لقمه غذا را بخورد که یکی از کارهای اختیاری اوست، هم اختیار او در آن دخیل است، و هم وجود طعام در خارج، و هم اینکه طعام مفروض طوری باشد که قابل خوردن باشد و با طبع آدمی نیز سازگار باشد، و هم اینکه این طعام در دسترس و نزدیک او باشد، و نیز دست او هم به فرمانش باشد، و بتواند لقمه را بگیرد، و دهان او هم باز باشد، و بتواند آن را بجود، و دستگاه بلعیدن او هم سالم باشد و بتواند لقمه را فرو ببرد، و صدها اسباب دیگری که همه در این عمل اختیاری، یعنی خوردن آدمی دخیلند، فراهم باشند.پس صادر شدن فعل اختیاری از انسان موقوف بر موافقت اسبابی است که خارج از اختیار آدمی است، و در عین حال دخیل در فعل اختیاری اوست، و خدای سبحان در رأس همه این اسباب است، و همه آنها حتی اختیار آدمی به ذات پاک او منتهی می‌شود، چون اوست که آدمی را موجودی مختار خلق کرده، هم او را خلق فرموده و هم اختیارش را.

از سوی دیگر انسان خود را بطبع مختار می‌داند به اختیار تشریعی به اینکه کاری را انجام دهد و یا ترک کند، یعنی در مقابل آن اختیار تکوینی قانونا هم خود را مختار می‌داند، (لذا اگر کار نیکی کرد سزاوار مدحش می‌دانند، و می گویند مختار بوده، و اگر کار نیکی را ترک کرد سزاوار ملامتش می‌دانند، و معذورش نمی‌دارند به اینکه مجبور بوده) و کسی از هم نوعش نمی‌تواند او را مجبور به کاری، و یا ممنوع از کاری بکند، چون بنی نوع او نیز مانند او انسانند، و از معنای بشریت چیزی زاید بر او ندارند، تا مالک و اختیاردار او بوده باشند، و این همان است که می گویند: انسان بالطبع حر و آزاد است.

پس انسان فی نفسه حر و بالطبع مختار است، مگر آنکه خودش به اختیار خود چیزی از خود را به دیگری تملیک کند، و به این تملیک حریت خود را از دست بدهد، همچنان که یک انسان اجتماعی نسبت به موارد سنت‌ها و قوانین جاری در اجتماعش حریت و آزادی ندارد، چون که داخل در اجتماع است، و آنچه از سنن و قوانین، چه دینی و چه اجتماعی، در اجتماع جریان دارد، امضاء کرده است.

و نیز دو صف لشکر که با یکدیگر جنگ می کنند، از همان اول هر یک دیگری را، نسبت به آنچه که یکی از دیگری به دست آورد، مالک دانسته، و اختیار خود را از آن سلب کرده، و به همین جهت است که طرف غالب می‌تواند با اسیرانی که از طرف مغلوب گرفته هر چه بخواهد بکند.

و نیز اجیری که عمل خود را در مقابل اجرتی می‌فروشد، یعنی خود را اجیر غیر می کند، دیگر در آن عمل خود حریت و آزادی ندارد، چون مملوک بودن عمل با حریت منافات دارد.

پس یک انسان نسبت به سایر انسانها، وقتی حر و آزاد در عمل خویش است، و نسبت به عملی آزادی و حریت دارد که به دست خود و به اختیار خود سلب حریت از خود نکرده باشد، و عمل خود را تملیک به غیر ننموده باشد.

ولی خدای سبحان از آنجایی که مالک ذات انسانها و نیز افعال صادره از ایشان است، و ملکیتش هم مطلق، و به تمام معناست، هم به ملک تکوینی مالک او و افعال اوست، و هم به ملک تشریعی و اعتباری، لذا انسان نسبت به آنچه که خدای تعالی به امر تشریعی و یا نهی تشریعی و نیز به آنچه که به مشیت تکوینی از او بخواهد، هیچ گونه حریت و اختیاری ندارد.

این است آن حقیقتی که جمله"ما کان لهم الخیرة"در صدد بیان آن است، و معنایش این است که: اگر خدای تعالی از انسانها

عمل و ترک عملی را بخواهد، دیگر انسانها در مورد خواست او اختیاری ندارند، تا بتوانند آن چه خواستند برای خودشان اختیار کنند اگر چه مخالف آن چیزی باشد که خدا خواسته است.

و این آیه قریب المعنا با آیه زیر است که می‌فرماید: "و ما کان لمؤمن و لا مؤمنة اذا قضی الله و رسوله امرا ان یکون لهم الخیرة من امرهم" (۲۱).

این بود نظریه ما در تفسیر آیه مورد بحث، البته سایر مفسرین حرفهای مختلف دیگر زده‌اند، که چون فایده‌ای در نقلش نبود، از آن صرف نظر نموده، کسانی که بخواهند از آن سخنان اطلاع یابند باید به تفاسیر بزرگ و مطول مراجعه کنند.

"سبحان الله و تعالی عما یشرکون" یعنی خدا منزه است از شرک ایشان، به اینکه به جای خدا بتهایی برای پرستش برگزیدند.

البته در این میان معنای دیگری دقیق‌تر هست، و آن این است که خدای تعالی منزه است از اینکه مردم خود را نسبت به آنچه خدا اختیار می‌کند مختار بدانند، و بپندارند که می‌توانند آنچه او اختیار کرده رد کنند، و یا قبول نمایند، خدا از چنین پنداری منزه است، برای اینکه این پندار جز به دعوی استقلال در وجود، و بی نیازی از خدای تعالی تصور ندارد، و استقلال و استغناء هم تمام نمی‌شود، مگر به اینکه خود را در صفت الوهیت شریک خدا بدانند.

و در جمله "و ربک یخلق"، التفاتی از تکلم با غیر به سوی غیبت به کار رفته، (یعنی در آیه قبل روی سخن با غیر رسول خدا (ص) بود، و در این آیه صفت رب را به آنجناب اضافه نمود، و فرمود پروردگار تو)، و این بدان جهت بوده که خواسته آنجناب را تقویت و تایید کند، و دلگرمی دهد، چون معنای آیه این است که: آن دینی که خدا وی را به ابلاغ آن گسیل داشته، حکمی است ثابت و حتمی، که به هیچ وجه قابل برگشت نیست، پس دیگر مردم در آن اختیاری ندارند، موافقت و مخالفت آنها هیچ اثری در آن ندارد، علاوه بر این مردم از آنجایی که ربوبیت خدا را قبول ندارند، این دین را نمی‌پذیرند.

و در جمله "سبحان الله" با اینکه جا داشت بفرماید "سبحانه"، چون قبلا نام خدای تعالی ذکر شده ولی به جای ضمیر اسم ظاهر آورده، نکته این تغییر اسلوب این است که: بفهماند امر راجع به ذات متعالی خدا است، که مبدأ تنزه و تعالی او است از هر چیزی که لایق ساحت قدسش نباشد اینکه او به هر صفت کمال متصف است و از هر نقصی مبراست، برای این است که او "الله خدای عز اسمه" می‌باشد.

"و ربک یعلم ما تکن صدورهم و ما یعلنون"

کلمه "تکن" مشدد "تکنن" است، که مضارع از باب افعال از "اکنان" است، و اکنان به معنای اخفاء و پنهان داشتن است.و کلمه "تعلنون" جمع مضارع از اعلان است، که به معنای اظهار می‌باشد، در این آیه شریفه اخفاء را به سینه‌های مردم نسبت داده، و اعلان را به خود آنان، و فرموده: "و پروردگار تو آنچه را که سینه‌های آنان پنهان می‌دارد، و آنچه را که ایشان اظهار می‌دارند می‌داند" و این بدان جهت است که مخزن اسرار مردم سینه‌های ایشان است.

و اگر این آیه را دنبال آیه قبلی قرار داد، برای اشاره به این است که: خدای تعالی چون که عالم به گناهان ظاهری و شرک باطنی آنان است لذا به حکمت خود برای آنان اعمالی را اختیار کرده تا به وسیله آن، ایشان را پاک کند.

"و هو الله لا اله الا هو له الحمد فی الاولی و الآخرة و له الحکم و الیه ترجعون"

از ظاهر سیاق برمی‌آید که ضمیر در ابتدای آیه شریفه به کلمه "ربک" در آیه قبلی بر می‌گردد، (و معنایش این است که: آن پروردگار تو که گفتیم الله است)، و ظاهرا لام در کلمه "الله" برای اشاره به معنای وصف است (معبودیت) و جمله "لا اله الا هو" تاکید همان انحصاری است که در جمله "هو الله" افاده شده، گویا فرموده است: "و هو الاله المتصف وحده بالالوهیة لا اله الا هو تنها او اله است که تنها او متصف است به الوهیت هیچ معبودی جز او نیست".

و بنابر این آیه شریفه به منزله متمم است برای بیانی که آیه قبل در صدد آن بود، گویا فرموده خدای سبحان مختار است، و تنها او می‌تواند این معنا را اختیار کند، که بندگان تنها او را بپرستند و به ظاهر و باطنشان آگاه است، پس او سزاوار است که بر بندگان حکم کند که تنها او را عبادت کنند، و یگانه معبود مستحق عبادت است، پس بر بندگان هم واجب است حکم او را گردن نهاده و تنها او را بپرستند.

آنگاه آنچه در ذیل آیه است، که مشتمل بر سه دلیل است: ۱ له الحمد ۲ له الحکم ۳ الیه ترجعون، وجوهی است که انحصار خدا را در استحقاق پرستش توجیه می‌کند.

اما اینکه فرمود: "له الحمد فی الاولی و الآخرة"، آن انحصار را به این بیان توجیه می‌کند که هر کمالی که در دنیا و آخرت وجود دارد نعمتی است که از ناحیه خدای تعالی نازل شده، و در ازای هر یک از آنها مستحق ثنای جمیل است، و جمال هر یک از این نعمت‌های موهوبه از کمال ذاتی و از صفات ذاتی او ترشح شده، که در ازایش مستحق ثناء است، و غیر از خدای تعالی هیچ موجود و هیچ کس مستقل در ثنای بر خدا نیست، و هر کس هم که خدا را ثنا گوید، ثنایش هم منتهی به اوست و عبادت هم ثنای زبانی و یا عملی است، پس تنها اوست که مستحق پرستش است.

و اما اینکه فرمود: "و له الحکم"علتش این است که: خدای سبحان مالک علی الاطلاق همه عالم است، و غیر از او کسی چیزی را مالک نیست، مگر آنچه را که او تملیکش فرموده باشد، و همان را هم که خدا به کسی تملیک کرده، باز خود او مالک است، از سوی دیگر خدای سبحان، هم در مرحله تشریع و اعتبار مالک است، و هم در مرحله تکوین و حقیقت، و از آثار ملک او یکی این است که: حکم می‌کند بر بندگان و مملوکین خود که کسی غیر از او را نپرستند.

و اما اینکه فرمود: "و الیه ترجعون"، جهتش این است که: رجوع به سوی او به خاطر حساب و جزاء است، و چون تنها او مرجع است، سپس محاسب و جزاء دهنده نیز همو است و کسی غیر از او محاسب و جزاء دهنده نیست، پس تنها اوست که باید پرستش شود، و پرستش او را باید تنها بر طبق دین او انجام داد.

"قل ا رایتم ان جعل الله علیکم اللیل سرمدا الی یوم القیمة ... "

کلمه"سرمد"بر وزن فعلل به معنای دائم است، بعضی (۲۲) هم گفته‌اند: این کلمه از ماده"سرد"اشتقاق یافته، و میم آن زیادی است، و معنای"السرد "پشت سر هم بودن است، و اگر فرمود: "به من بگویید اگر خدا شب را تا روز قیامت یک سره قرار می‌داد چه می‌کردید"، و خلاصه اگر شب را مقید به روز قیامت کرد، برای این است که: بعد از رسیدن روز قیامت دیگر شبی نخواهد بود.

"من اله غیر الله یاتیکم بضیاء" یعنی در چنین صورتی کدام یک از معبودهای شما حکم خدا را نقض می‌کرد و روز را برایتان می‌آورد، و شما را از تاریکی نجات می‌داد، تا بتوانید به دنبال معاش بروید؟ این آن معنایی است که سیاق، شاهد آن است و نظیر این معنا در جمله آینده نیز که می‌فرماید: "من اله غیر الله یاتیکم بلیل ... "می‌آید.

با این بیانی که ما برای آیه مورد بحث کردیم اشکالی که بر دو آیه مورد بحث کرده‌اند برطرف می‌شود، و آن اشکال این است که: اگر فرض کنیم که شب تا روز قیامت امتداد یابد و عمر روزگار یک سره شب شود، دیگر اصلا تصور ندارد که روزی و ضیایی بیاورند، برای اینکه آورنده روز یا خدای تعالی است و یا غیر اوست، اما غیر خدا که ناتوانی‌اش از آوردن روز واضح است، و اما خدای تعالی اگر روزی بیاورد لازمه‌اش آن است که در یک زمان شب و روز هر دو با هم جمع شوند، و این محال است، و اراده و قدرت خدای متعال به محال تعلق نمی‌گیرد، و همچنین است اگر عمر روزگار تا روز قیامت یک سره روز شود.

بعضی (۲۳) از مفسرین از این اشکال جواب داده‌اند به اینکه: "مراد از جمله "ان جعل الله علیکم "این است که: خدا اگر بخواهد، شب را دائمی کند"ولی خواننده عزیز توجه دارند که گفتیم نه قدرت خدا به محال تعلق می گیرد، و نه خواست او، پس این جواب اشکال را دفع نمی کند، جواب صحیح همان بیانی است که ما برای آیه کردیم (زیرا آیه شریفه در مقام اثبات توحید در ربوبیت خدای تعالی است می‌خواهد بفرماید: آلهه شما مشرکین هیچ سهمی از ربوبیت ندارند به دلیل اینکه اگر خدای تعالی شب را تا قیامت یک سره کند آنها نمی‌توانند این حکم خدا را نقض کنند.و همچنین اگر عمر دنیا را یک سره روز کند، پس از تدبیر عالم هیچ سهمی در دست هیچ کس نیست.

مقتضای ظاهر کلام این بود که بفرماید: "من اله غیر الله یاتیکم بنهار کیست غیر از خدا که برایتان روز بیاورد"، چون مقتضای سیاق کلام مقابله میان شب و روز بود، و لیکن اینطور نفرمود، بلکه فرمود: اگر خدا عمر دنیا را یک سره شب کند کیست غیر از خدا که برایتان نور بیاورد، و این تغییر اسلوب و ذکر نور به جای روز، از قبیل ملزم کردن خصم است به حداقل و آسانترین لوازم گفتار او، تا بطلان مدعایش به نحو اتم روشن گردد، گویا فرموده است: اگر غیر از خدای تعالی کسی امور عالم را تدبیر می کند، اگر خدا عمر دنیا را تا قیامت یک سره شب کند، باید آن مدبر بتواند روز را بیاورد، و ما نمی‌خواهیم روز بیاورد، حداقل بتواند نوری که پیش پای شما را روشن کند بیاورد، و لیکن هیچ کس چنین قدرتی ندارد، چون قدرت همه‌اش از خدای سبحان است.

ولی نظیر این وجه و این نکته در آیه بعدی، که می‌فرماید: و اگر خدا عمر دنیا را تا قیامت یک سره روز کند چه کسی برایتان شب را می‌آورد، که در آن سکونت کنید، جریان ندارد، برای اینکه در آیه بعدی اگر به جای شب، ظلمت را نیاورد برای این است که منظور از آوردن ظلمت سکونت و آرامش بشر است، و ظلمتی مایه سکونت بشر است که ممتد باشد، و اگر ممتد باشد همان شب می‌شود، و لذا در آیه مذکور نفرمود: "من اله غیر الله یاتیکم بظلمة تسکنون فیه".

و اینکه در آیه مورد بحث کلمه "ضیاء "را نکره (بدون الف و لام) آورد، خود مؤید وجهی است که ما بیان داشتیم، البته برای آیه وجوهی دیگر گفته‌اند که هیچ یک از تعسف و خیالبافی خالی نیست.

"ا فلا تسمعون" آیا گوش تفهم و تفکر ندارید تا تفکر کنید؟ و بفهمید که معبودی غیر از خدای تعالی نیست.

"قل ا رایتم ان جعل الله علیکم النهار سرمدا الی یوم القیمة من اله غیر الله یاتیکم بلیل تسکنون فیه"

معنای "تسکنون فیه "این است که: در آن از خستگی و تعبی که از کار روز به شما می‌رسد، بیاسایید.

"ا فلا تبصرون آیا نمی‌بینید" منظور از این دیدن، تفهم و تذکر است، و چون چنین بینایی و شنوایی نداشته‌اند پس ایشان کور و کرند، و در اینکه در آخر یک آیه فرموده: آیا نمی‌بینید، و در آخر آیه دیگر فرموده: آیا نمی‌شنوید، لطیفه‌ای است، و شاید اینکه در آیه دوم که راجع به یکسره شدن روز است صفت ندیدن را ذکر کرده، برای این باشد که مناسب با روشنایی است، و در آیه اول که راجع به یکسره شدن شب است نشنیدن را آورده است، که خالی از مناسبت با آن نیست.

"و من رحمته جعل لکم اللیل و النهار لتسکنوا فیه و لتبتغوا من فضله و لعلکم تشکرون"

این آیه در حکم نتیجه گیری از حجت مذکور در دو آیه قبل است، که بعد از ابطال دعوی خصم (شرک مشرکین) به صورت یک گزارش و خبر ابتدایی آورده، برای این که مطلبی است ثابت که دیگر هیچ معارضی برایش نیست.

لام در جمله "لتسکنوا فیه"، لام تعلیل است.و ضمیر در "فیه "به کلمه "لیل "بر می گردد.و معنایش این است که: خدا برای شما شب قرار داد، تا در آن استراحت کنید. "و لتبتغوا من فضله"، یعنی و روز قرار داد تا در آن رزقی را که فضل و عطیه خدا است جستجو نمایید.و بنابر این، برگشت جمله "لتسکنوا "به لیل و جمله "لتبتغوا "به نهار به طریق لف و نشر مرتب است (۲۴).

و جمله "لعلکم تشکرون" به هر دو یعنی سکونت در شب و طلب روزی در روز بر می گردد، و معنایش این است که: خدا شب را چنان، و روز را چنین کرد، باشد که شما شکر بگزارید.

جمله "و من رحمته جعل لکم" در معنای این است که فرموده باشد: "جعل لکم و ذلک رحمهٔ منه خدا روز را برای شما قرار داد، و این خود رحمتی است از او" و این اشاره است به اینکه تکوین مانند سکون و طلب رزق و تشریع که عبارت است از هدایت خلق به سوی شکر خالق، همه و همه آثار رحمت او هستند دقت فرمایید .

"و یوم ینادیهم فیقول این شرکاءی الذین کنتم تزعمون"

تفسیر این آیه گذشت، چون قبلا هم این مطلب را فرموده بود، و اگر در اینجا آن را تکرار کرد، بدان جهت است که مضمون آیه بعدی بدان احتیاج داشت.

"و نزعنا من کل امهٔ شهیدا فقلنا هاتوا برهانکم ... "

این آیه شریفه به این معنا اشاره می کند که در روز قیامت بطلان پندارشان به خوبی روشن می‌شود، و مراد از "شهید" گواه اعمال است، که در چند جا از این کتاب به آن اشاره شد و آیه شریفه ظهوری در این معنا ندارد که مراد از شهید پیغمبر مبعوث در هر امت است، چون کلمه شهید را مفرد آورده، و کلمه امت به معنای جماعتی از مردم است، و جماعت از مردم هیچ ظهوری ندارد در جماعتی که پیغمبر به سوی آنها فرستاده شده باشد، تا چه رسد به اینکه بگوییم صریح در آن است، بله چنین جماعتی که پیغمبری دارند یکی از مصادیق امت است.و معنای اینکه فرمود: "فقلنا هاتوا برهانکم" این است که: ما از آنان مطالبه برهان کردیم و از ایشان خواستیم تا بر پندار خود که می گفتند خدا شریک دارد، حجتی قاطع بیاورند.

"فعلموا ان الحق لله و ضل عنهم ما کانوا یفترون" ، یعنی پندار باطلشان، که خدا شریکی دارد، از ایشان غایب شد، و در آن هنگام به یقین دانستند که حق الوهیت، تنها برای خدا است، و خدا در الوهیت، شریکی ندارد، پس مراد از جمله "ضل عنهم" به طور استعاره این است که: غایب شد از ایشان که سایر مفسرین (۲۵) نیز جمله را بهمین معنا تفسیر کرده‌اند، و بنا بر این در کلام، تقدیم و تاخیری شده، و اصل در آن "فضل عنهم ما کانوا یفترون فعلموا ان الحق لله غایب شد از ایشان آنچه افتراء می‌بستند، و در نتیجه فهمیدند که حق با خدای تعالی بوده"، می‌باشد.

بنابر این، جمله "ان الحق لله" نظیر سخن یک قاضی است که در بین دو نفر که باهم نزاع دارند، و هر یک حق را برای خود ادعاء می کند، می گوید، "الحق لفلان حق با فلانی است"، در اینجا گویا خدای تعالی با مشرکین نزاع دارد، و هر یک از دو طرف نزاع، حق را به خود می‌دهد، مشرکین ادعا می کنند که الوهیت یعنی معبودیت، حق شرکای ایشان است، و خدای تعالی ادعاء می کند که تنها حق اوست، و از خصم خود می‌خواهد تا بر مدعای خود برهان بیاورند، و مشرکین هیچ برهانی نمی‌یابند، در چنین وضعی متوجه می‌شوند که در اشتباه بوده‌اند، و معبودیت حق خدای سبحان است، پس الوهیت حق ثابتی است که هیچ ریبی در آن نیست، و وقتی حق غیر خدا نباشد، قهرا حق خدای تعالی خواهد بود، چون گفتیم اصل آن ثابت است.

این وجه به ظاهرش وجه صحیحی است، و عیبی هم ندارد، و لیکن آنچه از آیه شریفه برمی‌آید چیزی دیگر است، زیرا از آیه برمی‌آید که یکی از خصایص روز قیامت این است که: در آن روز حق که در دنیا آمیخته با باطل و باطلها بود جدای از هر باطلی ظهور می کند، آنهم ظهوری مشهود و لمس شدنی، که دیگر هیچ گونه پرده و خفایی بر آن نباشد، در آن روز هر باطلی که در دنیا خود را به صورت حق در آورده، و شبیه حق ساخته بود، از میان برداشته می‌شود، و لازمه این ظهور این است که مساله الوهیت هم آن چنان ظاهر شود که هیچ ستر و خفایی بر آن نباشد، پس همه افتراهای شرک که به این مساله بسته

بودنـد، از میـان می‌رود، و ایـن از بین رفتن افتراهـا از آثـار شـدت ظهـور حـق است، پس در چنین روزی دیگر حـاجت به این نمی‌افتـد که از مشـرکین برهـان بخواهنـد، نه اینکه چون دلیلی نمی‌یابنـد در نـتیجه به وحـدانیت خـدای تعـالی در الوهیت علم حاصل کنند، و خلاصه، آیه شریفه نمی‌خواهد بر سبیل احتجاجات فکری احتجاج کند دقت فرمایید .

با این بیانی که ما برای آیه شـریفه ذکر کردیم پاسخ دو اشـکال که به آیه شریفه شده، داده می‌شود، اشکال اول این است که: از کلام خدای تعالی اسـتفاده می‌شود که مشـرکین هیچ حجتی بر ادعای خود ندارند، و با این حال وجه اینکه در دنیا همچنان بر باطـل می‌ماننـد تـا اینکـه در روز قیـامت برایشـان علم حاصـل می‌شـود که حـق بـا خـداست، چیست؟ و چرا این علم در دنیا برایشان حاصل نمی‌گردد، جوابش این شد که در دنیا حق و باطل بهم آمیخته است، و چه بسـیار باطلها که خود را شبیه به حق جلوه می‌دهند، ولی روز قیامت روز کشف حقایق، و جدا شدن آنها از باطل است.

اشـکال دوم اینکه: چرا در آیه شریفه به جای اینکه بفرماید: "و ضل عنهم ما کانوا یفترون فعلموا ان الحق لله"، جمله‌ها مقدم و مؤخر شـده؟ و فرموده: "فعلموا ان الحق لله و ضل عنهم ما کانوا یفترون"و این تقدیم و تاخیر غیر از سـجع و قافیه نکته روشـنی نـدارد.جواب این اشـکال هم این شد که مفاد جمله"و ضل عنهم ... "، اثری است که بر مفاد جمله"فعلموا ان الحق لله"مترتب می‌شود، ساده‌تر بگوییم بعد از آنکه حق بی پرده ظاهر گردد خود بخود افترای مشرکین از بین می‌رود.

ممکن هم هست بگوییم که: کلمه حق در جمله"فعلموا ان الحق لله"مصـدر است، که در این صورت برگشت معنـای جمله، به معنای آیه"و یعلمون ان الله هو الحق المبین" (۲۶)

می‌باشـد، یعنی اینکه در آیه مورد بحث فرمود حق برای خـداست، معنـایش همان معنای آیه نور است که می‌فرمایـد خـدا حق است، البته این در صورتی است که مراد از این کلمه، حق بالـذات باشد، و اگر مراد همه حق‌ها باشد، معنایش این می‌شود که: تمـامی حـق‌هـا به او منتهی می‌شـود، و قـائم به اوست، همچنـانکه فرمـود"الحق من ربـک (۲۷) حـق از پروردگـار تو است".و نفرمود: "الحق مع ربک حق با پروردگار تو است".

بحث روایتی

در تفسـیر قمی در ذیل آیه"و قالوا ان نتبع الهدی معک نتخطف من ارضـنا"از معصوم (ع) آورده که فرمودند: این آیه در باره قریش نـازل شـد، که رسول خـدا (ص) ایشـان را به اسـلام و هجرت دعوت کرد، قریش گفتنـد: اگر ما هـدایت را با تو پیروی کنیم از سـرزمینمان ربوده می‌شویم، خدای تعالی در پاسـخشان فرمود: "ا و لم نمکن لهم حرما آمنا یجبی الیه ثمرات کل شیء رزقا من لدنا و لکن اکثرهم لا یعلمون" (۲۸).

مؤلف: این معنا را صاحب کشف المحجه (۲۹) و مرحوم مفید در روضهٔ الواعظین (۳۰)، روایت کرده‌اند، سیوطی هم در الدر المنثور از ابن جریر، ابن ابی حاتم، و ابن مردویه، از ابن عباس روایت کرده (۳۱).

و در الدر المنثور است که نسائی و ابن منذر از ابن عباس روایت کرده‌اند که گفت:

گوینده این حرف که"ان نتبع الهدی معک نتخطف من ارضنا"حارث بن عامر بن نوفل بود (۳۲).

و در تفسیر قمی در ذیل آیه"و ربک یخلق ما یشاء و یختار ما کان لهم الخیرهٔ ... "

فرموده‌اند: این خدا است که امام را اختیار می‌کند، و مردم این حق را ندارند که امام اختیار کنند (۳۳).

مؤلف: این روایت از باب جری و تطبیق مصـداق بر کلی است، می‌فرماید: یکی از اموری که به دست خدای تعالی است، نه به

دست مردم مساله امامت است، و این بر اساس این مساله است که نصب امام معصوم واجب است از جانب خدای تعالی باشد، همانطور که بعث انبیاء واجب است از جانب او باشد، که تفصیل این مساله در سابق گذشت.
و در همان کتاب در روایت ابی الجارود، از امام باقر (ع) آمده که در ذیل آیه"و نزعنا من کل امة شهیدا"فرمود: شهید از این امت، امام این امت است.
مؤلف: این نیز از باب جری و تطبیق مصداق بر کلی است (۳۴).
إن قرون کان من قوم موسی فبغی علیهم و ءاتینه من الکنوز ما إن مفاتحه لتنوأ بالعصبة أولی القوة إذ قال له قومه لا تفرح إن الله لا یحب الفرحین (۷۶) و ابتغ فیما ءاتاک الله الدار الاخرة و لا تنس نصیبک من الدنیا و أحسن کما أحسن الله إلیک و لا تبغ الفساد فی الأرض إن الله لا یحب المفسدین (۷۷) قال إنما أوتیته علی علم عندی أ و لم یعلم أن الله قد أهلک من قبله من القرون من هو أشد منه قوة و أکثر جمعا و لا یسئل عن ذنوبهم المجرمون (۷۸) فخرج علی قومه فی زینته قال الذین یریدون الحیوة الدنیا یلیت لنا مثل ما أوتی قرون إنه لذو حظ عظیم (۷۹) و قال الذین أوتوا العلم ویلکم ثواب الله خیر لمن ءامن و عمل صلحا و لا یلقاها إلا الصبرون (۸۰) فخسفنا به و بداره الأرض فما کان له من فئة ینصرونه من دون الله و ما کان من المنتصرین (۸۱) و أصبح الذین تمنوا مکانه بالأمس یقولون ویکأن الله یبسط الرزق لمن یشاء من عباده و یقدر لو لا أن من الله علینا لخسف بنا ویکأنه لا یفلح الکفرون (۸۲) تلک الدار الاخرة نجعلها للذین لا یریدون علوا فی الأرض و لا فسادا و العقبة للمتقین (۸۳) من جاء بالحسنة فله خیر منها و من جاء بالسیئة فلا یجزی الذین عملوا السیئات إلا ما کانوا یعملون (۸۴)

ترجمه آیات

به درستی که قارون که از قوم موسی بود پس بر آنان طغیان کرد، ما به وی از گنجینه‌ها آن قدر داده بودیم که تنها کلید آنها، مردانی نیرومند را خسته می‌کرد، مردمش به او گفتند، این قدر شادی مکن که خدا خوشحالان را دوست نمی‌دارد (۷۶).
و بجو در آنچه خدا به تو داده خانه آخرتت را و بهره‌ات از دنیا را فراموش مکن و همان طور که خدا به تو احسان کرده تو نیز احسان کن و در پی فساد انگیزی در زمین نباش که خدا مفسدان را دوست نمی‌دارد (۷۷).
او در جواب می‌گفت آنچه برایم فراهم شده با علم خودم فراهم شده آیا نمی‌داند که خدا قبل از او از قرنها کسانی را هلاک کرده که از او نیرومندتر و ثروت اندوزتر بودند و مجرمان از جرمشان پرسش نمی‌شوند (چون به سیما شناخته می‌شوند) (۷۸).
قارون غرق در زینتش به سوی قومش بیرون شد آنهایی که هدفشان زندگی دنیا بود گفتند ای کاش ما نیز می‌داشتیم مثل آنچه را که قارون دارد که او بهره عظیمی دارد (۷۹).
و کسانی که دارای علم بودند به ایشان گفتند وای بر شما پاداش خدا بهتر است برای آن کس که ایمان آورد و عمل صالح کند و این سخن را فرا نگیرند مگر خویشتن‌داران (۸۰).
پس ما او و خانه‌اش را در زمین فرو بردیم هیچ کس را نداشت که او را یاری کند چون غیر از خدا یاوری نیست و خودش هم از ممتنعین نبود (۸۱).
کسانی که دیروز آرزو می‌کردند که به جای باشند امروز می‌گفتند واه گویی خداست که رزق را برای هر کس از بندگانش بخواهد وسعت می‌دهد و برای هر که بخواهد تنگ می‌گیرد اگر خدا بر ما منت ننهاده بود ما را هم در زمین فرو می‌برد وای گویی که کافران رستگار نمی‌شوند (۸۲).

(آری) این خانه آخرت را به کسانی اختصاص می‌دهیم که نمی‌خواهند در زمین برتری نمایند و فساد انگیزی کنند و سرانجام خاص متقین است (۸۳).
هر که نیکویی کند جزایی بهتر از آن دارد و هر که بدی کند آنان که بدی می‌کنند جز خود آن عمل کیفری ندارند (۸۴).

بیان آیات

بعد از آنکه در آیات گذشته عذر و بهانه مشرکین را نقل کرد، که گفتند: اگر به تو ایمان آوریم عرب ما را از سرزمینمان می‌ربایند، و سپس جوابهایی از آن داد، اینک در این آیات داستان قارون بنی اسرائیل را خاطرنشان فرموده، تا از این داستان عبرت بگیرند، چون حال و وضع قارون درست حال و روز مشرکین را مجسم می‌کند، و چون کفر او، کارش را به آن عاقبت زشت کشانید، پس مشرکین نیز بترسند از اینکه مثل آنچه که بر سر قارون آمد، بر سرشان بیاید زیرا خدای تعالی از مال دنیا آن قدر به او روزی داده بود که سنگینی کلید گنجینه‌هایش مردان نیرومند را هم خسته می‌کرد، و در اثر داشتن چنین ثروتی خیال می‌کرد که او خودش این ثروت را جمع‌آوری کرده، چون راه جمع‌آوری آن را می‌دانسته و خودش فکر بوده و حسن تدبیر داشته، این فکر او را مغرور نمود، پس از عذاب الهی ایمن و خاطر جمع شد، و زندگی دنیا را بر آخرت ترجیح داده و در زمین فساد برانگیخت، خدای تعالی هم او و خانه او را در زمین فرو برد، نه آن خوش فکری و حسن تدبیرش، مانع از هلاکت او شد و نه آن جمعی که دورش بودند.
"ان قارون کان من قوم موسی فبغی علیهم و آتیناه من الکنوز ما ان مفاتحه لتنوء بالعصبة اولی القوة"
در مجمع البیان گفته: "کلمه"بغی"به معنای برتری‌طلبی بدون حق است و نیز گفته: کلمه"مفاتح "جمع مفتح است، همچنان که کلمه"مفاتیح"جمع مفتاح است، و معنای هر دو یکی است، و آن عبارت است از هر چیزی که قفلها را باز می‌کند، و نیز گفته:
"ناء بحمله ینوء نوءا، معنایش این است که کسی بارش را با اینکه برایش سنگین بود از زمین بلند کرد (۳۵) دیگران (۳۶) گفته‌اند: "ناء به الحمل"معنایش این است که: بار او از شدت سنگینی کمرش را خوابانید.و این معنا با آیه شریفه موافق‌تر است.
و نیز در مجمع البیان گفته: "کلمه"عصبة"به معنای جماعتی بهم پیوسته است، ولی در عدد آن اختلاف است، بعضی گفته‌اند: "عصبه"ما بین ده نفر تا پانزده نفر را گویند نقل از مجاهد .و بعضی دیگر گفته‌اند: ما بین ده تا چهل را"عصبه"گویند نقل از قتاده .و بعضی دیگر گفته‌اند: "عصبه"به معنای چهل نفر است. نقل از ابی صالح (۳۷) .
بعضی دیگر گفته‌اند ما بین سه تا ده نفر است نقل از ابن عباس .و بعضی دیگر گفته‌اند: به معنای جماعتی است که به یکدیگر تعصب بورزند (۳۸).
و لیکن کلام برادران یوسف که به پدر گفتند: "و نحن عصبة ما عصبه هستیم" (۳۹)
غیر از دو قول اخیر را تضعیف می‌کند، چون برادران او آن روز نه نفر بودند.
و به هر حال معنای آیه این است که: قارون از بنی اسرائیل بود، و در مقام این برآمد که بدون حق بر بنی اسرائیل تجاوز کند، و ما از گنجینه‌ها آن قدر به او دادیم که حمل کلیدهای آنها جماعتی نیرومند را خسته می‌کرد.بعضی (۴۰) از مفسرین گفته‌اند: "مراد از مفاتیح کلید گنجینه‌ها نیست، بلکه خود گنجینه‌ها است".و لیکن درست نیست.

"اذ قال له قومه لا تفرح ان الله لا يحب الفرحين"

کلمه"فرح"به معنای"بطر"تفسیر شده، و لیکن بطر، لازمه فرح و خوشحالی از ثروت دنیا است، البته فرح مفرط و خوشحالی از اندازه بیرون، چون خوشحالی مفرط آخرت را از یاد می‌برد، و قهرا بطر و طغیان می‌آورد، و به همین جهت در آیه شریفه: "و لا تفرحوا بما آتاکم و الله لا یحب کل مختال فخور" (۴۱) اختیال، و فخر را از لوازم فرح شمرده، و فرموده به آنچه خدا به شما داده خوشحالی مکنید، که خدا اشخاص مختال و فخور را دوست نمی‌دارد.

و نیز به همین جهت است که در آیه مورد بحث نیز نهی از فرح را تعلیل کرده به اینکه خدا اشخاص خوشحال را دوست نمی‌دارد.

"و ابتغ فیما اتیک الله الدار الاخرة ... "

در آنچه خدا به تو عطا کرده از مال دنیا، خانه آخرت را بطلب، و با آن آخرت خود را تعمیر کن، به اینکه آن مال را در راه خدا انفاق نموده، و در راه رضای او صرف کنی.

"و لا تنس نصیبک من الدنیا" یعنی آن مقدار رزقی را که خدا برایت مقدر کرده ترک مکن، (و آن را برای بعد از خودت به جای مگذار)، بلکه در آن برای آخرت عمل کن، چون حقیقت بهره و نصیب هر کس از دنیا همان چیزی است که برای آخرت انجام داده باشد، چون آن چیزی که برایش می‌ماند همان عمل است.

بعضی (۴۲) از مفسرین، جمله مورد بحث را چنین معنا کرده‌اند که: فراموش مکن این معنا را که نصیب تو از مال دنیایی که به تو روی آورده مقدار بسیار اندکی است، و آن همان مقداری است که می‌پوشی و می‌نوشی و می‌خوری، بقیه‌اش زیادی است، که برای غیر از خودت باقی می‌گذاری، پس از آنچه به تو داده‌اند به قدر کفایت بردار، و باقی را احسان کن، و این نیز وجه بدی نیست.البته در این میان وجوه دیگری نیز هست که چون با سیاق آیه سازگاری ندارد ذکر نشد.

"و احسن کما احسن الله الیک" یعنی زیادی را از باب احسان به دیگران انفاق کن، همان طور که خدا از باب احسان به تو انفاق کرده، بدون اینکه تو مستحق و مستوجب آن باشی، این جمله بنا بر وجه اول از قبیل عطف تفسیر است، برای جمله"و لا تنس نصیبک من الدنیا"، و بنا بر وجه دوم به منزله متمم آن است.

"و لا تبغ الفساد فی الأرض ان الله لا یحب المفسدین" یعنی در طلب فساد در زمین مباش، و از آنچه خدا از مال و جاه و حشمت به تو داده استعانت در فساد مجوی، که خدا مفسدان را دوست نمی‌دارد، چون بنای خلقت بر صلاح و اصلاح است.

"قال انما اوتیته علی علم عندی ... "

شکی نیست در اینکه این جمله پاسخی بوده که قارون از همه گفتار مؤمنین از قومش، و نصیحت‌های آنان، داده، چون اساس گفتار آنان بر این معنا بود که آنچه وی از مال و ثروت داشته، خدا به او داده، و احسان و فضلی از خدا بوده، و خود او استحقاق آن را نداشته، پس واجب است که او هم با این فضل خدا خانه آخرت را طلب کند، و آن را در راه احسان به مردم انفاق نماید، و با تکبر و استعلا و طغیان در زمین فساد برنینگیزد.

لذا قارون در پاسخ آنان، این اساس را تخطئه کرده و گفته است که آنچه من دارم احسان خدا نیست، و بدون استحقاق به دستم نیامده، و ادعا کرده که همه اینها در اثر علم و کاردانی خودم جمع شده، پس من از میان همه مردم استحقاق آن را داشته‌ام، چون راه جمع آوری مال را بلد بودم، و دیگران بلد نبودند، و وقتی آنچه به دستم آمده به استحقاق خودم بوده، پس خود من مستقل در مالکیت و تصرف در آن هستم، هر چه بخواهم می‌توانم بکنم، می‌توانم آن را مانند ریگ در انواع لذتها و گسترش نفوذ و سلطنت، و بدست آوردن مقام و رسیدن به هر آرزوی دیگری صرف کنم، و سزاوار هم نیست که کسی در

کارم مداخله کند.
و این پندار غلطی که در مغز قارون جای گرفته بود و کار او را به هلاکت کشانید، کار تنها او نبوده و نیست، بلکه همه ابنای دنیا که مادیات در مغزشان رسوخ کرده، به این پندار غلط مبتلا هستند، هیچ یک از آنان آنچه را که دست تقدیر برایشان نوشته و اسباب ظاهری هم با آن مساعدت کرده، از این فکر غلط بدور نیستند که همه را از لیاقت و کاردانی خود بدانند و خیال کنند مال فراوانشان و عزت زودگذر، و نیروی عاریه‌ای، همه از هنرمندی و کاردانی و لیاقت خود آنان است، این خودشانند که کار می‌کنند، و کارشان نتیجه می‌دهد، و این علم و آگاهی آنان است که ثروت و مقام را به سویشان سوق می‌دهد، و این کاردانی خودشان است که مال و جاه را برایشان نگه می‌دارد.
آیات زیر هم به همگانی بودن این فکر اشاره نموده و می‌رساند که این پندار غلط مخصوص قارون نبوده، هر انسانی همین طور است، که وقتی نعمتش زیاد شد، طغیان می‌کند، و می‌پندارد که تنها سبب اقبال دنیا به وی، خود او و کاردانی اوست، و آن آیات اینها است که می‌فرماید: "فاذا مس الانسان ضر دعانا، ثم اذا خولناه نعمة منا، قال انما اوتیته علی علم، بل هی فتنة، و لکن اکثرهم لا یعلمون قد قالها الذین من قبلهم، فما اغنی عنهم ما کانوا یکسبون، فاصابهم سیئات ما کسبوا، و الذین ظلموا من هؤلاء سیصیبهم سیئات ما کسبوا، و ما هم بمعجزین ا و لم یعلموا ان الله یبسط الرزق لمن یشاء و یقدر، ان فی ذلک لآیات لقوم یؤمنون" (۴۳)، و نیز می‌فرماید: "ا فلم یسیروا فی الأرض فینظروا کیف کان عاقبة الذین من قبلهم کانوا اکثر منهم، و اشد قوة و آثارا فی الأرض، فما اغنی عنهم ما کانوا یکسبون، فلما جاءتهم رسلهم بالبینات فرحوا بما عندهم من العلم، و حاق بهم ما کانوا به یستهزؤن" (۴۴)، و اگر این آیات را بر داستان قارون عرضه کنیم جای هیچ شکی نمی‌ماند که مراد از علم در کلام قارون همان کاردانی و مهارتی است که ما گفتیم.
در آیه مورد بحث خیرخواهان به قارون گفتند: "و ابتغ فیما آتیک الله الدار الاخرة در این اموالی که خدا به تو داده خانه آخرت را بطلب"، و او در پاسخشان نگفت: "انما آتانی الله علی علم عندی خدا که اینها را به من داده، به خاطر کاردانی من است"، بلکه اصلا نام خدا را نبرد، و گفت: "انما اوتیته تنها و تنها به خاطر کاردانیم داده شده‌ام"، و این تعبیر می‌رساند که وی از یاد خدا اعراض داشته، و خواسته است به ساحت کبریای خدا بی اعتنایی کند.
"ا و لم یعلم ان الله قد اهلک من قبله من القرون من هو اشد منه قوة و اکثر جمعا؟ " استفهام در این آیه توبیخی است، و پاسخی است از اینکه گفته بود: تنها و تنها به خاطر کاردانیم داده شده‌ام، پاسخی است قابل درک، و آسان، یعنی آسانترین بیانی که ممکن است او را به خطا و فساد گفتارش متنبه کند، چون او خیال می‌کرد تنها چیزی که مال را برای او فراهم آورده، و هم برای او حفظ می‌کند، و از آن بهره‌مندش می‌کند، علم او و کاردانی اوست، با اینکه او خودش خبر دارد که در قرون قبل از او کسانی بودند که از او کاردانتر و نیرومندتر و مال اندوزتر و دارای کارکنانی بیشتر بودند، و ایشان هم مثل خود وی فکر می‌کردند، و می‌پنداشتند مال و نیرو، و مددکاران همه از کاردانی خودشان است، ولی خدا به همین جرم هلاکشان کرد، پس اگر تنها سبب و علتی که مال فراهم می‌کند و آن را حفظ نموده و وی را از آن برخوردار می‌سازد علم بوده باشد، همین علمی که او را مغرور ساخته، و اصلا به فضل و احسان خدا نبوده، باید آن اقوام گذشته هلاک نمی‌شدند، و آن علم و مهارت، ایشان را از هلاکت نجات داده باشد، و همچنان از اموالشان برخوردار کرده باشد، و با نیروی خود بلاء را از خود دفع کرده باشند، و نفراتشان هم یاریشان کرده باشند، و حال آنکه نه علمشان به کارشان خورد، نه اموالشان، و نه جمعشان.
"و لا یسئل عن ذنوبهم المجرمون" از ظاهر سیاق برمی‌آید مراد از این جمله بیان سنت الهی در عذاب کردن مجرمین و هلاکت ایشان به جرم گناهانشان باشد، در نتیجه کنایه است از اینکه ایشان را مهلت نمی‌دهیم، و به عذرهایی که بهم ببافند

گوش نمی‌دهیم، و به تذلل و انابه‌ای که قبلا به امید نجات آماده کرده‌اند، توجه نمی‌کنیم، همچنان که قدرتمندان بشر وقتی می‌خواهند محکوم خود را شکنجه کنند از جرمش می‌پرسند، تا جرمش را شناخته و به جرم محکوم کنند و سپس عذابش کنند، و در قوانین حکومتهای بشری بسیار می‌شود که مجرم عذرهایی می‌تراشد، و عذاب حکومت را از خود دور می‌کند، ولی خدای سبحان چنین نیست، چون به حقیقت حال آگاه است، و لذا از مجرم نمی‌پرسد که گناهت چیست؟ بلکه تنها علیه او حکم می‌کند و او بدون هیچ درنگی عذاب می‌شود، عذابی که به هیچ وجه برگشت ندارد.

بنا بر این از ظاهر امر چنین برمی‌آید که جمله مورد بحث تتمه توبیخ سابق باشد، و پاسخی است به قارون که ثروت خود را به علم و کاردانی خود مستند می‌کرد، و حاصلش این است که: مؤاخذه الهی مانند مؤاخذه بشر نیست، که وقتی کسی را ملامت و یا نصیحت می‌کنند، برای برگرداندن ملامت از خود، به علم و کاردانی خود متشبث شده، چیزهایی بهم می‌بافند، چون خدای سبحان عالم و شاهد اعمال هر کسی است و مؤاخذه او را نمی‌توان با نیرنگ پاسخ داد، بلکه او به خاطر همین که دانا و ناظر اعمال است، از هیچ مجرمی نمی‌پرسد که چه کردی؟ بلکه تنها مطابق جرمش مؤاخذه‌اش می‌کند، و نیز مؤاخذه او ناگهانی است، به طوری که خود مجرم هیچ اطلاع قبلی از آن ندارد.

این آن معنایی است که از سیاق آیه به دست می‌آید ولی مفسرین معانی دیگری برای آن ذکر کرده‌اند.

مثلا بعضی (۴۵) گفته‌اند: "مراد از علم در جمله "انما اوتیته علی علم عندی "علم تورات است، چون قارون از همه بنی اسرائیل به تورات عالم‌تر بود".

بعضی (۴۶) دیگر گفته‌اند: "مراد علم کیمیا بوده، چون قارون کیمیا را از موسی و یوشع بن نون و کالب بن یوحنا فرا گرفته بود، و منظور از اینکه گفت: "علی علم عندی با علمی که نزد من است "این بوده که علم کیمیا مخصوص او بوده، و سایر مردم آن را نمی‌دانستند، و با این علم مقدار زیادی طلا درست کرده بود".

بعضی (۴۷) دیگر گفته‌اند: "مراد از علم علم استخراج گنجینه‌ها و دفینه‌ها است، چون قارون این علم را داشته، و به وسیله آن دفینه‌های بسیاری استخراج کرده بود".

بعضی (۴۸) دیگر گفته‌اند: "مراد از علم، علم خدای تعالی است و معنایش این است که: به نظر من خدای تعالی مرا به علم تحصیل ثروت اختصاص داده، و منظورش از کلمه "عندی "این بوده که مطلب به نظر من چنین است".

بعضی (۴۹) دیگر گفته‌اند: "مراد از علم همان علم خداست که در وجه قبلی گذشت، و لیکن علم به معنای معلوم است، و معنای جمله این است که: این اموال را که خدا به من داده به وسیله معلوماتی داده که آن را به من تعلیم فرموده".

و کلمه "علی "در همه این اقوال برای استعلا است، البته بعضی (۵۰) گفته‌اند: "ممکن هم هست که برای تعلیل بوده باشد".

بعضی (۵۱) گفته‌اند: "مراد از سؤال در جمله "و لا یسئل عن ذنوبهم المجرمون"، سؤال در روز قیامت است، و آن سؤالی که نفی شده، سؤال استعلام و خبرگیری است، نه سؤال توبیخ، چون خدای تعالی از خود مجرمین داناتر، و باخبرتر از خود آنان به گناهان آنان است و احتیاج ندارد که از ایشان بپرسد چه گناهی مرتکب شده‌اند، علاوه بر این ملائکه نیز گناهان ایشان را از نامه‌های اعمال آنان می‌فهمند، و مجرمین را از سیمای آنان می‌شناسند.بخلاف آیه "وقفوهم انهم مسئولون" (۵۲)، که سؤال در آن سؤال توبیخ است، نه استعلام و خبرگیری، ممکن هم هست سؤال در هر دو آیه به یک معنا باشد، و اگر در یکی نفی و در یکی اثبات شده، به خاطر اختلاف مواقف روز قیامت است.چون در موقفی سؤال نمی‌شوند و در موقفی دیگر سؤال می‌شوند، پس تناقضی در آیات نیست ".

و نیز بعضی (۵۳) از مفسرین گفته‌اند: "ضمیر جمع در جمله "عن ذنوبهم "به "من هو اشد کسانی که از قارون نیرومندتر

بودند"برمی‌گردد، و مراد از مجرمین غیر ایشان است، و معنای آیه این است که: سایر مجرمین از گناهان اقوام گذشته که خدا هلاکشان کرده پرسش و بازخواست نمی‌شوند".

این بود آن وجوهی که گفتیم مفسرین در تفسیر آیه آورده‌اند، و هیچ یک از آنها با سیاق سازگار نیست.

"فخرج علی قومه فی زینته قال الذین یریدون الحیوة الدنیا یا لیت لنا مثل ما اوتی قارون انه لذو حظ عظیم"

کلمه"حظ"به معنای بهره آدمی از سعادت و بخت است.

"الذین یریدون الحیوة الدنیا" یعنی کسانی که زندگانی دنیا را هدف نهایی و یگانه غایت مساعی خویش می‌دانند، و غایتی دیگر ورای آن نمی‌بینند، و خلاصه از آخرت غافل و جاهلند، و نمی‌دانند که خدا در آخرت چه ثوابها برای بندگان خود فراهم کرده، آیه "فاعرض عن من تولی عن ذکرنا، و لم یرد الا الحیوة الدنیا، ذلک مبلغهم من العلم" (۵۴) نیز به این معنا تصریح دارد، و به همین جهت اموال قارون را سعادتی عظیم شمردند، بدون اینکه قید و شرطی در کلام خود بیاورند، گفتند: ای کاش ما هم می‌داشتیم آنچه را که قارون دارد، چون او حظی عظیم، و سعادتی بزرگ دارد.

"و قال الذین اوتوا العلم ویلکم ثواب الله خیر لمن آمن و عمل صالحا ... "

کلمه"ویل"به معنای هلاکت است، که در موارد نفرین به هلاکت و نیز انزجار از هر چه خوش آیند نیست استعمال می‌شود، و در آیه مورد بحث انزجار از آرزویی است که دنیاطلبان آن را آرزو کردند.

گویندگان این حرف مؤمنین بنی اسرائیل بوده‌اند، که به خدا علم داشتند، و خطابشان در این سخن بر همان نادانهایی است که آرزو کردند ای کاش آنچه قارون دارد آنان نیز می‌داشتند، و آن را سعادتی عظیم آنهم بدون قید و شرط پنداشتند، و مقصودشان از این سخن این بوده که ثواب خدا که مخصوص اشخاصی است که ایمان آورده و عمل صالح انجام دهند، بهتر است از آنچه قارون دارد، پس اگر ایمان دارند و صالح هستند آرزوی آن ثوابها کنند، نه آنچه که قارون دارد.

"و لا یلقیها الا الصابرون" کلمه"یلقاها"مضارع مجهول از مصدر"تلقیه"است، که به معنای فهماندن است، همچنان که تلقی به معنای فهمیدن و گرفتن است، و ضمیر "ها" به طوری که گفته‌اند (۵۵) به"کلمه"برمی‌گردد، که از سیاق آیه استفاده می‌شود، هر چند که لفظ کلمه قبلا در آیه نیامده و معنای آیه این است: این کلمه را که گفتیم: ثواب خدا برای آنان که ایمان آورده و عمل صالح کنند بهتر است نمی‌فهمند مگر کسانی که صابر باشند.

و بعضی (۵۶) دیگر از مفسرین گفته‌اند: ضمیر مذکور به سیره یا طریقه برمی‌گردد، که آن نیز از مفهوم آیه استفاده می‌شود ، و معنایش این است که: طریقه یا سیره ایمان و عمل صالح را کسی نمی‌فهمد، و یا موفق به عمل به آن نمی‌گردد، مگر صابران.

و صابران کسانی هستند که در هنگام شدائد و نیز در برابر اطاعتها و هم چنین ترک گناهان خویشتن‌دار باشند، و وجه اینکه تنها این دسته می‌توانند به ثواب خدا برسند و این کلمه، یا سیره و یا طریقه را بفهمند، این است که: تصدیق به بهتر بودن ثواب آخرت از حظ دنیوی که قهرا مستلزم داشتن ایمان و عمل صالح است که آن دو نیز ملازم با ترک بسیاری از هواها و محرومیت از بسیاری از مشتهیات هستند محقق نمی‌شود، مگر برای کسانی که صفت صبر دارند، و می‌توانند تلخی مخالفت طبع و سرکوبی نفس اماره را تحمل کنند.

"فخسفنا به و بداره الأرض ... "

دو ضمیر"به"و"بداره"به قارون برمی‌گردد، و چون خسف و فرو بردن قارون و خانه‌اش در زمین متفرع بر بغی و طغیان او بود"فاء"تفریع بر سر این جمله آمد.

"فما كان له من فئة ینصرونه من دون الله، و ما كان من المنتصرین" کلمه"فئة"

به معنای جماعتی متمایل بهم است، و در کلمه"ینصرونه"و کلمه"منتصرین"در این آیه معنای منع و امتناع نهفته است و حاصل معنا این است که: قارون، هیچ جماعتی نداشت که او را از عذاب شدن منع کنند، و خودش هم از ممتنعین نبود، که زیر بار عذاب نرود، و این درست بر خلاف پنداری بود که یک عمر در سر می‌پرورانید، و خیال می‌کرد که آن عامل که ثروت و خیر را به سویش جلب نموده و شر را از او دفع می‌کرد، حول و قوت خودش و جمعیت و خدم و حشمش بود، که آنها را هم به علم خود کسب کرده بود، ولی نه آن جمعش نگهش داشت، و نه آن قوت و نیرویش از عذاب خدا نجاتش بخشید، و معلوم شد که آنچه داشته خدا به او داده بود.

بنابر این حرف"فاء"در جمله"فما كان"تفریع این جمله را بر جمله"فخسفنا به ... "می‌رساند، و چنین معنا می‌دهد که ما او و خانه‌اش را در زمین فرو بردیم، پس برایش روشن شد بطلان آنچه ادعا می‌کرد، و می‌گفت من خودم مستحق این ثروت هستم، و حاجتی به خدا ندارم، و این نبوغ علمی و نیروی خودم است که جلب خیر و رفع ضرر از من می‌کند.

"و اصبح الذین تمنوا مكانه بالامس، یقولون ویكان الله یبسط الرزق لمن یشاء من عباده و یقدر ... "

می‌گویند کلمه"وی"کلمه‌ای است که در هنگام اظهار ندامت استعمال می‌شود، و بسا هم می‌شود که در مورد تعجب به کار می‌رود، و هر دو معنا با آیه شریفه می‌سازد، هر چند که معنای اول زودتر به ذهن می‌رسد.

"كان الله یبسط الرزق لمن یشاء من عباده و یقدر" در این جمله همان کسانی که دیروز آرزو می‌کردند ای کاش به جای قارون بودند، بعد از خسف قارون، اعتراف کرده‌اند به اینکه آنچه قارون ادعا می‌کرد و ایشان تصدیقش می‌کردند، باطل بوده، و وسعت و تنگی رزق به مشیت خدا است، نه به قوت و جمعیت و داشتن نبوغ فکری در اداره زندگی.

معمولا کلمه"كان"برای تشبیه چیزی است به چیزی، می‌گوییم: فلانی کانه شیر است، یعنی مثل اوست در شجاعت، ولی مقام در آیه مورد بحث مقام تحقیق است نه تشبیه، تا با شک و تردید مناسبت داشته باشد، لذا کلمه"كان"در این آیه برای تشبیه نیست، بلکه گویندگان این سخن، کلمه مذکور را به این منظور آورده‌اند که بفهمانند همین الآن ابتداء و اولین لحظه‌ای است که ما، در سخن قارون دچار تردید شدیم، با اینکه قبلا او را تصدیق کرده بودیم، و به کار بردن کلمه"كان"به این منظور شایع است.

شاهد اینکه کلمه مذکور را به منظور تردید به کار نبرده‌اند، جمله"لو لا ان من الله علینا لخسف بنا"است که به طور جزم و تحقیق و بدون هیچ تردید گفته‌اند، اگر خدا بر ما منت ننهاده بود ما را هم فرو می‌برد.

در جمله"وی كانه لا یفلح الكافرون"برای بار دوم اظهار ندامت کرده‌اند، و اینکه گفته‌اند: وای! گویا کافران رستگار نمی‌شوند، رد مطلبی است که لازمه آرزوی قلبی ایشان است، که گفتند: ای کاش ما جای قارون بودیم، چون لازمه این آرزو این است که قارون‌ها رستگارند.

"تلك الدار الآخرة نجعلها للذین لا یریدون علوا فی الأرض و لا فسادا و العاقبة للمتقین "

این آیه و آیه بعدش به منزله نتیجه‌گیری از داستان قارون است.

و در جمله"تلك الدار الآخرة"کلمه"تلك"که مخصوص اشاره به دور است، شرافت و ارجمندی و علو مکان آخرت را می‌رساند، و همین خود شاهد است بر اینکه مراد از دار آخرت، دار آخرت سعیده است، نه هر آخرتی، و نیز به همین جهت مفسرین دار آخرت را در آیه مورد بحث به بهشت تفسیر کرده‌اند.

و معنای اینکه فرمود: "نجعلها للذین لا یریدون علوا فی الأرض و لا فسادا قرارش می‌دهیم برای کسانی که نمی‌خواهند در

زمین گردن فرازی کنند، و فساد انگیزند"این است که: ما بهشت را اختصاص به چنین کسانی می‌دهیم، و منظور از گردن فرازی این است که:

بر بندگان خدا استعلا و استکبار بورزند، و منظور از فسادانگیزی این است که: خواستار گناهان و نافرمانی خدا باشند، چون خدای تعالی شرایعش را، که انسانها را به آنها مکلف فرموده، بر اساس آنچه که فطرت و خلقت آنان اقتضاء دارد بنا نهاده، و فطرت انسان تقاضا ندارد مگر آن کار و آن روشی را که موافق با نظام اتم و احسن در حیات زمینی انسانهاست، پس هر معصیتی، بی واسطه و یا با واسطه در فساد این زندگی اثر دارد، همچنان که قرآن کریم می‌فرماید: "ظهر الفساد فی البر و البحر بما کسبت ایدی الناس" (۵۷).

از اینجا روشن می‌شود که علو خواهی یکی از مصادیق فساد خواهی است، و اگر از میان فسادها خصوص علوخواهی و برتری جویی را نام برده، برای این است که نسبت به خصوص آن عنایت داشته است، و حاصل معنای آیه این است که: این خانه آخرت، یعنی بهشت را اختصاص به افرادی می‌دهیم، که نمی‌خواهند با برتری‌جویی بر بندگان خداوند و با هر معصیتی دیگر در زمین فساد راه بیندازند.

این آیه شریفه عمومیت دارد، و می‌رساند که تنها کسانی به بهشت می‌روند، که در زمین، هیچ یک از مصادیق فساد و یا به عبارتی دیگر هیچ یک از گناهان را مرتکب نشوند، به طوری که حتی اگر در همه عمر یک گناه کرده باشند، از بهشت محروم می‌شوند، و لیکن آیه دیگری از قرآن کریم این عموم را تخصیص زده و فرموده: "ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه، نکفر عنکم سیئاتکم، و ندخلکم مدخلا کریما" (۵۸).

"و العاقبة للمتقین" یعنی عاقبت نیک و پسندیده، که همان خانه سعید آخرت، و یا عاقبت سعید در دنیا و آخرت است، از آن مردمی است که تقوی پیشه کنند، چیزی که هست از دو احتمال مزبور احتمال اول مورد تایید سیاق هر دو آیه است.

"من جاء بالحسنة فله خیر منها"

هر کس کاری نیک کند پاداشی بهتر از آن دارد، برای اینکه پاداشش به فضل خدا چند برابر می‌شود، همچنان که خودش در جای دیگر فرمود: "من جاء بالحسنة فله عشر امثالها" (۵۹).

"و من جاء بالسیئة فلا یجزی الذین عملوا السیئات الا ما کانوا یعملون"

و کسی که عمل زشت کند زشتکاران جز همان عملشان پاداش داده نمی‌شوند، یعنی بر آنچه که کرده‌اند چیزی اضافه نمی‌شود، و در این، کمال عدل الهی است، همچنان که در کار نیک پاداش به ده برابر کمال فضل اوست.

ظاهر کلام اقتضاء داشت به جای جمله"فلا یجزی الذین عملوا"بفرماید: "فلا یجزون"یعنی ضمیری به کلمه"من کسی که"برگرداند، ولی چنین نفرمود، بلکه دوباره اسم ظاهر به کار برد، یعنی به جای ضمیر، موصول"الذین"را به کار برد، و شاید این تعبیر اشاره به این باشد که حکم در آیه، مخصوص کسانی است که زیاد معصیت می‌کنند، و خطا سراپایشان را گرفته، نه کسی که در عمر یک گناه از او سرمی‌زند، همچنان که کلمه "سیئات"که جمع"سیئة"است، و نیز جمله "کانوا یعملون همواره مرتکب می‌شدند"، نیز دلالت بر این کثرت و اصرار و استمرار دارد، و اما کسی که هم گناه می‌کند و هم حسنه به جای می‌آورد، امید هست که خدای تعالی او را بیامرزد، همچنان که خودش فرموده: "و آخرون اعترفوا بذنوبهم، خلطوا عملا صالحا و آخر سیئا، عسی الله ان یتوب علیهم ان الله غفور رحیم" (۶۰).

این را باید دانست که ملاک در"حسنه و سیئه"به خاطر اثری است که از آنها برای انسان حاصل می‌شود، و به خاطر آن آثار، اعمالی را حسنه، و اعمالی دیگر را سیئه می‌نامیم، نه به خاطر جرم و اسکلت اعمال، که یک نوع حرکت است.

ثواب و عقـابی هم که بر اعمـال مترتب می‌شود، باز به لحاظ آن آثار است، نه به خاطر متن عمل، همچنان که قرآن کریم نیت باطنی را نیز مورد محاسبه قرار می‌دهد، و می‌فرماید:

"و ان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوه یحاسبکم به الله" (۶۱).

با این بیان، جواب از اشکالی (۶۲) که بر اطلاق آیه شده، که: توحید یک حسنه است، و هیچ پاداشی مهم‌تر از آن نیست، پس چگونه پـاداش بهـتر از آن را به شـخص موحـد می‌دهنـد؟ و لابـد آیه شـریفه یـا مربوط به عقایـد نیست، و یـا به مسـاله توحید تخصیص خورده است، روشن می‌شود.

توضیح اینکه گفتیم: ملاک در ثواب و عقاب به خاطر آثار حاصل از اعمال است، نه به خاطر خود اعمال، در مساله توحید هم ملاـک اثری است که بر این عمـل قلبی مـترتب می‌شود، و این اثر غیر از خود توحیـد است، گر چه هیـچ عملی بهتر از توحید فرض ندارد، ولی ممکن است چیزی را فرض کرد که از اثر توحید بهتر و افضل باشد.

علاوه بر این توحیـد هر چه و به هر معنا فرض شود، قابل شدت و ضـعف و نقصان و زیادت است، و پر واضح است که توحید شخص موحد که در یک حدی از شدت و ضعف قرار دارد، اگر در وقت جزا دادن چند برابر شود از برابرش بهتر است.

بحث روایتی

در الـدر المنثور است که ابن ابی شـیبه در کتاب مصـنف و ابن منذر، ابن ابی حاتم، حاکم وی حدیث را صـحیح دانسـته و ابن مردویه، از ابن عباس روایت آورده‌اند که گفت:

قارون مردی از قوم موسـی (ع)، و پسـر عموی آن جناب بود، و همواره در جستجوی علم بود، تا آنکه علم بسیاری جمع‌آوری نمود، و همچنان به کار خود ادامه داد تا روزی که بر موسی (ع) طغیان کرد، و به وی حسد ورزید.

موسـی (ع) به او فرمود: خدای تعالی به من دستور داده که از بندگانش زکات بگیرم، تو هم باید زکات مالت را بدهی، قارون از اطاعت این دسـتور سـرباز زد، و به مردم گفت: موسـی (ع) می‌خواهد مال مردم را بخورد، اول دم از نماز زد، شـما اطاعتش کردید، و دستورهایی دیگر داد همه را اطاعت کردید، آیا باز او را اطاعت می‌کنید و اموالتان را به او می‌دهید، مردم گفتند: نه مـا نمی‌خواهیم به این کـار تن در دهیم، ولی چه چـاره‌ای داریم؟ گفت: من نظرم این است که بفرسـتم به سـراغ یکی از زنـان فاحشه بنی اسـرائیل، و وقتی آمد او را تحریک کنیم، و به سر وقت موسی بفرستیم که او را متهم کند به اینکه خواسته‌ای با من زنا کنی.

مردم این نظریه را پسندیده، شخصی نزد آن زن فاحشه فرستادند و بدو گفتند: اگر شهادت دهی که موسی با تو زنا کرده است هر چه بخواهی به تو می‌دهیم، زن پذیرفت.

قارون نزد موسـی (ع) آمـد، و گفت: دسـتور بده بنی اسـرائیل جمع شوند، و آنان را به آنچه خدایت فرموده آگاه کن، موسـی (ع) قبول کرد، و بنی اسـرائیل را جمع کرد، و به ایشـان فرمود: شـما را جمع کرده‌ام تـا به اطلاعتـان برسـانم که پروردگارم چه دسـتوراتی داده، بنی اسـرائیل گفتند: چه دسـتور داده؟ فرمود: مرا دسـتور داده تا به شما بگویم تنها خدا را بپرستید، و چیزی را شریک او مگیریـد، و صـله رحم کنیـد، و چه و چه کنید، تا آنکه فرمود: و اینکه اگر کسـی زنا کرد در صورتی که زن داشـته باشد سـنگسارش کنید، گفتند: هر چند که خودت باشـی؟ فرمود بله اگر خودم نیز زنا کنم باید سنگسار شوم، گفتند: خوب تو زنا کرده‌ای، و باید سنگسار شوی، موسی (ع) با تعجب پرسید: من زنا کرده‌ام؟

اطرافیان قارون فرستادند نزد آن زن که بیا و شهادت بده، چون آمد، پرسیدند در باره موسی (ع) چه شهادت می‌دهی؟ موسی (ع) از او پرسید تو را به خدا سوگند راست بگو، زن گفت: چون مرا به خدا سوگند می‌دهی (راستش را می گویم) این مردم مرا خواستند و مزدی برایم مقرر کردند تا در برابرش من تو را متهم به زنای با خود کنم، و اینک شهادت می‌دهم تو از این تهمت بری هستی، و نیز شهادت می‌دهم بر اینکه تو رسول خدایی.

موسی با چشم گریان به سجده افتاد، خدای تعالی به وی وحی فرستاد که چرا می گریی؟ با اینکه من زمین را مسخر تو کرده‌ام، به زمین فرمان بده تا قارون را ببلعد، که اگر فرمانش دهی اطاعتت می کند.

موسی (ع) سر از سجده برداشت، و به زمین فرمود: قارون و اطرافیانش را بگیر، زمین آنان را تا اعقاب پاهایشان در خود فرو برد، همینکه وضع را چنین دیدند، از در التماس فریاد زدند: ای موسی ای موسی! موسی (ع) مجددا فرمان داد بگیر ایشان را، پس زمین آنان را تا گردنهایشان فرو برد، مجددا فریادشان به یا موسی یا موسی بلند شد، بار سوم موسی (ع) فرمان داد که بگیر ایشان را، پس زمین همه‌شان را در خود فرو برد، و خدای تعالی به موسی وحی فرستاد که: بندگان من هر چه تو را خواندند و تضرع کردند اجابت نکردی، به عزتم سوگند اگر مرا می‌خواندند اجابتشان می کردم.

ابن عباس می گوید: این است معنای آیه شریفه که می‌فرماید: "فخسفنا به و بداره الأرض "که زمین قارون و اتباعش را تا طبقه تحتانی خود فرو برد (۶۳).

مؤلف: در کتاب مزبور از عبد الرزاق، و ابن ابی حاتم، از ابن نوفل هاشمی، نیز همین قصه روایت شده، چیزی که هست در روایات مذکور آمده که آن زن را در مجلس قارون آوردند، تا به عنوان شکایت از موسی آن تهمت را پیش قارون بزنند، ولی وقتی حضور بهم رسانید، نزد همه حضار شهادت داد به برائت موسی، و این خبر به گوش موسی رسید، و نزد خدا از قارون و رفقایش شکوه کرد، خدا هم او را بر قارون مسلط کرد.

مرحوم قمی در تفسیر خود در این داستان گفته: موسی (ع) خودش نزد قارون آمد، و حکم زکات را به وی ابلاغ نمود، قارون او را استهزاء کرده و از خانه‌اش بیرون راند، موسی (ع) نزد پروردگارش از رفتار قارون شکوه کرد، خدا هم او را بر وی مسلط ساخت و زمین به فرمان وی قارون و خانه‌اش را در خود فرو برد (۶۴).

لیکن این روایت به خاطر اینکه حرفهای ناپسندی دارد، و از نظر سند هم موقوف و بریده است از ایراد همه آن خودداری کردیم، دو روایت ابن عباس و ابن نوفل نیز موقوفند یعنی از صحابی نقل کردند نه از رسول خدا (ص).

علاوه بر این روایت ابن عباس بغی و ستمکاری قارون را نسبت به موسی دانسته، در حالی که قرآن فرموده: "فبغی علیهم"، قارون بر بنی اسرائیل ستم کرد، و نیز روایت می گوید: علمی که قارون داشته علمی بوده که با درس خواندن فرا گرفته، و آیه قرآن همان طور که گفتیم ظاهر در این است که: مراد از علم به علم قارون، علم به راه‌های جمع‌آوری ثروت و امثال ثروت است.

البته داستان قارون در تورات فعلی به نحو دیگری آمده، در اصحاح شانزدهم، از سفر عدد، می‌خوانیم: قورح بن بصهار بن نهات بن لاوی، و داثان، و ابیرام، دو پسر ألیاب، و أون، پسر فالت، که از نواده‌های رأوبین بودند، با جمعی از بنی اسرائیل و رؤسای ایشان که دویست و پنجاه نفر می‌شدند، در مخالفت با موسی پافشاری می کردند، و در روزی مقرر، یک جا جمع شدند، تا علیه موسی و هارون قیام کنند، به موسی و هارون گفتند: تا اینجا هر چه کردید بس است، این جمعیت که می‌بینید همه‌شان مقدسند، و در وسطشان رب قرار دارد، پس چرا بر جماعت رب برتری می‌جویید؟

وقتی موسی این سخن بشنید به سجده افتاد، پس قورح و همه مردمش را صدا کرد که: فردا رب اعلام خواهد کرد که او برای

چه کسی است؟ و چه کسی مقدس است؟ آنگاه آن کسی را که مقدس‌تر باشد به درگاه خود نزدیک خواهد کرد، آری او هر که را بپسندد به خود نزدیک می‌کند، این کار را بکنید، و محابر قورح و همه جماعتش را برای خود بگیرید، و آتشی در آن بیفکنید، و بر آن بخور دهید، فردا این کار را در مقابل رب انجام دهید، چون آن مردی که خدا او را بپسندد او مقدس است، و همین شما را بس است ای دودمان لاوی.

تورات همچنان قصه را ادامه می‌دهد، و در ضمن می‌گوید که فردای آن روز آمدند، و آتشدانها که در آن آتش و بخور بود آوردند، و در باب خیمه اجتماع کردند، آنگاه در تورات گفته شده که زمین زیر پایشان شکافته شد و دهان خود را باز کرد، آنان و خانه‌هایشان را بلعید، و قورح و همه مردمش و همه اموالش را نیز فرو برد، و آنچه از آنان زنده ماند در همان بیابان در بین جمعیت در زمین فرو رفتند، به طوری که بقیه اسرائیلیان که در اطرافشان بودند از صدای آنان فرار کردند، چون با خود گفتند: ممکن است ما را هم فرو ببرد، آنگاه آتشی از ناحیه رب بیرون آمد، و آن دویست و پنجاه مرد را که بخور آورده بودند بسوزانید، این بود آن مقدار از داستان تورات که مورد حاجت ما بود.

و در مجمع البیان در ذیل آیه"ان قارون کان من قوم موسی"گفته است: که وی پسر خاله موسی (ع) بود، نقل از عطاء از ابن عباس، و از روایت امام صادق (ع) (۶۵).

و در تفسیر قمی در ذیل جمله"ما ان مفاتحه لتنوء ... "گفته: کلید گنجینه‌هایش را جمعی نیرومند نمی‌توانستند حمل و نقل کنند (۶۶).

و در معانی الاخبار به سند خود از موسی بن اسماعیل بن موسی بن جعفر (ع) از پدرش از جدش از آبای گرامش از علی (ع) روایت کرده که در ذیل جمله"و لا تنس نصیبک من الدنیا"فرمود: سلامتی و نیرومندی و فراغت و جوانیت و نشاطت را فراموش مکن، و با این سرمایه‌های گرانبها آخرت خود را تامین نما (۶۷).

و نیز در تفسیر قمی در ذیل جمله"فخرج علی قومه فی زینته"گفته: قارون با جامه‌های رنگین، و دامن بلند از خانه بیرون می‌آمد، و دامن خود را به زمین می‌کشید (۶۸).

و در مجمع البیان می‌گوید: زاذان از امیر المؤمنین (ع) روایت کرده که در دوران خلافتش در بازارها قدم می‌زد و گم شدگان را به مقصد می‌رساند، و ضعیفان را کمک می‌کرد، و به فروشندگان و بقالان می‌گذشت، و قرآن را پیش رویش باز می‌کرد، و می‌خواند: "تلک الدار الآخرة نجعلها للذین لا یریدون علوا فی الأرض و لا فسادا"و می‌فرمود: این آیه در باره اهل عدالت و تواضع از والیان امور، و در باره قدرتمندان از سایر مردم نازل شده (۶۹).

و نیز در مجمع البیان آمده که سلام اعرج از امیر المؤمنین (ع) روایت کرده که فرمود: بند کفش کسی باعث عجب او می‌شود، و به همین جهت مشمول این آیه می‌شود، که می‌فرماید: "تلک الدار الآخرة" (۷۰).

مؤلف: سید بن طاووس در کتاب سعد السعود خود روایت را به این صورت از مرحوم طبرسی صاحب مجمع البیان نقل کرده، که فرمود: مردی به همین مقدار که بند کفش او بهتر از بند کفش رفیقش است باعث عجب او می‌شود، لذا مشمول این آیه می‌شود (۷۱).

و در الدر المنثور است که: محاملی و دیلمی از ابی هریره روایت کرده‌اند که رسول خدا (ص) فرمود: جباری در زمین و اخذ بدون حق از مصادیق این آیه است (۷۲).

پی‌نوشتها

۱) کشاف، ج ۳، ص ۴۲۳ و تفسیر منهج الصادقین، ج ۷، ص.۱۱۶

۲) روح المعانی، ج ۲۰، ص.۹۷

۳) تفسیر کشاف، ج ۳، ص.۴۲۲

۴) خدا به کسانی که ایمان آورده، و عمل صالح می‌کنند، مغفرت و اجر عظیم وعده داده.سوره مائده، آیه.۹

۵) آگاه باشید که وعده خدا حق است.سوره یونس، آیه.۵۵

۶) آیا عهد نکردم با شما ای فرزندان آدم اینکه پیروی نکنید شیطان را که او برای شما دشمنی آشکار است ... و به تحقیق گمراه کرد از شما عده‌ای زیاد را.سوره یس، آیه.۶۲

۷) آیا پس دیدی کسی که برگرفته است هوا و هوس خود را اله خود.سوره جاثیه، آیه.۲۳

۸) برگرفتند دانایان خود را و زاهدان خود را صاحبهای خود نه خدا را.سوره توبه، آیه.۳۱

۹) این سخن استوار است که سوگند می‌خورم، هر آینه جهنم را از جنیان و انسیان پر خواهم کرد.
سوره الم سجده، آیه.۱۳

۱۰) و روزی که خداوند ندایشان می‌کند که کجایند شرکای من؟ گفتند از ما کسی نیست که آنها را ببیند و در نتیجه آنچه قبلا می‌پرستیدند نمی‌یابند.سوره حم سجده، آیه ۴۷ و.۴۸

۱۱) من دست زور به شما نداشتم جز اینکه شما را دعوت کردم، و شما هم پذیرفتید، پس مرا ملامت مکنید بلکه خود را ملامت کنید.سوره ابراهیم، آیه.۲۲

۱۲) بعضی رو به بعضی کرده به سؤال و جواب پرداختند، گفتند که این شما بودید که با صورت حق بجانب به سراغ ما می‌آمدید و اقران در پاسخشان گفتند: که نه بلکه خود شما ایمان‌آور نبودید و گر نه بر شما سلطه‌ای نداشتیم بلکه خودتان مردمی طاغی بودید پس کلام پروردگار ما علیه ما استوار گشت همانا ما چشندگان عذابیم.پس شما را گمراه کردیم همان طور که خودمان گمراه بودیم.سوره صافات، آیه.۳۲

۱۳) و از ایشان گم می‌شود آن خدایانی که به افتراء خدا می‌خواندند.سوره انعام، آیه.۲۴

۱۴) و از ایشان گم می‌شود آن خدایانی که در دنیا می‌خواندند.سوره حم سجده، آیه.۴۸

۱۵) و روزی که تمامشان را محشور نموده سپس به مشرکین می‌گوییم تکان نخورید، شما و شرکایتان بایستید، پس رابطه را از میانشان برداشتیم شرکایشان گفتند شما ما را نمی‌پرستیدید.سوره یونس، آیه.۲۸

۱۶) مجمع البیان، ج ۷، ص.۲۶۲

۱۷) تفسیر منهج الصادقین، ج ۷، ص.۱۲۱

۱۸) خدا آفریننده هر چیز است.سوره زمر، آیه.۶۲

۱۹) خدا حکم می‌راند و جلوگیری برای حکمش نیست.سوره رعد، آیه.۴۱

۲۰) خدا بر فرمان خود غالب است، یعنی چیزی جلوگیر فرمانش نیست.سوره یوسف، آیه.۲۱

۲۱) هیچ مرد و زن مؤمن را بعد از آنکه خدا و رسولش به امری حکم کردند نمی‌رسد، که در کار خود اختیارداری کنند.سوره احزاب، آیه.۳۶

۲۲) تفسیر کشاف، ج ۳، ص.۴۲۸

۲۳) روح المعانی، ج ۲۰، ص.۱۰۸

۲۴) (و لف و نشر مرتب آن است که گوینده چند چیز را بشمارد، و پس از شمردن آنها چند صفت یا اثر برای آنها بشمارد، که اگر صفت و اثر اولی به اولی، و دومی به دومی، و سومی به سومی برگردد، لف و نشر مرتب است، و اگر اولی به سومی و دومی به دومی و سومی به اولی برگردد آن را لف و نشر مشوش می گویند، در اشعار فارسی بهترین لف و نشر مرتب شعر فردوسی است:

به روز نبرد آن یل ارجمند به شمشیر و تیر و به گرز و کمند برید و درید و شکست و به بست یلان را سر و سینه و پا و دست یعنی در روز جنگ آن قهرمان ارجمند با شمشیر از یلان برید سر و با تیر درید سینه و با گرز شکست پا و با کمند بست دست) در آیه مورد بحث هم می‌فرماید: خدا شب و روز را برایتان درست کرد تا در آن سکونت و در این طلب رزق کنید (مترجم).

۲۵) روح المعانی، ج ۲۰، ص.۱۰۹

۲۶) می‌دانند که خداست آن حقی که آشکار است.سوره نور، آیه.۲۵

۲۷) سوره آل عمران، آیه.۶۰

۲۸) تفسیر قمی، ج ۲، ص.۱۴۲

۲۹) کشف المحجهٔ، ص ۱۷۵ (ط نجف).

۳۰) روضهٔ الواعظین، ج ۱، ص ۵۴ (ط قم).

۳۱) الدر المنثور، ج ۵، ص ۱۳۴ (ط بیروت).

۳۲) الدر المنثور، ج ۵، ص.۱۳۴

۳۳ و ۳۴) تفسیر قمی، ج ۲، ص.۱۴۳

۳۵ و ۳۶ و ۳۷ و ۳۸) مجمع البیان، ج ۷، ص.۲۶۵

۳۹) سوره یوسف، آیه.۸

۴۰) تفسیر منهج الصادقین، ج ۷، ص.۱۲۶

۴۱) و خوشحال نگردید به آنچه به شما داده است و خداوند دوست ندارد هیچ متکبر فخر کننده‌ای را.سوره حدید، آیه.۲۳

۴۲) روح المعانی، ج ۲۰، ص.۱۱۲

۴۳) و چون بلایی به انسان برسد ما را می‌خواند، سپس همین که نعمتی ارزانی‌اش بداریم، می گوید این از کاردانی و مهارت خودم است، ولی چنین نیست، بلکه این امتحانی است، ولی بیشترشان نمی‌دانند، این سخن را از نیاکان ایشان نیز می گفتند، ولی کاردانی و مهارتشان به کارشان نخورد، ناگزیر کیفر اعمالشان به ایشان رسید، از مردم امروز هم آن کسانی که ظلم کردند، به زودی کیفر کرده‌هایشان به ایشان خواهد رسید، و ایشان نمی‌توانند خدا را عاجز کنند، مگر هنوز نفهمیده‌اند که این خداست که برای هر کس بخواهد رزق را گسترش می‌دهد، و برای هر کس بخواهد تنگ می گیرد، در این تفاوت که در بهره‌های مردم می‌باشد آیتهایی است برای کسانی که ایمان بیاورند.سوره زمر، آیه ۵۲.۴۹

۴۴) مگر در زمین سیر و تماشا نکرده‌اند، تا ببینند عاقبت کسانی که قبل از ایشان بودند چگونه بود؟ آنان، هم عده‌شان بیشتر از اینان بود، و هم نیرومندتر بودند، و هم در زمین آثار بیشتری داشتند، ولی با همه این احوال آنچه می کردند به دردشان نخورد، و این بدان جهت بود که هر چه پیامبرانشان معجزه می‌آوردند، ایشان خوشحال و دلگرم به زرنگی و کاردانی خود بودند، و معجزات پیامبران را به سخریه می گرفتند، و همین استهزایشان به صورت عذاب ایشان را بگرفت.سوره مؤمن، آیه

۸۲.۸۳

۴۵) تفسیر منهج الصادقین، ج ۷، ص.۱۲۷

۴۶ و ۴۷) مجمع البیان، ج ۷، ص.۲۶۷

۴۸ و ۴۹ و ۵۰) روح المعانی، ج ۲۰، ص.۱۱۳

۵۱) روح المعانی، ج ۲۰، ص.۱۲۱

۵۲) نگهشان دارید که بازخواست خواهند شد.سوره صافات، آیه.۲۴

۵۳) روح المعانی، ج ۲۰، ص.۱۲۱

۵۴) از کسانی که از ذکر ما روی‌گردانی می‌کنند، و جز دنیا نمی‌خواهند، روی بگردان، که اینان علمشان همین قدر است.سوره نجم، آیه.۳۰

۵۵ و ۵۶) روح المعانی، ج ۲۰، ص.۱۲۲

۵۷) فساد در بر و بحر عالم پدید آمد به خاطر آنچه مردم به دست خود کردند.سوره روم، آیه.۴۱

۵۸) اگر از آنچه نهی شده‌اید گناهان بزرگ را ترک کنید، ما گناهان دیگرتان را جبران نموده، و شما را به منزلی آبرومند می‌بریم.سوره نساء، آیه.۳۱

۵۹) هر کس کار نیک کند، ده برابر مثل آن پاداش دارد.سوره انعام، آیه.۱۶۰

۶۰) جمعی دیگر به گناهان خود اعتراف کردند، عمل صالح را با عمل زشت مخلوط کردند، امید است خدا توبه‌شان را بپذیرد که خدا آمرزنده رحیم است.سوره توبه، آیه.۱۰۲

۶۱) اگر اظهار کنید آنچه در دلها دارید، و یا اظهارش نکنید، به هر حال خدا شما را با آن محاسبه می‌کند.سوره بقره، آیه.۲۸۴

۶۲) تفسیر فخر رازی، ج ۲۴، ص ۲۲۱.ذیل سوره نمل و مجموعهٔ من التفاسیر، ج ۴، ص.۷۷۰

۶۳) الدر المنثور، ج ۵، ص.۱۳۶

۶۴) تفسیر قمی، ج ۲، ص.۱۴۵

۶۵) مجمع البیان، ج ۷، ص.۲۶۶

۶۶) تفسیر قمی، ج ۲، ص.۱۴۴

۶۷) معانی الاخبار، ص.۳۲۵

۶۸) تفسیر قمی، ج ۲، ص.۱۴۴

۶۹) مجمع البیان، ج ۷، ص.۲۶۹

۷۰) مجمع البیان، ج ۷، ص.۲۶۹

۷۱) سعد السعود، ص ۸۸ (ط نجف).

۷۲) الدر المنثور، ج ۵، ص.۱۳۹

کتاب: ترجمه المیزان، ج ۱۶، ص ۸۲

نویسنده: علامه طباطبایی

سیمای محمد (ص) در تورات و انجیل

الذین یتبعون الرسول النبی الامی الذی یجدونه مکتوبا عندهم فی التوراة و الانجیل. (اعراف/۱۵۷).

ایمان و اعتقاد به پیامبران سلف یکی از ارکان اعتقادی اسلام است که در آیات مکرری از قرآن مجید به آن اشاره شده است و تأکید شده که مسلمانان باید به تمام پیامبران خدا ایمان آورده و میان آنان تفاوتی قائل نباشند: «قولوا آمنا بالله و ما انزل الینا و ما انزل الی ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و الاسباط و ما اوتی موسی و عیسی و ما اوتی النبیون من ربهم لانفرق بین احد منهم و نحن له مسلمون» (۱) بگویید، ما به خدا ایمان آورده‌ایم و به آنچه به ما نازل شده و به آنچه بر ابراهیم، اسماعیل، اسحاق، یعقوب و اسباط نازل شده و به آنچه به موسی و عیسی و پیامبران دیگر از طرف پروردگار داده شده است و ما هیچ فرقی میان آنها نمی‌گذاریم و در برابر فرمان خدا تسلیم هستیم.

بنابراین، پیامبران یک رشته واحدی را تشکیل می‌دهند که با همه اختلافات فرعی و شاخه‌ای، حامل یک پیام و وابسته به یک مکتب بوده‌اند. پیامبران پیشین مبشر پیامبران پسین بوده و پسینیان مؤید و مصدق پیشینیان بوده‌اند.

قرآن مجید تصریح می‌کند که خداوند متعال با پیمانی که از همه انبیای عظام گرفته، آنها را مکلف کرده است که وقتی پیامبری آمد که حقیقت آنها را تصدیق و کتابهایشان را به گواهی درست شهادت داد، به او ایمان آورده و آن حضرت را یاری کنند:

«و اذ اخذ الله میثاق النبیین لما آتیتکم من کتاب و حکمة ثم جائکم رسول مصدق لما معکم لتؤمنن به و لتنصرنه» (۲) هنگامی که خداوند پیمان مؤکد از پیامبران گرفت که هرگاه کتاب و حکمت به شما دادم سپس پیامبری به سوی شما آمد که آنچه را با شماست تصدیق می‌کند، به او ایمان بیاورید و او را یاری کنید.

امیرالمؤمنین (ع) در اولین خطبه نهج البلاغه پس از اشاره به خلقت عالم و آدم چنین می‌فرماید: «پس خداوند پیغمبرانش را در میان مردم برانگیخت و ایشان را با فواصل معینی پی در پی فرستاده تا از آنان عهد و پیمان خداوند را که عمل بر وفق پیمان و فطرتشان بود بخواهند و نعمت فراموش شده خداوند را که توحید فطریشان است به یادشان آورند و از راه تبلیغ با برهان و حجت با ایشان گفتگو کنند. و خدای تعالی بندگان را از پیغمبر فرستاده شده، کتاب نازل شده، برهان قاطع و راه استوار محروم نکرده است ...» پیامبرانی بودند از پیش که نام پیغمبر آینده به آنان گفته شده و یا از بعد که پیغمبر قبلی او را معرفی کرده است. (۳)

البته زمینه ظهور پیامبران از زمانهای دور دست (از ازل) پیش‌بینی شده که یک سلسله حوادث تاریخی در طول زندگی انسانها موجب ظهور آنان در مقاطع مختلف زمان گردیده است. به همین لحاظ است که در منابع اسلامی اشاراتی هست که خلقت پیامبر عظیم الشأن اسلام منحصر به زمان تولد ظاهری آن حضرت نبوده بلکه وجود مقدسش سابقه در علم خداوندی دارد: «کنت نبیا و آدم بین الماء و الطین» (۴) من پیغمبر بودم در حالی که حضرت آدم (ع) بین آب و گل بود.

درباره بشارات مربوط به انبیا باید دانست که نامهایی که پیامبران به آن خوانده شده‌اند کلا اسامی خاص نبوده بلکه آنان را گاهی به نام و گاهی به صفت توصیف کرده‌اند، چنان که قرآن کریم به هر دو شکل معرفی، درباره حضرت محمد (ص) از نظر توراة و انجیل اشاره کرده است: «الذین یتبعون الرسول النبی الامی الذی یجدونه مکتوبا عندهم فی التوراة و الانجیل ...»

(۵) آنان که پیروی می‌کنند از پیامبر نبی امی که نام و بشارت او را نزد خود در توراۀ و انجیل می‌یابند.
ظاهر آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه صفات: رسول، نبی و امی برای حضرت محمد (ص) در آن کتابها مکتوب و مدون است.
و نیز قرآن گوید: «و اذ قال عیسی بن مریم یا بنی اسرائیل انی رسول الله الیکم مصدقا لما بین یدی من التوراۀ و مبشرا برسول یأتی من بعدی اسمه احمد» (۶). هنگامی که عیسی بن مریم به بنی اسرائیل گفت که من همانا رسول خدا به سوی شما هستم و حقانیت کتاب توراۀ را که در مقابل من است تصدیق می‌کنم و نیز شما را مژده می‌دهم که بعد از من رسول دیگری می‌آید که نامش احمد است.

محمد (ص) در تورات

قبلا باید دانست که هیچ یک از کتابهای مذهبی ادیان گذشته به شکل اصلی خود باقی نمانده و آن پاکی و خلوصی را که در زمان ظهور نبی داشته‌اند حفظ نشده است.
در قرون وسطی عده‌ای از دانشمندان غربی توراۀ را زیر ذره بین انتقاد قرار داده، معارضات و تناقضات تاریخی آن را استخراج کردند. در قرن هفدهم میلادی فیلسوف یهودی هلندی به نام «اسپینوزا» قلم نقد به دست گرفته و در کتاب خود موسوم به «مذهب و سیاست» تناقضات و اختلافات کتاب مقدس را بیان کرد و دانشمندانی را که معتقدند این تناقضات ظاهری است به باد ریشخند گرفت. (۷)
فلیسین شاله می‌نویسد: بین انجیلهای (۸) جامع و انجیل «یوحنا» اختلاف روش و اسلوب و گاهی ضد و نقیض وجود دارد. در انجیلهای جامع، دوره تبلیغ مسیح یک سال است، ولی در انجیل «یوحنا» سه سال می‌باشد. در انجیلهای جامع کارهای مسیح مخصوصا در «جلیله» ایالت قدیمی فلسطین گسترش می‌یابد در صورتی که در انجیل «یوحنا» در «یهودیه» انجام می‌پذیرد ... در انجیل «متی» عیسی (ع) آمده تا ادیان را تکمیل کند (۹) در صورتی که در انجیل «مرقس» گوید: «تصور نکنید که من برای پیوند آمده‌ام بلکه برای تفرقه آمده‌ام» (۱۰). به هر حال، با همه اشتباهات و تناقض‌گوییهایی که در میان کتابهای دینی سابق وجود دارد، نباید همه آنها را مردود و مخدوش دانست. در میان آنها دستوراتی صحیح و نکات و مطالبی پاک که نشانی از اصل باشد بسیار است، از جمله آنها بشاراتی است نسبت به پیامبر بزرگ اسلام که با همه تلاشهایی که روحانیون کرده‌اند که در آن تغییراتی بوجود آورند، اصل مطلب از بین نرفته است. در توراۀ آمده است که خداوند به ابراهیم گفت: «از ولایت خود و از مولد خویش و از خانه پدر خود به سوی زمینی که بتو نشان دهم بیرون شو و از تو امتی عظیم پیدا کنم و ترا برکت دهم و نام تو را بزرگ سازم و تو برکت خواهی بود و برکت دهم به آنانی که تو را مبارک خوانند و لعنت کنم به آنکه تو را ملعون خواند و از تو جمیع قبایل جهان برکت خواهند گرفت.» (۱۱)
در جای دیگر توراۀ می‌خوانیم: «و بعد از جدا شدن لوط از وی خداوند به ابرام گفت: اکنون تو چشمان خود را برافزا و از مکانی که در آن هستی به سوی شمال و جنوب و مشرق و مغرب بنگر، زیرا تمام این زمین را که می‌بینی به تو و ذریه تو تا به ابد خواهم بخشید و ذریه تو را مانند غبار زمین گردانم، چنان که اگر کسی غبار زمین را تواند شمرد ذریه تو نیز شمرده شود.» (۱۲) و نیز توراۀ پس از بیان کشتن حضرت ابراهیم (ع) جانوران و مرغان را جهت حصول اطمینان می‌گوید: «در آنروز خداوند با ابرام عهد بست و گفت: این زمین را (کنعان یا فلسطین) از نهر مصر تا نهر عظیم یعنی نهر فرات به نسل تو بخشیده‌ام» (۱۳) حاج بابا قزوینی (۱۴) یکی از دانشمندان بزرگ یهود یزد در مورد مطالب یاد شده گوید: گرچه علمای بنی

اسرائیل همه این وعده‌ها را درباره حضرت اسحاق و یعقوب و ذریه او درست می‌دانند ولی با اندک تأمل در متون فوق الذکر سستی آن ظاهر می‌شود: اول آن که بنی اسرائیل همیشه طایفه محصوری بوده‌اند نه به طایفه دیگر آمیخته می‌شدند و نه کسی را به خود راه می‌دادند، و در زمان موسی علیه السلام و بعد از موسی چند دفعه به شماره درآمدند، چنان که در وقت خروج از مصر و ورود به «تیه» و خروج از «تیه» ایشان را شمردند و عدد ایشان در توراهٔ و غیره در کتب مسطور است.

دوم آنکه، وعده فرموده که تمام آن زمین را به ذریه تو خواهم داد. و هرگز بنی‌اسرائیل کل آن زمین را در تصرف نداشتند ... و نیز هرگز به حوالی نهر فرات عبور نکردند تا چه رسد که بر آنجا مسلط شوند.

سیم آنکه، توراهٔ بعد از بیان جریان ازدواج «هاجر» با حضرت ابراهیم (ع) که با پیشنهاد «ساره» انجام گرفت، نقل می‌کند: که هاجر از پیش او گریخته به بیابانی رفت و در سر چشمه‌آبی فرشته‌ای بر او نازل شده و گفت: از کجا می‌آیی و به کجا می‌روی؟ هاجر جواب داد: که از خاتون خود گریخته‌ام. فرشته او را امر به بازگشتن نزد خاتون خود کرد. سپس توراهٔ چنین ادامه می‌دهد: «و فرشته به وی گفت: ذریه تو را بسیار افزون گردانم به حدی که از کثرت به شماره نیایند و فرشته خداوند وی را گفت: اینک حامله هستی و پسری خواهی زایید و او را اسماعیل نام خواهی نهاد، زیرا خداوند تظلم تو را شنیده است» (۱۵). حاج بابا قزوینی پس از بیان مطالب یاد شده از توراهٔ می‌گوید: «و بر هر هوشمند مطلع مخفی نخواهد بود که وعده فرمودن خدا به هاجر که «نسل ترا بسیار خواهم کرد به حیثیتی که شمرده نشود» اشاره است به این که همان بشارت که به حضرت ابراهیم داده شده و موجب سرور آن حضرت شده در شأن همان فرزندی بوده که در رحم هاجر است تا موجب خوشنودی کامل برای هاجر تواند گردید. (۱۶)

به هر حال، توراهٔ با بیان روشنی پرده از چهره وعده خداوند به ابراهیم خلیل برداشته و با بشارت به ظهور پیغمبری از برادران بنی‌اسرائیل، به علامات و امتیازاتش اشاره کرده است:

در سفر تثنیه آمده است: «بنی را برای ایشان از میان برادران ایشان مثل تو مبعوث خواهم کرد و کلام خود را به دهانش خواهم گذاشت. و هر آنچه به او امر فرمایم به ایشان خواهد گفت. و هر کسی که سخنان مرا که او به اسم من گوید نشنود من از او مطالبه خواهم کرد.» (۱۷) در این متن، بر خلاف آنچه برخی از علمای اسرائیلی پنداشته‌اند، مورد بشارت پیغمبر بنی اسرائیل نیست تا یهودیان وی را با حضرت یوشع و مسیحیان با حضرت مسیح تطبیق دهند، بلکه عبارت: «از میان برادران ایشان» با صراحت، بشارت به آمدن حضرت محمد (ص) می‌دهد که پیغمبری است از برادران بنی‌اسرائیل، که جهت هدایت انسانها برانگیخته شده است. زیرا بنی‌اسرائیل که فرزندان یعقوب هستند از نسل اسحاق می‌باشند و برادران ایشان بنی‌اسماعیل می‌باشند که حضرت محمد (ص) از نسل اوست. و همچنین عبارت: «کلام خود را به دهانش خواهم گذاشت» اشاره به این است که بر آن نبی کتابی نازل شده و در عین حال وی امی و درس ناخوانده خواهد بود. نه می‌توانست بخواند و نه بنویسد، و در میان فرزندان اسماعیل غیر از حضرت محمد (ص) کسی بر نخاسته که دارای چنین صفتی باشد.

قرآن مجید در این زمینه خطاب به حضرت رسول گوید: «و ما کنت تتلوا من قبله من کتاب و لا تخطه بیمینک اذا لارتاب المبطلون» (۱۸) تو هرگز قبل از این، کتابی نمی‌خواندی و با دست خود چیزی نمی‌نوشتی مبادا کسانی که در صدد ابطال سخنان تو هستند شک و تردید کنند. یعنی نظر به اینکه تو نه مسلط برخواندن بودی و نه نوشتن و مردم سالهاست که تو را به این صفت می‌شناسند، دیگر جای تردیدی برای آنان نیست که این قرآن کتاب خداست و مبطلان هم که همواره می‌خواهند حق را باطل معرفی کنند بهانه‌ای نخواهند داشت.

با توجه به آنچه گفته شد، رسول بشارت داده شده در توراهٔ، از فرزندان حضرت اسماعیل بوده که با گذشت زمان محرز شد

که نام مبارکش حضرت محمد (ص) پیامبر خاتم می‌باشد، به همین دلیل بعضی از علما و دانشمندان یهود زمان آن حضرت که برای آنان مسلم شده بود که او همان کسی است که توراۀ به آمدنش خبر داده است، مسلمان شدند و عده‌ای هم کفر ورزیدند که در اینجا به عنوان نمونه به جمعی از آنان اشاره می‌شود:

۱ عبدالله بن سلام، وی از علما و دانشمندان یهود بود که پس از هجرت رسول اکرم اسلام آورد و به سال ۴۳ ه در مدینه درگذشت. عبدالله که شرح صفات پیامبر اسلام را در کتب پیشین مطالعه کرده بود چنان مشخصات آن حضرت برای او زنده و روشن ترسیم شده بود که می‌گفت: «من پیغمبر اسلام را از فرزندم بهتر می‌شناسم».

قرآن مجید نیز به این مطلب اشاره کرده می‌گوید: «الذین آتیناهم الکتاب یعرفونه کما یعرفون ابناءهم و ان فریقا منهم لیکتمون الحق و هم یعلمون» (۱۹) یعنی، آنهایی که کتاب آسمانی را به آنان داده‌ایم او را (پیغمبر را) همچون فرزندان خود می‌شناسند (اگرچه) جمعی از آنان با اینکه می‌دانند حق را کتمان می‌کنند.

۲ مخیریق، از جمله کسانی که در زمان رسول اکرم مسلمان شد «مخیریق» دانشمند ثروتمند و متمول یهودی بود که با همه شناختی که از رسول خدا داشت، به علت سلطه عرق مذهبی همچنان تا روز «احد» که همزمان با روز «شنبه» بود باقی‌ماند. در آن روز خطاب به یهودیان کرده گفت: ای یهودیان! شما می‌دانید که یاری حضرت محمد (ص) بر شما واجب است. آنان در جواب گفتند: امروز روز «شنبه» است. اما او در جواب گفت: شنبه‌ای نیست. سپس با سلاح خود نزد رسول الله در «احد» آمد. و به وارث خود وصیت کرد که اگر کشته شود اموالش متعلق به حضرت محمد (ص) باشد تا در راه خدا صرف کند. پس وارد معرکه شد تا شهید گردید. وقتی خبر به حضرت رسید فرمودند: «مخیریق» بهترین یهودی بود. حضرت اموالش را در اختیار گرفت که بیشتر صدقات آن حضرت در مدینه از آن اموال (۲۰) بود.

۳ عبد الله بن صوریا، نقل شده است که روزی رسول خدا وارد «بیت المدارس» که محل تدریس توراۀ بود، شده و به یهودیان فرمود: دانشمندترین فرد خود را نزد من بیاورید. پس «عبدالله بن صوریا» را معرفی کردند، حضرت وی را به دینش و به آنچه از نعمتهای خداوند اعم از من و سلوی که بر آنان ارزانی داشته است سوگند داده فرمودند: آیا تو می‌دانی که من رسول خدایم؟ عرض کرد: آری و شناخت این قوم نیز در حد شناخت من نسبت به تو است. و صفات و مشخصات تو در توراۀ بیان شده است، ولی اینان بر تو حسد ورزیدند. حضرت فرمودند: مانع ایمان تو چیست؟ جواب داد: مایل نیستم بر خلاف قوم عمل کنم ولی امیدوارم این قوم از تو تبعیت کرده مسلمان شوند و من نیز مسلمان خواهم شد. (۲۱)

۴ حی بن اخطب، میرخواند می‌نویسد: حی بن اخطب از قبیله بنی النظیر بود که پس از ملاقات با رسول خدا وقتی اقربا و برادران از حال پیغمبر (ص) سؤال کردند گفت: محمد آن است که وصف او را در توراۀ می‌یابیم و علما و احبار ما به قدوم او بشارت داده‌اند و لیکن با او همیشه در مقام عداوت خواهیم بود، زیرا نبوت از فرزندان اسحق به اولاد اسماعیل منتقل گردید. (۲۲)

صفیۀ بن حی نیز در این رابطه گوید: وقتی رسول خدا وارد مدینه شده و در «قبا» نزول اجلال فرمودند، پدرم «حی بن اخطب» و عمویم «ابویاسر بن اخطب» صبحگاهان نزد حضرتش آمده تا غروب آفتاب مراجعت نکردند. وقتی بازگشتند هر دو خسته و کسل به نظر می‌آمدند ولی شنیدم که عمویم ابویاسر به پدرم می‌گوید. آیا او همان کسی است که توراۀ بشارت به آمدنش را داده است؟ پدرم جواب داد: آری به خدا قسم. دوباره پرسید: آیا تو او را می‌شناسی؟ پدرم گفت: بلی. پرسید: عقیده‌ات درباره او چیست؟ پاسخ داد: دشمنی او. (۲۳)

۵ جارود بن العلا، جارود از دانشمندان نصاری بود که با قومش حضور حضرت رسول آمده به او خطاب کرد و گفت: من به

حقیقت نزد تو آمده تا با صدق و صفا با تو سخن گویم. قسم به کسی که به حق تو را به نبوت مبعوث کرده صفات تو را در انجیل یافته‌ام. تحیت و تهنیت برای تو و سپاس برای کسانی که تو را گرامی می‌دارند. پس من گواهی می‌دهم: «لا اله الا الله و انک محمد رسول الله» (۲۴)

۶ بحیرا نصرانی، مطابق روایات اسلامی در آن هنگام که پیغمبر اسلام در سن ۹ یا ۱۲ سالگی با عموی خود ابوطالب به سفر شام می‌رفت قافله ایشان در «بصری» منزل گزید، «بحیرا» که در دیر آنجا سکونت داشت از روی علائم کتاب آسمانی، پیغمبر را شناخت و او را سوگند داد که هرچه پرسد به راستی جواب گوید. محمد (ص) پاسخ راهب را گفت. پس از آن، راهب در باره وی به عمویش ابوطالب سفارش کرد و گفت که او پیغمبر موعود است و باید وی را از یهودیان محفوظ نگه دارد، و خود او به پیغمبر ایمان آورده بود اما در زمان بعثت در گذشته بود. (۲۵) به هر حال، اسلام آوردن عده‌ای از دانشمندان یهود ونصاری مانند: «کعب الاحبار» (۲۶) و دیگران و همچنین کتمان نمودن بعضی دیگر که به نمونه‌هایی از آنها اشاره شد، گواه بر این است که در کتابهای آنان بشارت به آمدن حضرت محمد (ص) داده شده که جمعی به او ایمان آورده و بعضی دیگر وی را انکار کردند.

بشارت دیگر از توراة

در باب ۳۳ از «سفر تثنیه» آمده است که موسی قبل از وفاتش به بنی‌اسرائیل گفت: «یهوه» از «سینا» آمد و از «سعیر» برایشان طلوع کرد و از جبل «فاران» (۲۷) درخشان شد و با کرورهای مقدسین آمد. و از دست راست او برای ایشان شریعت آتشین پدید آمد. بدرستی که قوم خود را دوست می‌دارد.

در عبارات فوق آمدن «یهوه» از «سینا» اشاره به نزول وحی الهی بر حضرت موسی (ع) در «طور سینا» است. بنابراین، ظهور و تجلی «یهوه» از «سعیر» و درخشندگی او از «فاران» نیز اشاره به تجلی و درخشندگی حق به انوار وحی و علوم غیبی، بر پیغمبران عظیم القدر همچون عیسای مسیح (ع) و حضرت محمد (ص) در این دو مکان می‌باشد. شهرستانی می گوید: و چون اسرار الهی و انوار ربانی در وحی و تنزیل و مناجات و تأویل بر سه مرتبه: مبدأ، وسط و کمال است و «آمدن» مشابه به «مبدأ» و «ظهور» مشابه به «وسط» و «آشکار شدن» مشابه به «کمال» است، توراة از طلوع صبح شریعت و تنزیل به آمدن به «طور سینا» و از طلوع آفتاب به ظاهر شدن به «سعیر» و از رسیدن به درجه کمال به آشکار شدن بر «فاران» تعبیر کرده است. (۲۸)

ابن حزم می‌نویسد: «سینا» بدون تردید محل بعثت موسی (ع) و «سعیر» جایگاه بعثت عیسی (ع) و «فاران» محل بعثت محمد (ص) یعنی مکه معظمه می‌باشد (۲۹). زیرا «فاران» کلمه‌ای است عبری و به معنی «مکه» است که به اتفاق همه مورخان حضرت ابراهیم (ع) فرزندش اسماعیل (ع) را در آنجا سکنی داد. بنابراین مکه محل تولد و نیز محل بعثت حضرت محمد (ص) است که خداوند آن حضرت را برای هدایت همه امتها فرستاده است. توراة که موطن حضرت اسماعیل و مادرش «هاجر» را پس از هجرت، بیابان «فاران» معرفی کرده خطاب به هاجر گوید: برخیز و پسر را برداشته او را به دست خود بگیر، زیرا که از او امتی عظیم به وجود خواهم آورد و خداوند چشمان او را باز کرد تا چاه آبی دید. پس رفته مشک را از آب پر کرد و پسر را نوشانید و خدا با آن پسر می‌بود و او نمو کرده ساکن صحرا شد و در تیراندازی بزرگ گردید و در صحرای «فاران» ساکن شد (۳۰). مقصود از چاه آب که بدان اشاره شده چاه «زمزم» است که پس از عطش و التهاب شدید حضرت اسماعیل و والده ماجده‌اش هاجر، به عنایت حق در نزدیکی خانه خدا نمودار شد و یکی از بزرگترین موجبات عمران و آبادی

آن مکـان و توجه نفوس به آن سـرزمین گردیـد. و بیابـان «فـاران» که محل سـکونت این دو بزرگوار معرفی شـده، بیابان مکه معظمه است که کوه «حرا» یعنی مطلع نورمحمدی در آنجا واقع است. قرآن مجید نیز در مورد هجرت اسماعیل و هاجر به مکه مکرمه از قول حضـرت ابراهیم (ع) گوید: ربنا انی اسـکنت من ذریتی بواد غیر ذی زرع عند بیتک المحرم. ربنا لیقیموا الصلوة فاجعل افئـدة من الناس تهوی الیهم و ارزقهم من الثمرات لعلهم یشـکرون. (۳۱) پروردگارا برخی از فرزنـدان و خاندان خویش را در صـحرایی غیر قابـل کشت نزد خـانه حرمت یـافته تو سـکونت دادم. پروردگـارا! تـا نمـاز بپـا دارنـد پس دلهای مردمی از بندگانت را چنان کن که هوای آنان کنند و از میوه‌ها نصیبشان فرمای تا تو را سپاس گویند.

باید دانست، آنچه از توراة درباره امکنه مقدسه: سینا، سعیر و فاران بیان شد مطابق با قرآن کریم است که می گوید: «و التین و الزیتون و طور سـینین و هـذا البلد الامین» (۳۲). زیرا خداونـد در این آیه به امـاکن مبـارکه بزرگی قسم یـاد کرده که به خاطر سکنـای انبیـا در آنهـا خیر و برکت وجود دارد. زیرا «تین و زیتون» اشـاره به محـل روییـدن آنهـا است که محل تولـد حضـرت عیسـی (ع) یعنی «سعیر» و همچنین محل سکنای آن حضرت می‌باشد. و «طور سینین» همان کوهی است که خداوند در آنجا با موسـی سـخن گفته است. و «بلـد امین» مکه مکرمه است که محل تولـد و جایگاه بعثت حضـرت محمـد (ص) می‌باشـد. (۳۳) حضـرت علی (ع) نیز در ارتباط با نزول وحی الهی بر موسـی، عیسی (ع) و محمد (ص) در سینا، سعیر و فاران در حلقه هزاران مقدسـین و کروبین گوید: «و بمجدک الذی ظهر علی طور سیناء فکلمت به عبدک و رسولک موسی بن عمران و بطلعتک فی ساعیر و ظهورک فی جبل فاران بربوات المقدسین و جنود الملائکة الصافین و خشوع الملائکة المسبحین» (۳۴). پروردگارا! به جلال و بزرگواری تو که در کوه سـینا آشـکار شد و با بنده و فرستاده خود موسی بن عمران سخن گفتی و به حق جلوه‌ات در کوه «ساعیر» و ظهورت در کوه فاران و گروه کثیری از مقدسان و سپاه منظم فرشتگان و خشوع کروبیان ثنا خوان ...

محمد (ص) در انجیل

بر حسب نقل اناجیل، حضـرت عیسـی (ع) بعد از خود از شخصی خبر می‌دهد که شرعش ابدی و حکومتش برای همیشه باقی خواهد بود. «انجیل یوحنا» حضرت محمد (ص) را بیان کننده عموم راههای هدایت معرفی کرده و می گوید: «و بسیار چیزهای دیگر نیز دارم به شـما بگویم لیکن اکنون طـاقت تحمـل آنهـا را ندار‌یـد ولی چون او، یعنی روح راستی آیـد، شـما را به جمیع راستی هدایت خواهد کرد، زیرا که از خود تکلم نمی‌کند بلکه به آنچه شنیده است سخن خواهد گفت و از امور آینده به شما خبر خواهـد داد.» (۳۵) اگر این عبـارات را بـا بشـارت «توراة» که می گویـد: «و کلام خود را به دهانش خواهم گـذاشت و هر آنچه به او امر فرمـایم به ایشـان خواهـد گفت» (۳۶) جمع کنیم خواهیم یـافت که این صـفات بـا پیغمبری قابـل تطبیق است که قرآن درباره‌اش گفته است: «و ما ینطق عن الهوی. ان هو الا وحی یوحی. علمه شدید القوی» (۳۷). یعنی، محمد (ص) از پیش خود سـخن نمی گویـد، بلکه آنچه می گویـد از جـانب خداونـد است که به او وحی شـده و به او آموخته است. خـدای شـدید القوی. در جـای دیگر حضـرت عیسـی (ع) مقرر کرده است که قرار خداونـد یعنی، نبوت و کتاب از ذریه اسـحاق به ذریه چه کسـی منتقل خواهد شد؟ عیسـی (ع) به ایشان گفت: «مگر در کتب هرگز نخوانده‌اید اینکه سنگی را که معمارانش رد کردند همان سـر زاویه شده است؟ این از جانب خداوند آمد و در نظر ما عجیب است. از این جهت شما را می گویم که ملکوت خدا از شما گرفته شده، به امتی که میوه‌اش بیاورند عطا خواهد شد.» (۳۸)

واضـح است، کسـی که قـومش او را رد کردنـد، جـد رسول اکرم حضـرت اسـماعیل (ع) فرزنـد ابراهیم (ع) است، و منظور از

«سنگ» در عبارات یاد شده رسول اکرم می‌باشد.

واضح است، کسی که قومش او را رد کردند، جد رسول اکرم حضرت اسماعیل (ع) فرزند ابراهیم (ع) است، و منظور از «سنگ» در عبارات یاده شده رسول اکرم می‌باشد.

در تأیید این مطلب روایتی از جابر داخل است که می‌گوید: «قال الرسول الکریم: مثلی و مثل الانبیاء من قبلی کمثل رجل بنی بنیانا فاحسنه و اجمله، الا موضع لبنهٔ فی زاویهٔ من زوایاه، فجعل الناس یطوفون به و یعجبهم البناء فیقولون: الا وضعت ههنا لبنهٔ فیتم البناء؟ قال (ص) فانا اللبنهٔ، جئت فختمت الانبیاء» (۳۹). پیامبر بزرگوار فرموده است: مثل من و مثل پیامبران پیش از من مانند مردی است که ساختمانی بنا کرده و آن را نیکو و زیبا ساخته است، مگر آنکه جای یک آجر در یکی از گوشه‌های آن باقی مانده است. مردم در آن ساختمان گردش کرده و ساختمان برای آنان جالب است الا اینکه می گویند چرا در اینجا یک آجر گذاشته نشده تا ساختمان کامل شود؟ پیامبر فرمود: من آجر مکملم.

قرآن مجید نیز در مورد خاتمیت و اشراف رسول اکرم بر دیگر انبیا گوید: «فکیف اذا جئنا من کل امهٔ بشهید و جئنا بک علی هؤلاء شهیدا.» (۴۰) چگونه خواهد بود هنگامی که (به روز رستاخیز) از میان هر امتی و گروهی کسی را به عنوان شاهد و گواه بر اعمال ایشان انتخاب کنیم و تو را (ای محمد) به عنوان شاهد بر کلیه شهدا (پیغمبران) و پیروانشان برگزینیم.

عیسی (ع) حضرت محمد (ص) را با عنوان «مسیا» (۴۱) یا «مسیح منتظر» یاد کرده و در جواب عده‌ای که از وی سؤال می‌کنند که تو کیستی؟ می‌گوید: «بدرستی که معجزاتی که خدا آنها را بر دست من می‌کند ظاهر می‌کند. اینکه سخن می‌کنم به آنچه خدا می‌خواهد و نمی‌شمارم خود را مانند آنکه از او سخن می‌رانید، زیرا که من لایق آن نیستم که بگشایم بندهای جرموق یا دوالهای نعل رسول الله را که او را «مسیا» می‌نامید. آنکه پیش از من آفریده شد و زود است بعد از من بیاید و زود است بیاورد کلام حق را و نمی‌باشد آیین او را نهایتی» (۴۲) در جای دیگر پس از آنکه در زیر درختی پیامبر آینده را به بزرگی یاد می‌کند، پیروان خود را به رحمت ایزدی بشارت داده می‌گوید: «خوشا به حال کسانی که گوش به سخن او می‌دهند وقتی که به جهان بیاید، زیرا که رحمت خدا برایشان سایه خواهد افکند. چنانکه این درخت خرما ما را سایه افکنده است. آری چنانکه این درخت از حرارت سوزان آفتاب ما را نگاه می‌دارد، همچنین رحمت خدا نگاه می‌دارد ایمان آورندگان به آن اسم را از شر شیطان. شاگردان در جواب گفتند: ای معلم! کدام کس خواهد بود آن مردمی که از او سخن می‌رانی که به جهان خواهد آمد؟ یسوع به شگفتی دل، در جواب فرمود: که همانا او محمد (ص) پیغمبر خداست. وقتی که او به جهان بیاید چنان که باران زمین را قابلیت بخشد که بار بدهد بعد از آنکه مدت مدیدی باران منقطع شده باشد، همچنین او وسیله اعمال صالحه میان مردم خواهد شد برحمت بسیاری که با خود می‌آورد. پس او ابر سفیدی است پر از رحمت خدا و آن رحمتی است که آن را خدا بر مؤمنان نثار می‌کند نرم نرم مثل باران.» (۴۳)

در فصل ۹۷ انجیل برنابا نیز آمده است که وقتی از نام حضرت عیسی (ع) «مسیا» پرسش بعمل آمد، آن حضرت جواب داد: «نام مسیا عجیب است زیرا که خدا خود وقتی که روان او را آفرید و در ملکوت اعلی او را گذاشت خود او را نام نهاد. خدا فرمود: صبر کن ای محمد! زیرا که برای تو می‌خواهم خلق کنم بهشت و جهان و بسیاری از خلایق را که می‌بخشم آنها را به تو حتی اینکه هر که تو را مبارک می‌شمارد مبارک می‌شود و هر که با تو خصومت کند ملعون می‌شود. وقتی که تو را به سوی جهان می‌فرستم، پیغمبر خود قرار می‌دهم به جهت خلاصی و کلمه تو صادق می‌شود حتی اینکه آسمان و زمین ضعیف می‌شوند و لیکن دین تو هرگز ضعیف نمی‌شود، همانا نام مبارک او محمد (ص) است. آن وقت جمهور مردم صداهای خود را بلند کرده گفتند: ای خدا بفرست برای ما پیغمبر خود را. ای محمد (ص)! بیا زود برای خلاص جهان.»

فخر الاسلام (۴۴) گوید: در یکی از اناجیل متروکه خطی که قبل از بعثت خاتم الانبیاء با قلم بر پوست نوشته شده بود، در کتابخانه بعضی از نصارای پروتستانت در مدرسه خود آنها دیدم، در جزو وصایای حضرت مسیح به شمعون پطرس که به این نحو مرقوم شده بود: ای شمعون! خدا به من فرمود: تو را وصیت می کنم ای پسر مریم! به سید المرسلین و حبیب خود احمد (ص) صاحب شتر سرخ که صورتی همچون ماه و دلی پاك و بنیه‌ای قوی دارد، بزرگ فرزندان آدم و رحمت برای جهانیان و پیغمبر امی عربی است. ای عیسی! تو را امر می‌نمایم که بنی‌اسرائیل را امر نمای...که او را تصدیق نموده به وی ایمان آورند و از متابعت و نصرت او تقاعد نورزند. عرض کردم: پروردگارا! کیست آن بزرگوار؟ خدا فرمود: ای عیسی! او محمد فرستاده خداست برای تمام جهان. خوشا به حال این پیغمبر و خوشا به حال آنان که بگفته‌اش گوش فرا دادند و بر دین او از دنیا بروند. اهل زمین بر او درود می‌فرستند و اهل آسمان از برای او و امت او طلب مغفرت می‌نمایند. (۴۵)

پریقلیطوس یا پارقلیطا

«پارقلیطا» کلمه‌ای است سریانی از اصل یونانی «پریقلیطوس» که به معنی بسیار ستوده و پسندیده است و ترجمه عربی آن محمد یا احمد می‌باشد. ولی در انجیلهایی که بعد از اسلام نگارش یافته «پارقلیطا» را مشتق از کلمه «پاراقلیطوس» دانسته‌اند که به معنای «تسلی دهنده» می‌باشد. (۴۶) محمود بن الشریف می‌نویسد: ان الاربعهٔ الذین کتبوا الاناجیل قد اتفقوا علی ان عیسی (ع) قال للحواریون حین رفع الی السماء: انا ذاهب الی ابی و ابیکم و الهی و الهکم و ابشرکم بنبی یأتی من بعدی اسمه الپارقلیط و هذا الاسم هو باللسان الیونانی و تفسیره بالعربیهٔ محمد (ص) قال الله فی کتاب العزیز: و مبشرا برسول یأتی من بعدی اسمه احمد (۴۷). یعنی، به اتفاق همه کسانی که انجیلهای چهارگانه را نوشته‌اند، حضرت عیسی (ع) موقعی که به آسمان می‌رفت به حواریون گفت: من به سوی پدر و خدایم و پدر شما و خدایتان می‌روم و شما را به پیغمبری بشارت می‌دهم که بعد از من می‌آید که نام او «پارقلیط» است و این اسمی است یونانی و معنی آن به عربی محمد (ص) می‌باشد (و این اشاره به همان گفته قرآن مجید است که از قول عیسای مسیح) گوید: بشارت می‌دهم شما را به پیامبر بعد از خودم که نام او احمد است.

در انجیلهای فارسی کنونی نیز کلمه «پارقلیطا» را از «پارقلیطوس» گرفته و به معنی «تسلی دهنده» بکار برده‌اند: در فصل ۱۴ انجیل یوحنا آمده است: «اگر مرا دوست دارید احکام مرا نگاه دارید و من از پدر سؤال می کنم، و «تسلی دهنده» «پارقلیطا» دیگر به شما عطا خواهد کرد تا همیشه با شما بماند ... این سخنان را به شما گفتم وقتی با شما بودم لیکن «تسلی دهنده» یعنی روح القدس که پدر او را به اسم من می‌فرستد او همه چیز را به شما تعلیم خواهد داد، و آنچه به شما گفتم به یاد شما خواهد آورد.» (۴۸)

«و من به شما راست می گویم که رفتن من برای شما مفید است زیرا اگر نروم «تسلی دهنده» نزد شما نخواهد آمد.» (۴۹)

«لیکن چون «تسلی دهنده» که او را از جانب پدر نزد شما می‌فرستم آید یعنی روح راستی که از پدر صادر می گردد، او بر من شهادت خواهد داد» (۵۰)

گرچه مفسرین انجیل پافشاری کرده‌اند که بگویند مقصود از «پارقلیطا» «روح القدس» است ولی با اندك تأمل و تحلیل در آیات گذشته و علامات و امتیازاتی که برای شخص مورد بشارت ذکر کرده‌اند روشن و مبرهن می‌شود که تطبیق «پارقلیطا» ی موعود با «روح القدس» از جهاتی چند غیر قابل قبول و امکان‌ناپذیر است. زیرا آیات گذشته بشارت از ظهور کسی پس از

حضرت عیسی (ع) می‌دهد که:

۱ آمدنش مشروط و منوط به رفتن مسیح بوده و شخصیت عظیم روحانی او به اندازه‌ای از مسیح برتر و والاتر است که رفتن عیسی (ع) به منظور ظهور و تابش آن خورشید فروزان برای بشریت بسی سودمند و مفید بوده است.

۲ او «پارقلیطا» ی دیگری است که برای همیشه و تا انقراض (۵۱) جهان شخصیت و آیینش بر بشریت حکومت کند.

۳ وی درباره مسیح شهادت داده او را تصدیق خواهد کرد. (۵۲)

۴ «پارقلیطا» آیین مسیح را تکمیل و ناگفته‌های او را بیان خواهد کرد و آن حضرت را جلال و شکوه خواهد بخشید و ...

بنابراین، اگر بنا باشد که پارقلیطای موعود «روح القدس» باشد از لحاظ آنکه حضرت مسیح آمدن او را مشروط به رفتن خود کرده و بودنش را در عصر خود ممتنع دانسته است، نبوت آن بزرگ مرد آسمانی محال خواهد بود. زیرا که «روح القدس» حامل وحی و واسطه بین حضرت اقدس الهی و انبیای خداست که در طول بعثت پیغمبران اولی العزم با آنان مصاحبت و ملازمت داشته است و نیز چون رفتن خویش را به منظور آمدن وی مفید خوانده و در نتیجه پارقلیطا را بزرگتر از خود معرفی کرده است. اگر بنا باشد که پارقلیطا «روح القدس» باشد لازم آید که فرشته حامل وحی که در حکم نامه‌رسان انبیای الهی است مقام و منزلتش از آنان فراتر و برتر باشد. از مجموع آنچه پیرامون بشارات و آیات گذشته نگارش یافت برای محققان روشن می‌شود که فرد مورد بشارت پیغمبری است پس از حضرت مسیح که از وی بزرگتر و تکمیل کننده شریعت و تصدیق کننده شخص او و کتاب اوست که دارای ریاست و زعامت روحانی ابدی بشریت بوده و موجب جلال و عظمت مسیح گردد. یعنی ساحت قدس آن حضرت را از شوائب نقص و گناه مبرا سازد. (۵۳) به هر حال، وقتی علما و دانشمندان مسیحی بخواهند با تغییر این کلمات متون صحیحه اناجیل را مخفی داشته و بدین وسیله بشارت ظهور پیامبر اسلام را نادیده انگارند، قرآن مجید متکفل بیان آنها خواهد بود: «یا اهل الکتاب قد جائکم رسولنا یبین لکم کثیرا مما کنتم تخفون من الکتاب و یعفو عن کثیر. قد جائکم من الله نور و کتاب مبین. یهدی به الله من اتبع رضوانه سبل السلام و یخرجهم من الظلمات الی النور باذنه و یهدیهم الی صراط مستقیم». (۵۴) ای اهل کتاب! فرستاده ما (محمد (ص)) به سوی شما آمد و بسیاری از حقایق آسمانی را که شما کتمان کردید روشن می‌سازد و از بسیاری (که فعلا ـ مورد نیاز نیست) صرف نظر می‌کند. به راستی از طرف خدا نور و کتاب آشکاری به سوی شما آمده است. خداوند به برکت آن، پیروان رضایت خود را به راههای سلامت هدایت می‌کند و به اذن خویش از تاریکیها به سوی روشنایی می‌برد و آنها را براه راست رهبری می‌کند.

پی‌نوشتها

۱. بقره/.۱۳۵

۲. آل عمران/.۷۷

۳. چنان که قرآن مجید در سوره «صف» آیه ۶ ضمن تأیید توراهٔ حضرت موسی (ع) توسط عیسای مسیح (ع) مبعوث شدن حضرت محمد (ص) را نیز به امت خود بشارت داده می‌گوید: «و اذ قال عیسی بن مریم یا بنی اسرائیل انی رسول الله الیکم مصدقا لما بین یدی من التوراهٔ و مبشرا برسول یأتی من بعدی اسمه احمد ...»

۴. بحار الانوار، ج ۱۶، باب ۱۲، ص ۴۰۲، دار الکتب الاسلامیهٔ، چاپ جدید، آخوندی، تهران.

۵. اعراف/.۱۵۷

.۶ صف/.۶

.۷ فلیسین شاله، تاریخ کوچک ادیان بزرگ، ترجمه دکتر محبی، دیماه ۴۶، تهران، ص.۲۷۳

.۸ امروز دانشمندان، اناجیل: متی، مرقس و لوقا را تحت عنوان اناجیل، جامع به هم ملحق کرده و نشان می‌دهند که این سه انجیل روابط بسیار نزدیک با یکدیگر دارند و در مقابل آنها انجیل «یوحنا» قرار دارد. (تاریخ ادیان، دکتر محبی، ص ۴۰۶).

.۹ انجیل متی، باب پنجم، آیه.۱۸

.۱۰ فلیسین شاله، تاریخ کوچک ادیان بزرگ، دکتر محبی، دی ماه ۴۶، ص.۴۰۷

.۱۱ سفر پیدایش، باب.۱۲

۱۲ و.۱۳ سفر پیدایش، بابهای ۱۳ و ۱۵، دار السلطنهٔ لندن، ۱۸۹۵ م.

.۱۴ حاج بابا قزوینی یزدی، دانشمندی بزرگ از دانشمندان یهود یزد، در اواخر سده دوازده هجری بشمار می‌رفته که در اثر بحث و کنجکاوی بسیار در ادیان مختلفه و ارشادات پدر بزرگوارش محمد اسماعیل جدید الاسلام که او نیز از بزرگان و دانشمندان یهود آن سامان بوده است، به شرف اسلام مشرف و در راه اثبات حقانیت این دین آسمانی با یهودیان به مباحثه و جدل می‌پرداخت.

.۱۵ سفر پیدایش، باب ۱۶ دار السلطنهٔ لندن، ۱۸۹۵ م.

.۱۶ محضر الشهود فی رد الیهود، کتابخانه وزیری یزد، چاپ نجف اشرف، ص.۲۰

.۱۷ سفر تثنیه، باب ۱۸، دار السلطنه لندن، ۱۸۹۵ م.

.۱۸ عنکبوت/.۴۷

.۱۹ بقره/.۱۴۶

.۲۰ محمود بن الشریف، الادیان فی القرآن، دار المعارف بمصر، قاهره، ص.۲۹۸

.۲۱ میرخواند، روضهٔ الصفا، ج ۲، انتشارات خیام، ص.۱۹۳

.۲۳ محمود بن الشریف، الادیان فی القرآن، دار المعارف بمصر، قاهره، ۱۱۱۹ م، ص.۲۲۹

.۲۴ همان مأخذ، ص.۳۱۱

.۲۵ غلامحسین مصاحب، دائرهٔ المعارف فارسی، ذیل کلمه «بحیرا»، ج اول، لغتنامه دهخدا، ذیل کلمه «بحیرا».

.۲۶ دایرهٔ المعارف مصاحب می‌نویسد: ابواسحاق کعب بن ماتع ۳۲ یا ۳۴ ه یکی از یهودیان «یمن» بود که در خلافت ابوبکر یا عمر خطاب اسلام آورد و منبع بسیاری از اطلاعات مسلمین در باب داستانهای بنی اسرائیل بشمار می‌رود. هنگامی که به مدینه آمد کتاب و سنت را از صحابه آموخت و ایشان نیز اخبار اقوام پیشین را از وی آموختند. عنوان او را به صورت «کعب الحبر» نیز ضبط کرده‌اند. و «حبر» که جمع آن «احبار» است کلمه‌ای است عبری که به معنی روحانی یهودی می‌باشد.

.۲۷ فاران شامل کوههای سه‌گانه: ابوقبیس، قیعقان و حرا است که به نام جبال بنی‌هاشم موسومند و مکه معظمه در میان آنها قرار گرفته است. قاموس کتاب مقدس می‌نویسد: فاران دشتی است وسیع و مرتفع که به صحرای اطراف خود سرازیر شود و دارای بعضی از کوههای آهکی است ... هاجر هنگامی که از نزد ابراهیم رانده شد در این دشت ساکن گردید ... فاران یکی از اسماء مکه است که در توراهٔ مذکور است و گویند نام یکی از کوههای مکه است.

.۲۸ محمد بن عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۲، ص ۱۸، عربی، قاهره.

.۲۹ ابن حزم اندلسی، الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، ج اول، ص ۸۸، قاهره، مصر.

.۳۰ سفر پیدایش، باب ۲۱، دار السلطنه لندن، ۱۸۹۵ م.
.۳۱ ابراهیم/.۳۷
.۳۲ تین/۳. ۱
.۳۳ محمد فی التوراۀ و الانجیل و القرآن، ابراهیم خلیل، احمد، ص ۳۰ مکتبۀ الوعی العربی.
.۳۴ دعای سمات.
.۳۵ انجیل یوحنا، باب.۱۶
.۳۶ سفر تثنیه، باب.۱۸
.۳۷ نجم/۵. ۳
.۳۸ انجیل متی، باب ۲۱ دار السلطنۀ لندن، ۱۸۹۵ م.
.۳۹ محمد فی التوراۀ و الانجیل و القرآن، ص ۴۸، نقل از صحیح مسلم، کتاب الفضائل.
.۴۰ نساء/.۴۱
.۴۱ «مسیا» کلمه آرامی و به معنی رسول است و کلمه «مسیح» به معنی ممسوح یعنی روغن مالیده شده، متبرک آفریده شده، رجال، نیمه روی ساده، پادشاه یهود و یا هر پادشاه دیگر، عنوان پیامبران و رسولان، منجی و نجات دهنده موعود به ملت یهود، مرد بسیار سفر کننده و بالاخره به قول علامه دهخدا به پنجاه و شش معنی آمده است که معروفترین آنها لقب حضرت عیسی بن مریم (ع) می‌باشد، و آنچه مورد نظر ماست همین معنی آخر است که شاید دارای بعضی از صفات یاد شده نیز بوده است.
.۴۲ انجیل برنابا، فصل ۴۲، سردار کابلی، تهران، چاپخانه حیدری.
.۴۳ انجیل برنابا، فصل ۱۶۳، حیدر قلیخان قزلباش (سردار کابلی)، تهران، چاپخانه حیدری، مهرماه.۱۳۴۵
.۴۴ محمد صادق فخر الاسلام یکی از علمای محقق و متتبع مسیحی ارومیه بوده است که پس از تأمل و بررسی عمیق به آیین اسلام مشرف گشته و کتبی چند در رد یهود و نصارا نگاشته که از جمله آنها کتاب «انیس الاعلام» است که از بهترین کتب ردیه می‌باشد.
.۴۵ انیس الاعلام، چاپ قدیم، ص ۱۹۵، ج دوم، بشارت.۲۵
.۴۶ انیس الاعلام فخر الاسلام، جلد اول، ص ۱۳، چاپ جدید، انتشارات مرتضوی.
.۴۷ الادیان فی القرآن، ص ۳۱۳، نقل از مخطوطه «تحفۀ اللبیب فی الرد علی اهل الصلیب»، ص.۴۲
.۴۸ این عبارات اشاره به آیات شریفه قرآنی است که می‌گوید: «و نزلنا علیک الکتاب تبیانا لکل شیء» و یا «ما فرطنا فی الکتاب من شیء» و یا «لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین» (سوره‌های: نحل/۸۹ انعام/۳۸ و ۵۹).
.۴۹ انجیل یوحنا، باب ۱۶، دار السلطنۀ لندن، ۱۸۹۵ م.
.۵۰ انجیل یوحنا، باب ۱۴، آیه.۱۶
.۵۱ اشاره به گفته رسول اکرم است که فرمودند: «انه لا نبی بعدی و لا سنۀ بعد سنتی فمن ادعی ذلک فدعواه و بدعته فی النار». و یا «حلال محمد حلال الی یوم القیمۀ و حرام محمد حرام الی یوم القیامۀ» (وسائل الشیعۀ، ج ۱۸، ص ۵۵۵، چاپ جدید بحار الانوار، ج ۲۲، ص ۵۳۱، چاپ جدید دار المکتبۀ الاسلامیۀ، تهران).
.۵۲ یوحنا، باب ۱۵، آیه ۲۶، اشاره به این آیه شریفه قرآنی است: «مصدقا لما بین یدی من التوراۀ و الانجیل.» تصدیق کردن و شهادت پارقلیطا (محمد (ص)) درباره مسیح (ع) دلیل بر این است که وی روح القدس نیست زیرا حواریین نیازمند به شهادت

روح القدس برای تصدیق عیسی (ع) نبودند.

.۵۳ دکتر محمد صادقی، بشارات عهدین، تهران، محرم ۸۷ ه ، ص.۲۲۳

.۵۴ مائده/۱۶ .۱۵

منبع: مجله مشکوهٔ، شماره ۲۲

نویسنده: غلامرضا دشتی رحمت آبادی

مقالات

تاریخچه و معنای نبی از دیدگاه عهد عتیق

تاریخچه و معنای نبی از دیدگاه عهد عتیق

واژه‌ی انگلیسی « «Prophet» » در اساس از کلمه یونانی « «Prophetes» » گرفته شده است، یک اسمی است به معنای «کسی که سخن می گوید» یا «کسی که اعلام می کند» یا کسی که از پیش سخن می گوید یا «کسی که از آینده سخن می گوید» می‌آید. (۱) و همچنین به معنای مفسر و معبر معابد مقدس است فی المثل محراب آپولو (خدای زیبایی، شعر و موسیقی در یونان) در معبد دلفی که احتمالاـ مشهورترین عبادتگاه در عهد یونان باستان بوده است، جایگاه عبادت خانم جوانی بوده که پوتیا نامیده می‌شده است و ظاهرا با محتضران به نام خدا سخن می گفته است، سخنان او به طور کلی نامفهوم بوده است و نیاز بوده است که توسط ملازمان کاهن که به آنها « «Prophet» » می گفتند، به زبان واضح و معقولی تفسیر یا ترجمه شود. (۲)

ریشه‌ی نبا « «Naba» » عبری در اکدی نبو « «Nabu» » است، به معنی تأیید و اعلام و توبیخ کردن و در عبری هم معنی جذبه‌ای خاصی دارد که ارزش اجتماعی پیامبری را در اعلام کردن و دعوت کردن می‌داند. (۳)

کلمه نبی بیش از سیصد بار در عهد قدیم آمده است. (۴) و عنوان نبی در بنی اسرائیل، معانی مختلفی دربرداشت. بیشتر منظور از آن، خبر دادن از احکام الهی و امور دینی و به تخصیص اخبار از امور آینده می‌باشد. (۵)

عنوان کلی که در تورات برای پیامبر به کار رفته است، واژه‌ی « (navi) » می‌باشد در دوره‌های پیش از اسارت بابلی، لقب نوی « (Navi) » مخصوصا در اسرائیل شمالی (افرائیم) عمومیت داشت، در این جا اصطلاح مذکور، عنوان کلی برای هر شکل و حالت پیامبرانه بود و تنها لقبی بود که به پیامبران قانونی و مشروع گفته می‌شد.

در یهودا و بالأخص در اورشلیم، واژه‌ی بیننده « (hozen) » تصویر مرجحی بود این لقب، اصالتا در متونی که از جنوب نشأت می گیرد، ظاهر می‌شود.

یک دلیل مستند سنتی در مورد ماهیت نبوت در گذشته، این است که در طول قرن گذشته، باستان شناسان تعدادی از متون خاور نزدیک باستانی را آشکار ساخته‌اند. از جمله شهر بین النهرین ماری بر روی دره فرات، حفاریها موفق به کشف نامه‌ها و رساله‌هایی از قرن ۱۸ قبل از میلاد شده‌اند که فعالیت‌ها و پیامهای متعددی از انواع مختلف اهل مکاشفه و غیبگویانه را وصف می کند که با پیامبران اسرائیلی بعدی شباهتهایی دارد. غیبگویان از سوی خدایان گوناگونی آمده‌اند و به نظر نمی‌رسد که آنها را مورد خطاب قرار داده، دعوت و طلبیده شده باشند. برخی از غیبگویان وصف شده در این نامه‌ها، افراد عادی و معمولی

هستند اما برخی دیگر، دارای عناوین و القاب خاصی هستند که نشان می‌دهد دارای رفتار خاصی می‌باشند. و یک نقش مذهبی پذیرفته شده‌ای را در جامعه ماری، ایفا نموده‌اند. از جمله «پاسخ دهنده»، «جذبه‌ای»، «سخن گوینده»، «فریاد کننده»، «وحی آورنده» و «پارسا» ذکر شده است. (۶)

اصطلاح نبی در کتاب مقدس به گروه‌های مختلف اطلاق شده است. برخی از آنها غیبگویانی بودند که حرفه و شغلشان پیش گویی بوده و می‌توانستند اسرار درونی مردم را بخوانند وحدس بزنند و گذشته آنان را باز گویند و در برابر مزدی که می‌گرفتند از آینده پیشگویی کنند، پاره‌ای از ایشان دراویشی بودند که با ساز و آواز و حرکات رقص مانند به حالت لرز و حرکات اعضا دچار شده و در حالت بی‌خودی می‌افتادند و سخنانی می‌گفتند که مردم خیال می‌کردند به آنان وحی و الهام شده و روحی دیگر در آنان نفوذ کرده و این سخنان از جانب او گفته می‌شود و عده‌ای مأموران مذهبی با وظایف منظمی در آیین پرستش اسرائیلی بودند و برخی مشاوران و رایزنان سیاسی زیرک پادشاهی و برخی دیگر رهبران سنن مذهبی اسرائیلی بودند. (۷)

رائی پیامبر جز نبی در عبری اصطلاحات دیگری هم داشته است از جمله « (ch'ro) » یا « (۸) « (chozen) یعنی نگرنده و بیننده. رائی ترجمه دو کلمه عبری است و به معنای اشخاصی می‌باشد که به طور خارق عادت برای دیدن و علم بر اشیایی که فقط خدا بر آنها عالم است از جانب خدا منور می‌گردند. (۹) در کتاب سموئیل اول، باب ۹ آیه ۹ آمده است «نبی امروز را در سابق رائی می‌گفتند» در کتاب اشعیا این دو نام از هم جدا ذکر می‌شود: «به رائیان می‌گویند رؤیت نکنید و به انبیا که برای ما به راستی نبوت ننمایید.» (۱۰) در کتاب میکاه این لفظ با فالگیران ذکر می‌شود. (۱۱)

پیشگویی

در خاورمیانه، در زمان‌های قدیم، افرادی وجود داشتند که با سحر و نجوم سر و کار داشتند، آنها را افرادی می‌پنداشتند که شایسته دریافت رسالت از جانب خدایان هستند و گاهی اوقات قبل از گرفتن تصمیمات در امور به آنها پناه می‌بردند. (۱۲) یهودیان پس از بازگشت به مصر و تماس با مردم کنعان فنیقی به کارهای فالگیری و جادوگری گرایشی پیدا کردند. انبیای بنی اسرائیل نیز از راه پیشگویی برای بیداری و هدایت مردم، اقدام می‌کردند و این کار سبب جلب اعتماد به نبی می‌رسد و نبی از همین عامل برای جذب مردم به راه خداشناسی و ایجاد ترس از ارتکاب گناه و تقویت روحیه مؤمنان بهره می‌گرفت. (۱۳) در کتاب مقدس نمونه‌های بسیاری از پیشگوییهای انبیای بنی اسرائیل آمده است. کتاب اشعیا نیز مجموعه‌ای از پیشگوییهاست. فصول ۲۴ تا ۲۷ شامل ده پیشگویی مکاشفتی است. ارمیا نیز پیشگویی می‌کرد که فشحور کاهن با تمام اعضای خانواده‌اش اسیر شده و به بابل خواهند رفت. (۱۴) و این قوم هفتاد سال بندگی شاه بابل را خواهند کرد. (۱۵) و به حنینای نبی گفت: تو امسال خواهی مرد زیرا که مردم را علیه خدا شورانیده‌ای. (۱۶) عاموس نبی نیز اسارت مردم سوریه و درهم شکستن پشت بندهای دمشق و ویرانی و دربه دری را پیشگویی می‌کرد. (۱۷)

بیننده‌ی خواب و رؤیا

اصطلاح بیننده‌ی خواب و رؤیا در مورد نبی و یا معادل آن به کار رفته است. (۱۸) یکی از طرق درک وحی و الهام، رؤیا بوده است. خداوند بر عده‌ای از انبیا در رؤیا ظاهر شده و در خواب با ایشان سخن می‌گفت. (۱۹)

خداونـد در رؤیای شب به یعقوب خطاب کرد. (۲۰) سـموئیل در روزگاری که کلام خداوند نادر بود، شبی برای نخستین بار، خداوند با او سخن گفت. (۲۱) حزقیال و عاموس نیز در رؤیا نبوت خود را یافتنـد. (۲۲) در این رؤیاها پیامبران حوادث آینده را مشاهده می‌کردند.

مراتب و اقسام رؤیا

قاموس می‌گوید: نبوت را اقسام بسیار بود، ازجمله: خواب دیدن. داوران ۲ و میکاه۶ وحزقیال ۱ و تبلیغ اول پادشاهان ۱۳: ۲۲ ۲ و اسموئیل.۳ (۲۳)

اما کیفیت این خواب دیدن چگونه است؟ دانشمندان یهودی مراتب آن را بدین گونه بیان می‌دارند:

.۱ پیـامبر داسـتانی یـا رؤیایی در خواب می‌بینـد و در آن رؤیای نبوی، معنی آن داسـتان یا رؤیا را می‌فهمـد و بیشتر داسـتانهای زکریا از این قبیل است.

.۲ پیامبر در رؤیای نبوی، سـخنی به طور واضح و آشکار می‌شنود ولی قایل آن را نمی‌داند چنان که سموئیل در اولین وحی بر او بدان اشاره کرده است. اول سموئیل باب.۳

.۳ شخصی در خواب با پیامبر سخن می‌گوید همان‌طور که در بعضی از نبوتهای حزقیال آمده است؛ حزقیال ۴۰: ۴.۱

.۴ فرشته‌ای در خواب با نبی سخن گوید و این حالت اکثر پیامبران بوده است.

.۵ در رؤیای نبوی خداوند با پیامبر حرف زند، نظیر قول اشـعیا که می‌گوید: پروردگار را دیدم که فرمود چه کسـی را بفرستم تا پیغام ما را به این قوم برساند؟ (۲۴) اشعیا ۶:.۸

مرد خدا

در عهـد عتیق گاهی از نبی با عنوان مرد خـدا یاد می‌کردنـد. در کتاب اول پادشاهان باب هفـدهم آیه ۱۸ آمده است که زنی خطاب به ایلیا می‌گویـد: ای مرد خـدا. الیاده در همین زمینه می‌گویـد: عنوان و لقبی که از همه بهتر تصـدیق شده «مرد خدا» « (Ishha Elohim) » می‌باشـد که در منـابع شـمالی وجود دارد، مخصوصـا در حکایـات پیـامبرانه‌ی قـدیم مربوط به حوزه‌ی (الیاس الیشع) در تاریـخ سـفر تثنیه. این لقب احتمالاً در اصل به مردمی اطلاق می‌شده که به تصور خود، می‌توانسـته‌اند قدرت الهی را در اختیـار خود داشـته و آن را در طرق خـارق العاده‌ای (معجزه آسایی) به کار برنـد. اما این واژه بسـیار گسترده بود و نهایتا به هر کسی که رابطه‌ی خاصی با خدا دارد، اطلاق می‌شد». (۲۵)

نـذیره: شخصـی است که نـذر کرده، خود را وقف خـدمت خداوند نماید و شـرایطی دارد که نباید مشـروب بنوشد و همچنین انگور نخورد و موی خود را نچینـد تـا در ختم نـذر گاهی موی وی را بچینـد و شـرایطی دیگر که در کتاب اعـداد باب ششـم تمامی مقررات را ذکر کرده است.

عـده‌ای از افراد، فرزنـدان خود را برای تمام عمر «نـذیره» قرار می‌دادنـد. (۲۶) و بعضـی از اوقـات پاره‌ای از شـرایط را رعایت نمی‌کردند، چنان‌چه در کتاب عاموس آمده است: «پسران شما را انتخاب کردم تا نذیره‌های من و انبیای من باشند». (۲۷)

در این قسمت انبیا و نذیره در یک ردیف ذکر شده‌اند.

حدود نبوت

انتخاب نبی: در کتاب مقدس، حقیقت نبوت امری بدیهی و روشن است. به صورتی که خداوند اراده و خواست خویش را به وسیله‌ی پیامبران به انسانها ابلاغ می‌نماید. (۲۸) و انتخاب از جانب خدا و بر حسب مشیت و اراده او است. زمانی افراد پیش از انعقاد نطفه نظیر ارمیا برگزیده می‌شدند. (۲۹) زمانی نیز از طرف نبی دیگری به نبوت مسح می‌شوند نظیر الشیع از طرف ایلیا. (۳۰)

فیلسوفانی نظیر ابن میمون و ابن کمونه نبوت را حد اعلای آمادگی و تجهیز قوای عقلانی و فکری و کمال قوه متخیله می‌دانند. (۳۱) نکته‌ای که در رابطه با انتخاب نبی در کتاب مقدس حائز اهمیت است، این است که نبوت عطیه‌ای همیشگی و غیر قابل فسخ نیست. یعنی یک نبی لازم نیست تا آخر عمر نبوت کند. اگر نبی انحراف اخلاقی داشته باشد، موجب می‌شود که نبوت برای همیشه یا به طور موقت از او قطع گردد. مثلاً: «اگر پیغمبری تکبر ورزد، نبوت از وی دور می‌شود و اگر خشمگین گردد، نبوت، او را ترک خواهد گفت». (۳۲)

ابن میمون تصریح کرده که یک نبی در طول عمرش به طور مستمر و متصل نبوت ندارد. بلکه گاهی نبوت از او قطع می‌گردد. همان‌طور که گاهی مرتبه عالی نبوت را و زمانی مرحله پایین‌تر از آن را دارا می‌باشد. و چه بسا مرتبه عالی را یک بار در طول عمرش داشته باشد. و سپس از او قطع گردد و چه بسا بر مرحله پایین بماند، تا این‌که نبوتش قطع گردد. (۳۳)

درجات انبیا

در کتاب مقدس همه پیامبران در یک درجه نبودند، بلکه موسی علیه السلام از همه بزرگتر بود به صورتی که خداوند مستقیما با او حرف می‌زد (۳۴) و دیگر پیامبران که خدا از طریق خواب و رؤیا با آنها سخن می‌گفت. در بعضی موارد نیز نیرویی در وجود نبی وارد می‌شده که او را وادار به سخن گفتن می‌کرده است، اوحکمی می‌کرده یا سخنان سودمندی می‌گفته است یا تدبیری الهی انجام می‌داده است و تمامی آن در حال بیداری و تصرف حواس انجام می‌شده است. به همین نحو داوود مزامیر و سلیمان امثال و جامعه و سرود سرودها را نوشتند و به همین شیوه کتاب دانیال و ایوب و دیگر کتب نوشته شدند و نیز می‌گویند به واسطه روح القدس نوشته شدند و نظیر بلعام که خداوند کلامش را در دهان او قرار داد. (۳۵) و او به واسطه روح القدس سخن می‌گوید. (۳۶)

بعضی از انبیا صاحب کتابند ولی بعضی نبوتشان به اندازه‌ی یک کتاب نبوده، مانند بئری که نبوتش ضمیمه کتب اشعیا شد. (۳۷)

بعضی از انبیا تنها به قرائت کتاب و خبر دادن از گذشته و آینده اکتفا می‌جستند. هدیه‌ای می‌پذیرفتند و سخنی می‌گفتند. اما برخی در هدایت و مخصوصا در انذار مردم سخت کوشا و پر توان بودند. از روحی تند و سرکشی سخن می‌گفتند که چون تازیانه بر پیکر و اعصاب شنوندگان اثر می‌گذارد و بعضی هم سخت مورد تمسخر قرار می‌گرفتند. (۳۸)

اطاعت از انبیا

در کتاب مقدس آمده است که خداوند نبی را از میان مردم مبعوث می‌گرداند و هر آنچه امر فرماید به ایشان خواهد گفت و

هر کسی که سخنان او را نشنود، خداوند او را مجازات می‌کند. (۳۹) نبی نیز هر حکمی را دریافت کرد مکلف به ابلاغ است و خداوند او را حفظ می‌کند. (۴۰) هر زمان که مردم سخنان نبی را نشنوند، خداوند بر آنها خشم می‌گیرد «دلهای خود را مثل سنگ، سخت کردند و نخواستند دستوراتی را که من با روح خود به وسیله انبیای گذشته به ایشان داده بودم بشنوند. به همین دلیل بود که خشم عظیم خود را از آسمان بر ایشان نازل کردم». (۴۱)

وحی الهام بر انبیا

.۱ روح خداوند: در عهد عتیق در بسیاری از موارد از نزول الهام و وحی الهی به «نزول روح خداوند» تعبیر شده است (۴۲) ولی حلول این روح الهی حالات و اقتضاهایی متفاوت در افراد به وجود می‌آورد. ابن میمون نوعی از حلول را به بعضی از داوران و پادشاهان اختصاص داده آنجا که در مورد یفتاح (۴۳) و سامسون (۴۴) و در مورد شائول پادشاه (۴۵) و داوود (۴۶) آمده است که روح خدا بر آنها قرار گرفت. و می‌گوید که حلول این روح افراد را وادار به سخن گفتن نمی‌کند. بلکه نهایت قدرت این نیرو آن است که آنها را به سوی عملی مورد تأیید سوق می‌دهد یعنی برای یاری مظلومی یا یاری یک نفر یا جماعتی. (۴۷) و مرتبه دیگر از این حلول روح الهی، شخص را وادار به سخن گفتن می‌کند به صورتی که حکمی را بیان کند یا تسبیحی بگوید یا سخنان سودمند داشته باشد و از امور الهی سخن گوید و تمامی این موارد در حالت بیداری و تسلط بر حواس می‌باشد، در اینجا می‌گویند روح القدس بر او جاری گشته همانطور که داوود به واسطه روح القدس، مزامیر و سلیمان امثال و جامعه و سرود و سرودها را نوشتند و بقیه کتب نیز به واسطه روح القدس نوشته شدند.
در این نوع از حلول روح است که خداوند از روحی که بر موسی قرار داشت، گرفته و بر هفتاد نفر از رهبران بنی اسرائیل که اطراف او بودند، قرار داد (۴۸) و همچنین عزرائیل یجزیائیل زکریا (۴۹) و زکریا بن یویاداع (۵۰) از این طبقه هستند و همچنین داوود و سلیمان و دانیال از این طبقه هستند.
.۲ کلام الهی: کلمه وحی بارها در کتاب مقدس آمده است گاهی مستقیم و بدون واسطه به نبی می‌رسید، به صورتی که خداوند سموئیل را خواند. (۵۱) بدون اینکه فرشته‌ای در میان باشد کلام الهی شنیده می‌شد حتی ممکن است وحی بر جوانی کم سن و بی تجربه نیز نازل شود. (۵۲) شنیدن کلامی الهی برای نبی گاهی از طریق خواب است به گونه‌ای که بیننده آن را نمی‌بیند همان‌طور که سموئیل در دریافتش از وحی بیان کرده (۵۳) و یا به گونه‌ای که شخصی در خواب با او سخن می‌گوید همانطور که در نبوت حزقیال آمده است. (۵۴) و یا گویی خداوند با او سخن می‌گوید نظیر سخن اشعیا که می‌گوید پروردگار را دیدم که می‌گفت چه کسی را بفرستم تا پیغام مرا به این قوم برساند. (۵۵) و نظیر موسی که خداوند در مورد او می‌گوید: «من با وی روی در رو و آشکارا صحبت می‌کنم نه با رمز، و او تجلی مرا می‌بیند». (۵۶)
.۳ فرشتگان: زمانی وحی الهی توسط فرشته پیغام آور ابلاغ می‌گردد. (۵۷) فرشته خداوند چون شعله آتش از میان بوته‌ای بر موسی ظاهر می‌شود و از آنجا خداوند با موسی سخن می‌گوید. (۵۸)
این فرشته‌ی الهی زمانی در خواب بر انبیا وارد می‌شده همان‌طور که ابراهیم در رؤیا ذبح فرزندش را دیده همان‌طور که در کتاب مقدس، خداوند فرموده است: «من با یک نبی به وسیله‌ی رؤیا و خواب صحبت می‌کنم». (۵۹)
و زمانی که این فرشته‌ی الهی در حالت بیداری بر پیامبر وحی را می‌آورد نظیر حضرت موسی علیه السلام که خداوند خطاب به او می‌گوید: «از میان دو فرشته‌ای که روی تخت رحمت قرار گرفته‌اند با تو سخن خواهم گفت و دستورات لازم برای بنی

اسرائیل را به تو خواهم داد». (۶۰)
.۴ نور جلال الهی: در کتاب حزقیال آمده است: «ناگهان حضور پر جلال خدای اسرائیل از مشرق پدیدار شد. صدای او مانند غرش آبهای خروشان بود و زمین از حضور پر جلالش روشن شد». (۶۱)
«حضور پر جلال خداوند خانه‌ی خدا را پر کرده صدای خداوند را شنیدم که از داخل خانه‌ی خدا با من صحبت می‌کرد». (۶۲)

ظهور پیامبران موجب می‌گردد که نور جلال الهی به روی زمین فرود آمده و گسترده شود. موسی از خداوند می‌خواهد که این نور جلال الهی بر ملت اسرائیل قرار گیرد و بر سایر ملل بت پرستان عامل قرار نگیرد تا ملت یهود ممتاز باشد و خداوند این درخواستش را اجابت می‌کند و می‌گوید: «شکوه خود را از برابر تو عبور می‌دهم و نام مقدس خود را در حضور تو ندا می‌کنم». (۶۳)
بدین ترتیب انبیا مهبط انوار جلال الهی هستند ولی نزول این انوار انحصار به ایشان نداشته و فرشتگان و انسان از آن بهره می‌گیرند. (۶۴)
ارتکاب گناه نور جلال الهی را از ایشان دور می‌کند و پاکی و نیکی موجب فرود آمدن نور جلال الهی در میان انسانهاست. گناه آدم و قابیل و مردم زمان نوح و لوط باعث شده که نور جلال الهی به آسمان هفتم صعود نماید ولی وجود پیامبرانی نظیر ابراهیم و اسحاق و موسی و دیگران موجب گردیدند که نور جلال الهی بر روی زمین نزول کند. (۶۵)

انبیا و پادشاهان

یهودیان معتقدند که رییس حقیقی حکومت خداوند است. در کتاب اشعیا آمده است: «خداوند پادشاه و رهبر ماست، او از ما مراقبت خواهد کرد و ما را نجات خواهد داد». (۶۶)
هنگامی که سموئیل پیر شده بود، مردم از او در خواست نمودند که پادشاهی برای آنان تعیین کند، سموئیل برای کسب تکلیف به حضور خداوند رفت. خداوند در پاسخ او گفت که طبق درخواست آنها عمل کن. زیرا آنها مرا رد کرده‌اند نه تو را. آنها دیگر نمی‌خواهند من پادشاه ایشان باشم ... اما به ایشان هشدار بده که داشتن پادشاه چه عواقبی دارد. و سموئیل برای آنها بهره کشی‌ها و سوء استفاده‌های پادشاه از مردم را بیان نمود ولی باز مردم اصرار ورزیدند که پادشاه می‌خواهد تا او آنها را در جنگها رهبری کند. (۶۷) در همین زمان سموئیل شائول را انتخاب کرده و می‌گوید: «خداوند تو را برگزیده است و او را تدهین می‌کند و هنگامی که شائول از او جدا می‌شود، خداوند به او قلب تازه می‌بخشد و در راه، طبق پیشگویی سموئیل به گروهی از انبیا برخورد می‌کند و او نیز همراه آنها شروع به نبوت کردن می‌نماید. (۶۸)
پیامبران رابطه‌ای که با پادشاهان داشتند، گاه مشاورند و راهنما و همکاری می‌کنند و اگر پادشاهان با انبیا مخالفت کنند، پادشاهی از آنها سلب می‌شود و به دیگری داده می‌شود نظیر شائول که پادشاهی از او سلب گردید و داوود به عنوان پادشاه جدید تدهین و مسح شد. (۶۹) و زمانی نیز انبیا سخت پرخاش دارند و در برابر همه دستگاه می‌ایستند. نظیر ارمیا که با بت پرستی مبارزه می‌کرد و در مقابل پادشاه یهودا می‌ایستاد. (۷۰)
زمانی انبیا نیز در دربار پادشاهان بودند نظیر نحمیا که شراب‌دار و ساقی خشایارشاه پادشاه ایران بود. (۷۱) و از جانب او مأمور ساختن معبد اورشلیم می‌گردد و از طرف پادشاه نیز به فرمانداری یودا منصوب می‌شود. و همچنین عزرا که در طریق تجدید

روحانیت جامعه یهود تلاش بسیار کردند. (۷۲)

انبیا و کاهنان

از زمانهای خیلی قدیم کهانت مقام رسمی در اجتماع بوده است و شاهان برای خدایی نشان دادن سلطنت خویش از آنان استفاده می‌کردند. در بابل مالیات به نام خدا گرفته می‌شد و به خزانه‌ی معابد ریخته می‌شد. (۷۳) کاهنان سومری گرفتن مالیات و زکات را وسیله‌ی آن ساختند که دسترنج کشاورزان و صیادان را بربایند. (۷۴)

در میان پارسیان وضع قوانین بر عهده‌ی کاهنان بود و در مصر، پایه‌های لازم تاج و تخت، کاهنان بودند و اعتقاد به دین و خدایان مستلزم آن بود که گروهی در فنون جادو و آداب دینی مهارت کامل پیدا کنند و کاهنان همه وقتشان صرف فروختن افسون و خواندن عزایم و پرداختن به آداب سحر و جادو می‌شد. (۷۵)

پیامبران الهی در عهد عتیق در درجه‌ی اول با این افراد روبه‌رو بودند. یکی از ابزار و وسایل کار ایشان و شاید مهم‌ترینشان ستاره شناسی و نجوم و بعد تعیین سعد و نحس امور از راه ستارگان بود. انبیای بنی اسرائیل نیز تا اندازه‌ای از این علم و سایر علومی که به کار کاهنان می‌آمد، آگاهی داشته‌اند. (۷۶) در عهد عتیق در بیشتر موارد نبوت در برابر کهانت قرار می‌گیرد، اما پس از گذشت مدتی و پس از مبارزاتی، مدتی در کنار هم قرار گرفته‌اند ولی کهانت وظیفه‌ای بود که باید انجام می‌شد و از طرف مقامی منصوب می‌گردید. اما نبوت وظیفه‌ی تعیین شده‌ای نبود، بلکه از راه وحی القا می‌شد. کاهن موظف به اجرای مراسم و تشریفاتی بود که رموز و اسرار آن را از همه پنهان می‌داشت و لیکن نبی به روح دین و قلب انسان و حقیقت امر کار داشت و حال آن‌که کاهن به ظواهر امر و مراسم وتشریفات اجتماع وابسته بود. کاهن حافظ نظام موجود اجتماع بود و نبی در پی در هم شکستن نظام غیر الهی بود. کاهن مزد بگیر و راتبه دار بود و جیره‌خوار دستگاه اجرایی جامعه بود و گاهی شریک آن و گاهی غیر غالب بر آن بود ولی نبی در پی اصلاح جامعه بر طبق رضای خداوند بود. (۷۷) مأخذ و منشأ دریافت آگاهی‌ها و الهامات کاهن با نبی متفاوت است.

مدرسه‌های پیامبری

در ایام سموئیل نبی کاهنان از تحصیل و تعلیم و تعلم کناره جستند و رغبتی در تحصیل علم نداشتند. بدان واسطه آن حضرت در «رامه» تأسیس مدرسه فرمود. (۷۸) شاگردان این مدرسه «پسران انبیا» خوانده شده‌اند و از اینجا سموئیل به احیای شریعت معروف و همردیف موسی و هارون ذکر می‌شود. (۷۹) همین امر در شمال نیز رخ می‌دهد. ایلیا نیز مکتبی در بیت ئیل (۸۰) و مکتبی در «اریحا» (۸۱) و بعد از او الیشع مکتبی در جلجال (۸۲) و سایر جاها (۸۳) تأسیس نمود. اشعیا نیز از شاگردانش سخن می‌گوید. (۸۴) در دوره‌ی ایلیا والیشع هم ایشان به نام «پسران انبیا» (۸۵) خوانده می‌شوند که در واقع مرادف کلمه‌ی نبی است. (۸۶)

رؤسای این مدارس را «پدر» (۸۷) و «آقا» (۸۸) می‌نامیدند. در این مدارس تفسیر تورات و موسیقی و شعر تعلیم می‌دادند و به همین منظور غالبا انبیا شعر و موسیقی را می‌شناختند. (۸۹)

قاموس کتاب مقدس می‌گوید: «ظاهرا تمام اشخاصی که در آن مدارس تعلیم می‌یافتند، اختیار بر اخبار از مستقبلات نداشتند، بلکه این مطلب به اشخاصی اختصاص داشت که خداوند بر حسب اقتضای وقت اختیار می‌فرمود وبرخی از آنها را مخصوصا

مهبط وحی قرار می‌داد که ابـدا قبل از آن تعلیمی نیافته و در مـدرسه داخل نشـده بودند مثل عاموس که شـبان بود و انجیلهای بریر امی چید. (۹۰)

پیامبران زن

در عهد عتیق پیامبری اختصاص به مردان نداشته، بلکه زنان نیز «نبیه» خوانده شده‌اند انبیای مرد اسرائیل «پدر» و پیامبران زن نیز «مـادر اسـرائیل» خوانـده شـده‌انـد. آنان عبارتنـد از «ساره» زوجه ابراهیم و مادر اسـحاق (۹۱) «میریـام» (مریم) خواهر موسـی و هارون دخت عمران. «دبورهٔ» که رهبر و مادر اسرائیل و نبیه نامیده شده است. (۹۲) او همسر لفیدت بود که در زیر نخ دبوره بر مردم داوری می کرد. «حنه» مادر سـموئیل نبی. «حلـده» زوجه شـلوم، آبشالوم خیاط درباری که ساکن محله دوم اورشـلیم بود. (۹۳)

پی‌نوشتها

۱. دایرهٔ المعارف الیاده: ۱۶/۱۲.

۲. دایرهٔ المعارف آمریکا ناج: ۶۶۵/۲۱.

۳. نبوت اسرائیلی، نشریه دوم، ص ۱۷۷؛ تحقیقی در دین یهود، ص۳۲۷.

« Encylopaedia of Religon and Ethiecz:. Hastings :۷۵۷/۱۰.»

۴. قاموس کتاب مقدس، ص۸۳۷.

۵. دایرهٔ المعارف الیاده: ۱۲/۱۵و۱۶.

۶. همان، ص ۳۲۸؛ تاریخ تمدن ویل دورانت: ۳۶۹/۱.

۷. دایرهٔ المعارف آمریکا ناج، ص ۶۵۵؛ دایرهٔ المعارف الیاده: ۱۶/۱۲.

۸. قاموس کتاب مقدس، ص۴۰۵.

۹. اشعیا: ۱۰/۳۰.

۱۰. میکاء: ۷/۳.

۱۱. معجم اللاهوت الکتابی، ص۷۶۹.

۱۲. نبوت اسرائیلی نشریه دوم دانشکده الهیات مشهد، ص۱۷۹.

۱۳. ارمیا: ۲۰/۷و۶.

۱۴. ارمیاه: ۱۱/۲۵.

۱۵. ارمیا: ۱۱/۲۸.

۱۶. عاموس: ۵/۱.

۱۷. سفر تثنیه: ۱۳/۳و۱.

۱۸. سفر اعداد: ۱۲/۶و ۲۴/۴ ۵؛ اشعیا: ۶ ارمیا: ۱/۱۱و۱۲.

۱۹. پیدایش: ۲/۴۶.

.۲۰ اول سموئیل: ۳/۱ به بعد.

.۲۱ حزقیال، باب ۱۳: عاموس ۱/۱ و ۸/۱و ۱./۱

.۲۲ قاموس کتاب مقدس، ص.۸۷۴

.۲۳ دلالة الحائری: ۲/۴۱۳و.۴۱۴

.۲۴ دایرةالمعارف الیاده: ۱۶۱۷./۱۲

.۲۵ داوران: ۱۳/۵، اول سموئیل ۱:.۱۱

.۲۶ عاموس ۲:.۱۱

.۲۷ تثنیه۱۸:.۱۸۱۹

.۲۸ ارمیا ۱: ۴و ۵و.۶

.۲۹ اول پادشاهان۱۹:.۱۶

.۳۰ دلالة الحائرین: ۲/۴۰۴؛ تنقیح الأبحاث للملل الثلاث، ص.۱۱

.۳۱ عاموس ۷: ۱۵و.۱۴

.۳۲ دلالة الحائرین: ۴۰۴./۲

.۳۳ تثنیه۵: ۵و خروج۱۹:.۹

.۳۴ اعداد۲۳:.۵

.۳۵ دلالة الحائرین: ۴۴۳./۲

.۳۶ اشعیا۸:.۱۹

.۳۷ نبوت اسرائیلی نشریه دوم دانشکده الهیات مشهد ص ۱۹۷ به نقل از سلیمان مظهر قصة العقاید.

.۳۸ تثنیه۱۸: ۱۹و.۱۵

.۳۹ ارمیا ۱: ۷۸ تثنیه۱۸:.۱۸

.۴۰ زکریا۷:.۱۲

.۴۱ اول پادشاهان۱۸:.۲۲

.۴۲ داوران ۱۱:.۲۹

.۴۳ همان۱۴:.۱۹

.۴۴ اول پادشاهان ۱۱:.۶

.۴۵ همان۱۴:.۱۹

.۴۶ اول پادشاهان۱۶:.۱۳

.۴۷ دلالة الحائرین: ۴۳۸./۲

.۴۸ اعداد ۱۱:.۲۵

.۴۹ دوم تواریخ ۲۰:.۱۵

.۵۰ دوم تواریخ۲۴:.۲۰

.۵۱ اول سموئیل باب.۳

.۵۲ ارمیا۱:.۴۱۰
.۵۳ اول سموئیل باب.۳
.۵۴ حزقیال۴:.۴
.۵۵ اشعیا۶: ۸و.۱
.۵۶ اعداد۱۲:.۸
.۵۷ اعداد ۷: ۸۹ اول سموئیل۳:.۴
.۵۸ خروج ۳: ۱تا ۴:.۱۷
.۵۹ اعداد ۱۲:.۶
.۶۰ خروج ۲۵:.۲۲
.۶۱ حزقیال۴۳:.۲
.۶۲ حزقیال۴۳: ۶و.۵
.۶۳ خروج۳۳:.۱۶۱۹
.۶۴ نبوت اسرائیلی نشریه دوم دانشگاه مشهد، ص.۱۹۱
.۶۵ همان به نقل از تلمود، ص.۸۶
.۶۶ اشعیا۳۳:.۲۲
.۶۷ اول سموئیل۸: ۱ به بعد.
.۶۸ اول سموئیل۱۰: ۱و ۲و ۹و.۱۰
.۶۹ اول سموئیل باب.۱۶
.۷۰ نحمیا۱:.۱۱
.۷۱ نحمیا باب ۹و ۱۰؛ تاریخ ادیان جان ناس، ص.۵۳۷
.۷۲ نحمیا باب ۹و ۱۰؛ تاریخ ادیان جان ناس ص.۵۳۷
.۷۳ تاریخ تمدن ویل دورانت: ۱/.۲۷۵
.۷۴ همان، ص.۱۵۵
.۷۵ همان ص ۴۱۸و.۲۴۰
.۷۶ سفر پیدایش باب.۴۹
.۷۷ نشریه سوم دانشکده الهیات: نبوت اسرائیلی ص ۱۳۴ و.۱۳۳
.۷۸ اول سموئیل۱۹:.۱۹ ۲۴
.۷۹ مزمور۹۹:.۶
.۸۰ دوم پادشاهان۲:.۳
.۸۱ همان ۲: ۵و.۱۵
.۸۲ همان ۴:.۳۸
.۸۳ همان۶:.۱

۸۴. اشعیا۸:.۱۶

۸۵. دوم پادشاهان۲:.۳۵

۸۶. دوم پادشاهان۹: ۱و.۴

۸۷. اول سموئیل ۱۰:.۱۲

۸۸. دوم پادشاهان باب.۱۰

۸۹. خروج۱۵:.۱۲

۹۰. قاموس کتاب مقدس ص.۸۷۴

۹۱. پیدایش ۲۱: ۲ به بعد.

۹۲. داوران۴: ۴و ۵:.۷

۹۳. دوم پادشاهان۲۲:.۱۴

منبع: مجله کلام اسلامی شماره ۳۷

نگارش: اعظم پرچم

تورات

تورات

این لفظ تعریب «توره یا تورا» ی عبری است که یهودیان استثنا آن را ناموس یا شریعت می‌دانند ولی معنای درست و دقیق آن آموزش یا ارشاد است (فرهنگ و واژه نمای مصور کتاب مقدس: « I llustrated Dictionary and Concordance of the Bible،P.۱۰۰۱ » و نیز از بصریان و کوفیان اقوالی نقل شده است که نشان دهد آن را اصلا عربی می‌دانسته‌اند.

تورات نام پنج کتاب اول از کتاب مقدس یا به عبارت دیگر پنج کتاب [سفر] اول از عهد عتیق که به اسفار خمسه هم شهرت دارد، و گاه توسعا به کل عهد عتیق اطلاق می گردد. در قاموس کتاب مقدس ذیل عنوان «پنج سفر موسی» آمده است: «کتابهای پنجگانه‌ای که در اول مجلد عهد عتیق واقع است.» این کتاب به اعتقاد یهودیان و نیز مسلمانان در کوه سینا، به زبان عبری، به صورت الواحی بر موسی کلیم‌الله (ع) نازل شده است. این پنج کتاب به ترتیب عبارتند از: ۱) سفر تکوین یا «سفر پیدایش» که از تاریخ اول خلقت تا فوت یعقوب گفت‌وگو می کند در سفر پیدایش، گزارش آفرینش جهان و سلسلهٔ النسب انسان و سلسلهٔ النسب نوح و اعقاب او پس از فرو نشستن طوفان آمده است. در این سفر یا کتاب از پیمانی که خداوند با ابراهیم (ع) بسته است، سخن گفته شده است، ۲) سفر خروج «از تأسیس احکام دینیه بر کوه سینا سخن می گوید». و نیز از رویدادهایی از آغاز روزگار اسارت و بردگی بنی‌اسرائیل پیمان می‌بندد و تورات را به موسی (ع) می‌بخشد. مراد از «خروج» خارج شدن یا مهاجرت بنی‌اسرائیل از مصر است. در سفر خروج احکام بسیاری بیان شده است و ده فرمان یا احکام عشره (دکالوگ) موسی (ع) در همین بخش است، ۳) در سفر لاویان «از نظم و نظام احکام دینیه و شرایع و قواعد و حدود سبط لاوی صحبت می‌دارد». (قاموس..). و شامل قوانین و آداب عبادت در معبد و قوانین قربانی و از آیینهای تقدس کاهنان و از حدود طهارت و پاکی و از نهی از زنا با محارم و سایر روابط جنسی منهی و از تقدیس اوقات و اعیاد خاص و نظایر آن است، ۴) سفر اعداد «از مسافرت [چهل ساله] بنی اسرائیل در دشت و فتح اراضی کنعان گفت و گو می کند». (قاموس..).. در این

سفر، گزارش سرگذشت قوم بنی‌اسرائیل در صحرا پس از سال دوم خروج از مصر تا وفات هارون در آمده است، ۵) سفر تثنیه «تکرار شرایع را به طور اختصار مذکور می‌دارد». قاموس ... و چون تکرار احکام و گزارشهای کتابهای پیشین است (قاموس..). گاه آن را «تکرار تورات» یا «تورات مکرر» می گویند. «مجموع این پنج کتاب نظام و قواعد دین موسوی [یهودیت] را به واضحی بیان می‌نماید» (قاموس..).. در سنت یهودیت و مسیحیت، تورات را به موسی (ع) نسبت می‌دهند و باید توجه داشت که این امر را منافی با جنبه وحیانی آن نمی‌دانند. یعنی چنین برداشتی در میان آنان وجود ندارد که عین الفاظ تورات وحی الهی است. و از این نظر، با مسلمانان فرق دارند. زیرا مسلمانان تورات اصلی تحریف ناشده را کمابیش مانند قرآن کریم به عین الفاظ وحی الهی می‌دانند. در قرون جدید پژوهندگان کتاب مقدس، تحقیقات تاریخی و باستانشناسی و متن پژوهی به این نتیجه رسیده‌اند که این پنج کتاب که سنتا مقدس‌ترین و مهمترین بخش کتاب مقدس شمرده می‌شوند، از نظر واژگان، سبک، و محتوا تفاوتهایی با همدیگر دارند. عده دیگری از محققان با توجه به نام بردن از کسانی متأخرتر از عصر موسی (ع) بوده‌اند یا همچنین اشاره داشتن به وفات خود موسی (ع) در تورات، در صحت انتساب آن به موسی (ع) تردید دارند (فرهنگ و واژه‌نمای مصور کتاب مقدس «به انگلیسی»، ۷۷۲). در مورد قدمت آنها نیز نوسان رأی بین محققان بسیار است و بخشهایی از آن را متعلق به ۱۰ قرن قبل از میلاد می‌دانند (مقاله «ادبیات کتاب مقدسی» در دایرهٔ المعارف بریتانیکا « «eiblical LiteraturB» » طبع ۱۹۹۰م، ۱۴/۷۷۳). شادروان خزائلی در مقاله «تورات» در اعلام قرآن (۲۶۰ ۲۶۸) می‌نویسد که فعلاً سه نسخه از تورات در دست است که هر کدام مقبول طایفه‌ای است. این سه نسخه عبارتند از: ۱) نسخه عبری، ۲) تورات سامری، ۳) تورات یونانی یا سبعینی.۱) تورات عبری یا تورات حضرت موسی (ع) را دانشمندان یهود در تابوت عهد جا داده بودند، و هر هفت سال آن را از تابوت بیرون می‌آوردند و بر یهود می‌خواندند و این نسخه در فتنه‌های فلسطین از میان رفت. سپس عزیر با همکاری حجی و زکریا، تورات را از نو جمع‌آوری کردند که آن نسخه هم از دست رفته است. «نسخه عبرانی که فعلا در دست می‌باشد، در قرن نهم میلادی تنظیم شده و در قرن پانزدهم به طبع رسیده است». اعلام قرآن، ۲۶۴، همچنین، عهدین، قرآن و علم، بوکای، ۱۹)، ۲) ترجمه یونانی یا سبیعینی یا هفتادی که هیأتی از یهود اسکندریه متشکل از هفتاد و دو مترجم (تسمیه سبعینی از اینجا است) با حمایت بطلمیوس فیلادلفوس در سال ۲۸۵ ق. م به آن پرداخته‌اند. «تورات سبعینی از یونانی به لاتین ترجمه شده و در کلیسای شرق تا امروز هم جزو قوانین و دستورالعمل آنان محسوب است. ولی چون مسیحیان از آیات آن استشهاد نموده، بر ضد یهود حجت آوردند، علی هذا ترجمه نامبرده را ترک کرده به اصل عبرانی رجوع کردند» (پیشین، ۲۶۶ برای تفضیل بیشتر در این باره کشف الظنون، ذیل «التوراة») ترجمه یونانی بعدها به لاتینی ترجمه شده است. همچنین ترجمه‌های کهنی از اصل یا از ترجمه یونانی به ارمنی، حبشی، لاتینی و عربی انجام گرفته است. بسیاری از یهودیانی که اسلام آورده بودند نظیر وهب بن منبه، عبدالله سلام و کعب الاخبار، معارف مربوط به تورات و کتاب مقدس و تفاسیر آنها را که بیشتر جنبه قصص داشت، در همان صدر اول اسلام نقل کرده‌اند که این معارف «اسرائیلیات» نام دارد و در تفاسیر قرآن از جمله در تفسیر طبری راه یافته است، و بعضی از محققان آن را با احتیاط تلقی می کنند (اسرائیلیات). مسعودی (التنبیه و الاشراف، ۱۱۲) از سه ترجمه تورات یاد می کند. یکی ترجمه حنین بن اسحاق (م ۲۶۰ ق)، دوم ترجمه ابوکثیر عالم یهودی (م ۳۲۱ یا ۳۲۹ ق)، سوم ترجمه سعد بن یوسف، عالم دیگری یهودی ملقب به فیومی (م ۳۳۱ ق) که این ترجمه فعلا موجود است (اعلام قرآن، ۲۶۸). به علاوه در سال ۳۴۵ ق (۹۵۶ م) در اسپانیا ترجمه دیگری از تورات، از لاتین به عربی انجام گرفته است. و ترجمه‌هایی به عربی جدید نیز موجود است. ترجمه‌هایی به فارسی از تورات، چه مستقل چه همراه با کل کتاب مقدس، در نیمه اول قرن نوزدهم میلادی در لندن و ادینبورگ به طبع رسیده است

(فهرست کتابهای چاپی فارسی، ذیل تورات و کتاب مقدس).
کتاب: دایرة المعارف تشیع، ج ۵، ص ۱۳۹
نویسنده: بهاء الدین خرمشاهی

درآمدی بر شناخت کتاب مقدس

درآمدی بر شناخت کتاب مقدس

کتاب مقدس عنوان مجموعه‌ای از نوشته‌های کوچک و بزرگ است که مسیحیان همه آنها را و یهودیان بخشی از آنها را کتاب آسمانی خود می‌دانند. عنوان معروف این کتاب در زبان انگلیسی و بیشتر زبانهای اروپایی « Bible » و یا هم‌خانواده آن است که از کلمه یونانی « Biblia »، به معنای «کتابها»، گرفته شده است. عنوان دیگر این کتاب در این زبانها « Scripture » است که ریشه لاتینی دارد و به معنای «نوشته» است.

در زبانهای فارسی و عربی عنوان عهدین نیز برای این کتاب به کار می‌رود. این عنوان به این اعتقاد مسیحیان اشاره دارد که خدا دو عهد و پیمان « (Testament) » با انسان بسته است: یکی «عهد قدیم» « (OldTestament) »، که در آن خدا از انسان پیمان گرفته است که بر شریعت الهی گردن نهد و آن را انجام دهد. این عهد و پیمان، که نماد آن ختنه کردن است، ابتدا با حضرت ابراهیم (ع) بسته شده و سپس در زمان حضرت موسی (ع) تجدید و تحکیم شده است. با ظهور حضرت عیسی (ع) دوران این عهد و پیمان پایان یافته و خدا عهد دیگری با انسان بسته است. این «عهد جدید» « (New Testament) » پیمان بر سر محبت خدا و عیسی مسیح است. بنابراین مسیحیان به دو دوره و عصر قائلند: یکی دوره «عهد قدیم» و دیگری دوره «عهد جدید». آنها متناظر با این تقسیم، کتابهای مربوط به دوره اول را عهد قدیم و کتابهای مربوط به دوره دوم را عهد جدید می‌خوانند و هر دو قسمت را مقدس و معتبر می‌شمارند (). اما یهودیان معتقدند که خدا تنها یک پیمان با انسان بسته و آن همان پیمان «شریعت» است. بر این اساس آنها تنها بخش عهد قدیم را، که «عهد» می‌نامند، قبول دارند.

الف) عهد قدیم

عهد قدیم، که تنها بخش مورد اعتقاد یهودیان و قسمتی از کتاب مسیحیان است، حدود سه چهارم کتاب مقدس را در بر می‌گیرد. این مجموعه، که گفته می‌شود در طی قرنها و به دست نویسندگان مختلف نگاشته شده، در بر گیرنده مطالب متنوعی از قبیل تاریخ، شریعت، حکمت، مناجات، شعر و پیشگویی است. بیشتر کتابهای این بخش به زبان عبری و اندکی از آن به زبان کلدانی نوشته شده است (۲۳۳).

این مجموعه مشتمل بر ۳۹ کتاب است (البته، همان طور که بیان خواهد شد، به اعتقاد دو فرقه مسیحی کاتولیک و ارتدکس، عهد قدیم مشتمل بر ۴۶ کتاب است).

تقسیم‌بندی عهد قدیم این مجموعه را، با توجه به موضوع کتابهای مختلف آن، به چند صورت می‌توان تقسیم کرد.

یهودیان عهد قدیم را به سه بخش تقسیم می‌کنند:

۱. تورات؛

۲. نبییم یا انبیا؛

۳.کتوبیم یا مکتوبات.

تورات، که کلمه‌ای عبری و به معنای قانون است، نام اولین قسمت عهد قدیم است که به عقیده اکثر یهودیان و مسیحیان سنت‌گرا به حضرت موسی وحی شده و به دست او نوشته شده است (برخی از دانشمندان قدیم و جدید یهودی و مسیحی، مانند ابن عزرا و اسپینوزا، از درون خود تورات ادله زیادی آورده‌اند که این کتاب باید چند قرن پس از حضرت موسی و به دست فرد دیگری نگاشته شده باشد). (۲۳۴) این بخش مشتمل بر پنج سفر است که عبارتند از:

.۱ سفر پیدایش؛

.۲ سفر خروج؛

.۳ سفر لاویان؛

.۴ سفر اعداد؛

.۵ سفر تثنیه.

در بخش انبیا کتابهای انبیای بنی اسرائیل گرد آمده است. کتاب یوشع، داوران، کتاب اول و دوم سموئیل، کتاب اول و دوم پادشاهان، اشعیا، ارمیا، حزقیال و دوازده کتاب کوچک، که به خاطر حجم کم، کتب انبیای کوچک خوانده می‌شوند، یعنی هوشع، یوئیل، عاموس، عوبدیا، یونس، میکاه، ناحوم، حبقوق، صفنیا، حجی، زکریاو ملاکی، از کتابهای این بخش‌اند.

بخش مکتوبات، کتابهای اول و دوم تواریخ ایام، کتابهای عزرا، نحمیا، استر، روت، مزامیر، امثال سلیمان، ایوب، مراثی ارمیا، جامعه، غزل غزلهای سلیمان و دانیال را شامل می‌شود.

از جنبه‌ای دیگر نیز این مجموعه به سه بخش تقسیم می‌شود:

.۱ تاریخ؛

.۲ حکمت، مناجات و شعر؛

.۳ پیشگوییهای انبیا.

بخش اول، که مشتمل بر هفده کتاب و شامل تورات تا کتاب استر است، از خلقت جهان و انسان آغاز می‌شود و تاریخ بنی اسرائیل را تا حدود قرن پنجم قبل از میلاد ادامه می‌دهد. هرچند در این بخش مطالب متنوعی از قبیل شریعت و اخلاق هم وجود دارد، اما از آنجا که بخش عمده آن تاریخ است، آن را بخش تاریخی نامیده‌اند.

بخش دوم، پنج کتاب ایوب، مزامیر، امثال سلیمان، جامعه سلیمان و غزل غزلهای سلیمان را در برمی‌گیرد. این مجموعه مشتمل بر کلمات حکیمانه، مناجاتها و اشعار و سروده‌هایی است که گاهی شاد و گاهی غمناکند؛ گاهی از روی شور و اشتیاق و گاهی با دلسردی و از روی بدبینی گفته شده‌اند.

بخش سوم شامل هفده کتاب است و از کتاب اشعیا تا ملاکی را در بردارد. در این قسمت انبیای بنی اسرائیل قوم خود را هشدار داده، از گناهان بر حذر داشته و آینده اسفناک یا خوشایند آنها را پیشگویی کرده‌اند.

نگاهی به محتوای کتابهای عهد قدیم گفتیم که عهد قدیم شامل ۳۹ کتاب کوچک و بزرگ است. اینک به مطالب و محتوای هر یک از آنها اشاره می‌کنیم:

.۱ سفر پیدایش

در این کتاب از چگونگی خلقت جهان و انسان صحبت شده است. خدا انسان را پس از خلقت در محیطی زیبا و آرام و پر از نعمت قرار می‌دهد. انسان گناه می‌کند و از آن دنیای آرمانی رانده و به زمین آورده می‌شود. این آغاز تاریخ بشر بر روی زمین است که با اولین بشر یعنی آدم و همسر او حوا شروع می‌شود. ماجراهای فرزندان آدم تا حضرت نوح و سپس تا حضرت

ابراهیم و فرزندان او و حضرت یعقوب و یوسف و مهاجرت فرزندان یعقوب (بنی اسرائیل) به مصر و استقرار در آن مکان، به صورت پیوسته و داستان‌وار در سفر پیدایش آمده است. داستان این کتاب با مرگ یوسف در مصر خاتمه می‌یابد.

.۲ سفر خروج

این کتاب دنباله ماجراهای بنی اسرائیل را بیان می‌کند. بین پایان سفر پیدایش و آغاز سفر خروج چند سده فاصله است. ماجرا در این سفر از آنجا آغاز شده است که نظام حکومتی مصر عوض شده و حکومت جدید، بنی اسرائیل را تحت فشار و شکنجه قرار داده است. موسی (ع) ظهور می‌کند و بنی اسرائیل را نجات می‌دهد. بنی اسرائیل در اثر گناه و نافرمانی به مدت چهل سال در بیابان سرگردان می‌شوند. در این مدت حضرت موسی احکامی را برای قوم خود می‌آورد. ده فرمان (۲۳۵) در این مقطع آمده است.

.۳ سفر لاویان

این کتاب نام خود را از یکی از اسباط بنی اسرائیل، یعنی سبط (۲۳۶) لاوی، گرفته است. کاهنان بنی اسرائیل همه از این سبط بودند و چون این کتاب بیشتر درباره احکام کهانت و وظایف کاهنان سخن گفته، به این نام نامیده شده است. احکام دیگری از قبیل احکام خوردنیهای پاک و ناپاک و حلال و حرام و نیز احکام روز سبت (شنبه) در این کتاب آمده است.

.۴ سفر اعداد

این کتاب ماجراهای قوم را در دوره سرگردانی در بیابان بیان می‌کند. قوم پس از اینکه از ساکنان سرزمین موعود می‌ترسند و از جنگ سر باز می‌زنند، سرگردان و آواره می‌شوند. این کتاب آمار دقیقی از تعداد جمعیت اسباط بنی اسرائیل ارائه می‌دهد. همچنین در آن، احکام و دستورات فقهی متعددی آمده است.

.۵ سفر تثنیه

کلمه تثنیه به معنای تکرار است. از این رو این کتاب به این نام خوانده شده است که احکام و دستورات کتابهای دیگر دوباره در آن تکرار شده‌اند. ماجرای این کتاب از پایان دوره سرگردانی و زمانی که بنی اسرائیل کنار رود اردن و مرز سرزمین موعود رسیده‌اند، آغاز می‌شود. در این مکان است که حضرت موسی (ع) احکام را برای قوم یادآوری و جانشین خود را تعیین می‌کند. در پایان این کتاب، وفات حضرت موسی و عزاداری بنی اسرائیل برای او آمده است.

.۶ صحیفه یوشع

یوشع جانشین حضرت موسی است و، به گفته تورات، حضرت موسی او را انتخاب کرد و به مردم دستور داد برای ورود به سرزمین موعود او را اطاعت کنند. این کتاب جنگهای بنی اسرائیل با کنعانیان و فتح و پیروزی بنی اسرائیل و تقسیم زمین بین اسباط بنی اسرائیل را بیان می‌کند. در این کتاب حضرت یوشع بنی اسرائیل را به اطاعت از خدا و فرمانهای او فرا می‌خواند.

.۷ سفر داوران

پس از حضرت یوشع یک دوره ۳۵۰ ساله بر بنی اسرائیل گذشته است که به دوره داوران (یا قضات) معروف است. بنی اسرائیل در این دوره دست از خدا برمی‌دارند و به گناه روی می‌آورند. اسباط با همدیگر نزاع می‌کنند و از دشمنان غافل می‌شوند. افراد قوم گاهی مورد تاخت و تاز دشمنان قرار می‌گیرند و چون به درگاه خدا روی می‌آورند، خدا داورانی را برای آنها می‌فرستد. ماجراهای این دوره و نیز داستان دوازده داور، که خدا برای بنی اسرائیل فرستاده، در این کتاب آمده است.

.۸ کتاب روت

روت نام زنی از جده‌های حضرت داود است. او در دوره داوران از سرزمین موآب وارد بنی اسرائیل می‌شود. سرگذشت او را

کتاب کوچک روت بیان می‌کند.

.۹ کتاب اول سموئیل

سموئیل نبی، آخرین داور بنی اسرائیل است. در این زمان بنی‌اسرائیل از سموئیل می‌خواهند که برای آنها پادشاهی تعیین کند و او شائول را برمی‌گزینند. به گفته این کتاب، شائول در ابتدا خوب عمل می‌کند ولی کم کم از خدا دور می‌شود. سموئیل از طرف خدا مامور می‌شود که حضرت داود را به جای او برگزینند. در این ضمن، داود به خاطر شجاعتهایش در جنگ با دشمنان، در بین مردم محبوبیت زیادی پیدا می‌کند، بگونه‌ای که شائول به او حسد می‌ورزد و تصمیم به قتل او می‌گیرد. داود فرار می‌کند و شائول در جنگی که با فلسطینیان رخ می‌دهد کشته می‌شود.

.۱۰ کتاب دوم سموئیل

این کتاب سرگذشت حضرت داود را پس از شائول بیان می‌کند. با کشته شدن شائول، حضرت داود دشمنان را شکست می‌دهد و به حکومت می‌رسد. در زمان او کشور بنی اسرائیل قدرتمند می‌شود و تمام دشمنان از بین می‌روند. این کتاب گناهانی به حضرت داود نسبت می‌دهد.

.۱۱ کتاب اول پادشاهان

چون داود به سن پیری می‌رسد، فرزندش سلیمان را به جانشینی خود برمی‌گزیند. حضرت سلیمان پس از وفات پدر اقتدار حکومت او را به اوج می‌رساند و باقیمانده دشمنان او را نابود می‌کند. او ساختمان خانه خدا را، که حضرت داود طرح‌ریزی کرده بود، به پایان می‌رساند. به گفته این کتاب حضرت سلیمان در پایان به گناه روی می‌آورد و از خدا دور می‌شود و به همین حالت از دنیا می‌رود. پس از او بین بنی اسرائیل نزاع در می‌گیرد و ده سبط شمالی از افسری شورشی به نام یربعام پیروی می‌کنند و در شمال، کشور اسرائیل را تشکیل می‌دهند. تنها دو سبط، با رحبعام، فرزند و جانشین حضرت سلیمان، باقی می‌مانند که کشور یهودا را در جنوب به وجود می‌آورند. سرگذشت این دو کشور و جانشینان این دو تن، در ادامه کتاب یاد شده آمده است.

.۱۲ کتاب دوم پادشاهان

در این کتاب، دنباله تاریخ این دو کشور و پادشاهانی که در آنها به حکومت رسیدند، بتفصیل آمده است. آشوریان به حکومت شمالی حمله می‌کنند و ده سبط شمالی از بین می‌روند. کشور جنوبی نیز مورد حمله نبوکد نصر (بختنصر)، پادشاه بابل، قرار می‌گیرد. وی معبد سلیمان را ویران می‌کند و بنی اسرائیل را به بابل می‌برد.

.۱۳ کتاب اول تواریخ ایام

این کتاب، تکرار تاریخ بنی اسرائیل از دیدگاهی دیگر است که در آغاز، نسل انسانها را از آدم تا داود می‌شمارد و بعد به تاریخ بنی اسرائیل می‌پردازد. گرایش این کتاب به سوی تاریخ معبد و احکام مربوط به آن است. کتاب اول تواریخ ایام با طرح‌ریزی معبد توسط حضرت داود و وفات آن حضرت پایان می‌یابد.

.۱۴ کتاب دوم تواریخ ایام

این کتاب دنباله کتاب اول تواریخ ایام است که به ماجرای حضرت سلیمان و ساخته شدن معبد و نیز ماجرای ملکه سبا و آمدن او نزد سلیمان می‌پردازد. در این کتاب نیز گناهانی به حضرت سلیمان نسبت داده شده است. کتاب مزبور، پس از وفات حضرت سلیمان و تقسیم کشور بنی اسرائیل، بیشتر به ماجراهای کشور جنوبی می‌پردازد و تا تخریب معبد و تبعید قوم به بابل ادامه می‌یابد.

۱۵. کتاب عزرا

کتـاب عزرا به پایان یافتن اسارت بنی اسـرائیل به دست کورش و بازگشت آنان به وطن خویش می‌پردازد. بنی‌اسـرائیل پس از بازگشت، اقدام به بازسازی معبد می‌کنند و در این راه با مشکلاتی رو به رو می‌شوند، ولی سرانجام موفق می‌شوند که این کار را به پایان برند. مدتی پس از بازسازی معبد، عزرا با عده‌ای از بنی اسـرائیل از بابل به اورشلیم می‌رود و می‌بیند که قوم به گناه افتاده است. پس کمر به هدایت قوم می‌بندد.

۱۶. کتاب نحمیا

مـاجرای بـازگشت نحمیا به اورشـلیم به عنوان نماینـده پادشاه ایران برای رسـیدگی به اوضاع کشور یهودا و خـدماتی که او به عنوان حاکم این سـرزمین انجام می‌دهد، بازسازی حصار اورشـلیم و خوانده شدن تورات توسط عزرا و اعتراف بنی‌اسـرائیل به گناهان خود، موضوعاتی‌اند که در این کتاب مطرح شده‌اند.

۱۷. کتاب استر

این کتـاب داسـتان دختر یتیم یهودی به نـام «استر» را بیـان می‌کنـد که به همسـری خشایار شاه درمی‌آیـد و دین خود را مخفی می‌کند. هنگامی که وزیر خشایار او را تحریک می‌کند که حکم به قتل عام یهودیان دهد، استر دین خود را آشکار می‌کند و پادشاه وزیر را اعدام می‌کند.

۱۸. کتاب ایوب

این کتاب داستان زندگی ایوب و بلایا و مصیبتهایی را که بر او وارد شده، بیان می‌کند. پس از اینکه ایوب همه چیز خود را از دست می‌دهـد، کسانی نزد او می‌آیند و علت این مصـیبتها را گناهکاری ایوب می‌شـمارند. او این را رد می‌کند. وی علت این بلاها را نمی‌دانـد تا اینکه خـدا بر او ظاهر می‌شود و عظمت خود را یادآوری می‌کند. ایوب توبه می‌کند و خدا نعمتهایی بیش از قبل به او می‌دهد.

۱۹. کتاب مزامیر

کتاب مزامیر یا زبور داود، مجموعه‌ای از شـعر و سـرود درباره نیایش، پرسـتش و توکل بر خدا است. این کتاب مشتمل بر ۱۵۰ سرود است که حدود نیمی از آن منسوب به حضرت داود و بقیه منسوب به دیگران است.

۲۰. کتاب امثال

این کتاب که عمده آن منسوب به حضـرت سـلیمان است، بر اهمیت دانش تاکید می‌کند و خداترسی را کلید دانش می‌شمرد؛ خوار شـمردن حکمت و ادب را حمـاقت می‌دانـد و به جوانان موعظه می‌کنـد که نصایـح و تعالیم پـدر و مادر را بپذیرنـد. این کتاب خردمندانه زیستن را به انسان می‌آموزد.

۲۱. کتاب جامعه

این کتاب را، که به حضـرت سـلیمان منسوب است، می‌توان یک فلسـفه بـدبینانه قلمـداد کرد. نویسـنده آن بین ایمان و شک، امیـد و یاس، لـذت و رنج، مفهوم زندگی و پوچی در نوسان است. او به انسانی که به سوی آینده‌ای ناشـناخته گام برمی‌دارد، سفارش می‌کنـد که از زمان حاضـر لـذت ببرد. نویسـنده این کتاب همه چیز را پوچ می‌دانـد، زیرا شـر و بدی و، بالاتر از همه، مرگ سایه خود را بر همه چیز افکنده است. او در پایان به انسان توصیه می‌کند که از خدا بترسد و احکام او را پاس دارد.

۲۲. غزل غزلهای سلیمان

این کتـاب که مجموعه‌ای از اشـعار عاشـقانه است، به حضـرت سـلیمان منسوب است. هرچنـد ظـاهر این اشـعار اشاره به عشـق

دنیوی دارد، اما می‌تواند به عنوان کنایه و مجاز تلقی شود.
.۲۳ کتاب اشعیاء
این کتاب، بیشتر، گناه و پیامدهای آن را به قوم اسرائیل هشدار می‌دهد و آنان را سرزنش می‌کند. همچنین در این کتاب ظهور مسیح و نتایج آن پیشگویی شده است.
.۲۴ کتاب ارمیا
ارمیا در این کتاب چگونگی رسیدن خود را به نبوت و این را که مردم زیر بار او نمی‌روند، توضیح می‌دهد. او به بنی‌اسرائیل به خاطر گناهانشان هشدار داده و از مجازات بیم می‌دهد. البته گاهی هم در این کتاب از آینده نیکوی اورشلیم سخن به میان آمده است.
.۲۵ مراثی ارمیا
این کتاب را ارمیای نبی، پس از ویرانی اورشلیم و اسارت قوم نوشته و مصایب و گرفتاریهای آنان را بیان می‌کند و از غم و درد هموطنانش شکوه می‌کند؛ اما این بلاها و مصایب را به خاطر گناه قوم می‌داند.
.۲۶ کتاب حزقیال نبی
حزقیال نبی که با بنی‌اسرائیل به تبعید رفته است، در بابل قوم را دلداری می‌دهد و پیشگویی می‌کند که آنان به زودی به وطن خود باز می‌گردند. او اختیار و آزادی انسانها را گوشزد می‌کند و می‌گوید: اگر راه صحیح را انتخاب نکنند، باید منتظر عواقب آن باشند.
.۲۷ کتاب دانیال نبی
هنگامی که پادشاه بابل به کشور یهودا حمله کرد، دانیال پسر جوانی بود. وی همراه قوم به بابل آورده شد. در بابل او به دربار نبوکدنصر راه می‌یابد و خوابهای پادشاه را تعبیر می‌کند. بخشی از این کتاب به شرح زندگی دانیال و بخشی دیگر به رویاهای او درباره آینده و حوادثی که قبل از آمدن ملکوت خدا رخ می‌دهد و نیز چگونگی ملکوت خدا اختصاص دارد.
.۲۸ کتاب هوشع
هوشع در کشور شمالی، پیش از سقوط آن، زندگی می‌کرد. پیامها و اندرزهایی که خدا به واسطه این پیامبر به مردم و حاکمان کشور شمالی (اسرائیل) فرستاده است، در این کتاب آمده است. همچنین بخشی از آن به زندگی هوشع اختصاص دارد.
.۲۹ کتاب یوئیل
یوئیل مردم کشور جنوبی (یهودا) را انذار می‌دهد و به آنها می‌گوید، خدا بر آنان به خاطر گناهانشان بلا نازل می‌کند. او مردم را از روز داوری می‌ترساند و از آنها می‌خواهد که توبه کنند.
.۳۰ کتاب عاموس
این پیامبر از طرف خدا مامور به انذار مردم سرزمین شمالی می‌شود. در این زمان مردم اسرائیل به ثروتی رسیده، در گناه و ظلم و فساد غرق شده‌اند. عاموس آنها را به راه راست دعوت می‌کند و از روز داوری می‌ترساند.
.۳۱ کتاب عوبدیا
این کتاب درباره قوم ادوم که از نسل عیسو، برادر یعقوب، بودند و با اسرائیل می‌جنگیدند، سخن می‌گوید. عوبدیا در این کتاب از نابودی ادومی‌ها به دست خدا خبر می‌دهد.

۳۲. کتاب یونس

در این کتاب خدا به یونس دستور می‌دهد که به سوی نینوا پایتخت کشور آشور برود و مردم آنجا را به سوی خدا فرا بخواند. اما چون مردم آن سرزمین دشمن بنی اسرائیل بودند، یونس مجازات آنها را از خدا خواست و آنها را ترک کرد و به سمت دیگری رفت. در راه در دریا ماجراهایی برای وی رخ می‌دهد که موجب توبه او می‌شود. او سپس به نینوا برمی‌گردد و مردم را به خدا دعوت می‌کند.

۳۳. کتاب میکاه

این کتاب قبل از اشغال دو کشور شمالی و جنوبی نوشته شده است و در آن، میکاه نبی، بنی اسرائیل را از گناه باز می‌دارد و تخریب هر دو کشور را پیشگویی می‌کند. او قوم را ترغیب به توبه و بازگشت می‌کند. همچنین آمدن مسیح را پیشگویی می‌کند.

۳۴. کتاب ناحوم

در این کتاب از قدرت و مهربانی خدا سخن رفته است. و سقوط کشور آشور و نینوا، پایتخت آن، در حالی که در فسق و فجور افتاده، پیشگویی شده است.

۳۵. کتاب حبقوق

حبقوق در این کتاب مردم را به ترک گناه و توبه دعوت می‌کند و از مجازات آنها و حمله بابلیها خبر می‌دهد. او با وجود مشکلات زیاد، هیچ گاه از خدا دست برنمی‌دارد و در سرودی نشان می‌دهد که در هر حال اعتمادش به خداست.

۳۶. کتاب صفنیا

در این کتاب صفنیا قوم را بیم می‌دهد و می‌گوید خدا هر قومی را که گناه کند، مجازات می‌کند. او همچنین از شکوه و عظمت اسرائیل که خدا به آن باز خواهد گرداند، سخن می‌گوید.

۳۷. کتاب حجی

این کتاب مربوط به زمانی است که قوم از اسارت بازگشته و به بازسازی خانه خدا پرداخته‌اند. چون در کار بازسازی سستی پیش می‌آید حجی از طرف خدا دستور می‌آورد که کار را به پایان برسانند.

۳۸. کتاب زکریا

زکریای نبی که معاصر حجی است، در این کتاب مردم را به بازسازی خانه خدا تشویق می‌کند. او همچنین از آمدن مسیح موعود خبر می‌دهد.

۳۹. کتاب ملاکی

ملاکی در زمانی زندگی می‌کند که خانه خدا بازسازی شده است، ولی کاهنان وظایف خود را در قبال آن انجام نمی‌دهند و مردم به گناه افتاده‌اند. او کاهنان و مردم را انذار می‌کند و به توبه دعوت می‌کند؛ همچنین از آمدن مسیح موعود خبر می‌دهد.

کتابهای قانونی و غیرقانونی عهد قدیم

گفتیم که یهودیان و مسیحان عهد قدیم را معتبر می‌دانند، اما در تعداد کتابهای آن اختلاف دارند و برخی تعداد کتابهای آن را ۳۹ و برخی ۴۶ می‌دانند. ریشه این اختلاف در تفاوت نسخه‌های عهد قدیم است.

پس از اشغال سرزمین فلسطین در قرن چهارم قبل از میلاد، به دست اسکندر، یهودیان در سراسر امپراتوری پراکنده شدند و به تدریج زبان مادری خود (عبری) را فراموش کردند و به زبان یونانی رو آوردند. در قرن سوم قبل از میلاد و در زمان حکومت بطلمیوس فیلادلفوس بر مصر، به امر او، یهودیان اسکندریه کتاب عهد قدیم را به زبان یونانی ترجمه کردند. این ترجمه به سبعینیه معروف است؛ چون گفته می‌شود که این کتاب را حدود هفتاد نفر ترجمه کرده‌اند.

نسخه سبعینیه با متن عبری تفاوتهایی دارد. مهمترین تفاوت آنها، این است که هفت کتاب در این نسخه موجود است که متن عبری آن در دست نیست. این کتابها عبارتند از: طوبیت، یهودیت، حکمت سلیمان، حکمت یشوع بن سیراخ، باروک، کتاب اول مکابیان و کتاب دوم مکابیان.

در دو قرن قبل از مسیحیت و یک قرن پس از آن، بسیاری از یهودیان، و نیز بعدا مسیحیان، از این نسخه استفاده می‌کردند، تا اینکه در حدود سال ۱۰۰ م. سران یهود شورایی تشکیل دادند و بر رسمیت ۳۹ کتاب که در متن عبری بود، رای دادند و اسفار هفتگانه موجود در ترجمه سبعینیه را غیر قانونی اعلام کردند. اما مسیحیان این نسخه را معتبر دانسته، به استفاده از آن ادامه دادند تا اینکه پروتستانها در قرن شانزدهم به متن عبری بازگشتند و این هفت کتاب را غیررسمی اعلام کردند.

بنابراین، یهودیان و پروتستانهای مسیحی متن عبری را قانونی می‌دانند و کتابهای عهد قدیم را ۳۹ عدد می‌شمرند و دو فرقه مسیحی کاتولیک و ارتدکس نسخه سبعینیه را معتبر دانسته، تعداد کتابهای عهد قدیم را ۴۶ می‌دانند.

هفت کتاب موجود در نسخه سبعینیه، اپوکریفا « (Apocrypha) » به معنای «مخفی و پوشیده» نامیده می‌شود. همچنین گاهی از آنها با عنوان «قانون ثانوی» یاد می‌شود که به معنای‌اعتبار درجه دوم آن است. بخش اپوکریفایی عهدقدیم به فارسی ترجمه نشده است.

پی‌نوشتها

.۱ مسیحیان با اینکه زمان عهد قدیم و شریعت را با آمدن مسیح پایان یافته می‌دانند، ولی کتاب عهد قدیم را معتبر و مقدس می‌شمارند و از نکات دیگری که در این کتاب آمده استفاده می‌کنند در حقیقت، برخورد مسیحیان با احکام موجود در عهد قدیم، مانند برخوردی است که در اسلام با احکام نسخ شده می‌شود.

.۲ دو زبان عبری و کلدانی از زبانهای سامی و هم‌خانواده با عربی‌اند.

.۳ رک: بخش هشتم کتاب « THE CHIEF WORKS OF BENEDICT DE SPINOZA » ترجمه این بخش در شماره اول فصل نامه هفت آسمان چاپ شده است.

.۴ به گفته عهد قدیم، خدا ده فرمان مهم را به حضرت موسی وحی کرده است تا وی آنها را به بنی‌اسرائیل ابلاغ کند این دستورات که مشتمل بر اصول اعتقادی، احکام فقهی و امور اخلاقی است، در سفر خروج (باب بیستم) و سفر تثنیه (باب پنجم) به طور کامل آمده است.

.۵ سبط که جمع آن اسباط است، به معنای فرزندزاده و نواده است در بنی اسرائیل دوازده طایفه وجود داشت، که هر یک به یکی از فرزندان یا نوادگان حضرت یعقوب منسوب بودند از دوازده پسر حضرت یعقوب، فرزندان لاوی وظیفه کهانت قوم را بر عهده داشتند و در میان قوم بنی اسرائیل پراکنده بودند گرچه اسباط بنی اسرائیل، همانند تعداد فرزندان یعقوب دوازده نفر هستند، اما سبط لاوی جزء این اسباط شمرده نمی‌شود از طرفی نام یوسف، پسر دیگر یعقوب نیز بین اسباط نیست، اما دو سبط

از دوازده سبط، به نام فرزندان اویند بنابراین اسباط بنی‌اسرائیل، بدون احتساب سبط لاوی، دوازده تن هستند.

منبع: مجله هفت آسمان، شماره ۲

نویسنده: عبد الرحیم سلیمانی اردستانی

معرفی کتاب جوهره تلمود

مقدمه

تلمود اثری بزرگ و پراهمیت است که از زمان تـدوین آن در اواخر قرن پنجم میلادی تاکنون، محورمباحثات گوناگونی بوده است. ادبیات تلمودی میراث پرمایه شـریعت یهودی است. در آثاردین‌پژوهان، هر جا که سخن از یهودیت می‌رود، نقبی به آن گنجینه‌ای عظیم نیز زده می‌شود.اصطلاحاتی چون سنت حاخامی (۱)، یهودیت حاخامی (۲) و یا یهودیت تلمودی (۳) همه از رویکردی‌حکایت می‌کنند که مبنای اصـلی آن تلمود و اندیشه آفرینندگان آن است. بی‌شک شـناخت این اثر نه‌تنها به فهم هر چه بیشتر آیین یهود کمک می‌کند، که دست‌مایه‌های ارزشمندی را نیز در اختیار مامی‌گذارد که می‌توان در مطالعات تطبیقی با سـنت فقهی اسـلامی به کار گرفت و به بررسـی احتمال‌تعامل این دو سـنت پرداخت. در مباحثی نظیر اصـیل یا اعتباری بودن فقه اسـلامی یکی از فرض‌های‌تحقیق، تعامل و حتی بهره‌گیری فقه اسلامی‌از سنت شفاهی یهود به ویژه رویکرد تلمودی است. اگربخواهیم در نفی یا اثبات این نظریه سـخن بگوییم، ناگزیر از شـناخت تلمود هستیم. پیش‌تر نگارنـده باهمین دل‌مشـغولی به معرفی اجمالی تلمود در شـماره دوم مجله هفت آسـمان پرداخت. در این شماره‌به بهانه معرفی یک کتاب در همین زمینه نقبی به محتوای مجموعه عظیم تلمود می‌زند.

مؤلف این کتاب، آدین اشـتاین‌سالتز، در سال ۱۹۳۷ در یک خانواده غیرمذهبی درروسیه به دنیا آمد. تحصیلات رسمی او در رشـته ریاضیات اسـت و در کنـار آن بـه‌مطالعـات حاخـامی پرداخـت.در بیسـت و سـه سـالگی ریـاست یـک دبیرسـتان را در فلسـطین‌اشغالی به عهده گرفت که جوان‌ترین رئیس دبیرستان محسوب می‌شد. امروزه‌شخصیتی جهانی و از حاخام‌ها و رهبران فکری جامعه یهودیان به حساب می‌آید. باتأسـیس مؤسسه چاپ و نشر تلمود، تاکنون بیش از ۵۸ عنوان کتاب در زمینه تلمود، تفکرعرفانی یهود، جامعه‌شناسـی، شخصـیت‌شناسـی تاریخی و فلسـفی نوشـته و به چاپ‌رسانـده است. این کتاب‌ها به زبان‌های مختلف از جمله روسی، انگلیسی، فرانسوی، ژاپنی برگردانده شده‌اند.

آدین اشـتاین‌سـالتز در بیشتر نوشـته‌هـایش دل‌مشـغولی خود را نسـبت به آینـده یهودیان‌نشان می‌دهـد. وی در این راه گام‌های عملی نیز برداشـته است. یهودیان شوروی سابق ازاو به رئیس فرقه در میان خودشان یاد می‌کردند. او سـفرهای زیادی به روسیه وجمهوری‌های تازه استقلال یافته انجام داد و در آن‌جا برای معرفی یهودیت بسیار فعالیت‌کرد.

شهرت اشـتاین‌سـالتز بیشتر به شـرح و تفسـیر و ترجمه‌هـای او در زمینه تلمود بابلی‌است، کاری که وی از حـدود سـی سال قبل آغاز کرده است. حـدود پانزده جلـد از ترجمه‌عبری تلمود بابلی وی به چاپ رسـیده است و چیزی حدود دو میلیون نسـخه آن زیر چاپ‌است. پیش‌بینی می‌شود که این اثر در دهه آینـده در حـدود ۴۳ جلد به پایان برسد.ترجمه‌وتفسـیر انگلیسی وی نیز تا کنون در ۲۱ جلـد از چـاپ خارج شـده است. چنـد جلـد ازبرگردان روسـی و چهار جلـد از ترجمه فرانسوی تلمود نیز تاکنون عرضه شده است.

از جمله کارهای مهم اشـتاین‌سالتز که برای یهودیان روسـی انجام داده است، تأسیس‌دانشگاه یهودی مسکو و دانشگاه یهودی

سن پترزبورگ است. در این دو مرکز آموزشی، هر ساله زبان عبری و درس‌هایی درباره زندگی، تاریخ و فلسفه یهودی برای هزاران‌یهودی روسی تدریس می‌شود. او یک مرکز انتشاراتی نیز در مسکو تأسیس کرد.وی‌عضو آکادمی‌علوم روسیه نیز است.

در فلسطین اشغالی، وی ریاست مراکز آموزشی زنجیره‌ای از مقطع مهد کودك تادبیرستان را بر عهده دارد.در سال ۱۹۸۸ بالاترین نشان افتخار دولت حاکم بر فلسطین‌اشغالی را کسب کرد.

درباره فعالیت‌های علمی اشتاین‌سالتز در اروپا و امریکا باید گفت که وی مدتی استادمقیم دانشگاه و مؤسسات آموزش عالی بزرگ در این دو منطقه بود. از جمله این مراکزمی‌توان به دانشگاه ییل (۴) و دانشگاه پرینستون اشاره کرد. چند سال قبل موفق شد نشان‌افتخار هنر و ادبیات فرانسه را کسب کند. فعالیت‌های علمی اشتاین‌سالتز در امریکا را «جامعه ألف» (۵) حمایت و پشتیبانی می‌کند.

او هم اکنون در قدس در فلسطین اشغالی ساکن است و از حاخام‌های معتقد به سنت‌و یهودیت تلمودی است. کتاب جوهره تلمود، که ترجمه فارسی آن در مرکز مطالعات وتحقیقات ادیان و مذاهب به دست صاحب این قلم به پایان رسیده است، دارای سه‌بخش است: تاریخچه، ساختار و محتوا، و روش‌ها. در پایان جدول مقایسه‌ای ابواب وفصول میشنا و تلمود، و نیز نمایه کتاب آمده است.

جهت آشنایی بیشتر دین‌پژوهان‌گرامی با محتوای کتاب جوهره تلمود، اجمالی از اهم‌مباحث مطروحه آن را تقدیم می‌کنیم.

بخش اول: تاریخچه

۱) تلمود چیست؟

اگر کتاب مقدس شالوده یهودیت باشد، تلمود ستونی است که از فراز بنیادها سربرآورده‌و عمارت معنوی و عقلانی این دین را تقویت می‌کند. تلمود خلاصه‌ای از شریعت‌شفاهی (۶) است که طی قرن‌ها تلاش عالمان فلسطین و بابل به بار نشسته است؛ مجموعه‌ای از قوانین، اسطوره‌ها، فلسفه و آمیزه‌ای از منطق یگانه و عمل‌گرایی ناب، تاریخ، دانش، حکایات و فکاهی، جنگی از مطالب ضد و نقیض اما دارای‌چارچوبی‌منظم و منطقی است. تلمود تجسم مفهوم بلند میصوا تلمود توراه (۷)، یعنی تکلیف‌شرعی یادگیری و مطالعه تورات، دانش‌اندوزی و خردورزی است. تلمود در بیشترموضوعات یعنی هلاخاها، آیات تورات، احادیث و سنت عالمان نگاهی عینی و واقعی‌دارد.

از آن جایی که تلمود اثری متجانس و یکدست نیست و نویسنده واحدی آن را ننوشته‌است، مباحث و موضوعات پراکنده و متنوعی در آن طرح شده‌اند که بیانگر طیف‌وسیعی از علایق است. تلمود نتیجه و حاصل تقریر اندیشه‌ها و بیانات تعداد زیادی ازعالمان در یک دوره طولانی است، گفته‌ها و نظراتی که ملهم از زندگی و واقعیات آن‌است.

۲) شریعت شفاهی نسل‌های اولیه

اطلاعات ما درباره خاستگاه‌ها و رشد اولیه شریعت شفاهی بسیار اندك است، اما ازکنایات و اشارات متنوع و متعدد کتاب

مقدس می‌توانیم دریابیم که چرا شریعت شفاهی‌برای تفسیر و تکمیل شریعت مکتوب رشد کرد. اصولا هر قانون مدون و هر نوشته‌ای‌باید با یک سنت شفاهی همراه باشد؛ وظیفه این سنت شفاهی انتقال معانی لغات، شرح‌و تفسیر واژگان و اصطلاحات و توضیح و تبیین رسوم عامه و واقعیات حاکم بر جامعه‌زمان نزول است. بنابراین، بایسته بود که این سنت شفاهی در کنار تورات مکتوب باشد وحفظ شود.

با گذشت زمان و فاصله گرفتن از عصر ابلاغ شفاهی، انتقال رسمی شریعت شفاهی‌به نسل‌های بعدی بایستگی تازه‌ای یافت. در میان نسل‌های اولیه، بعد از نزول وحی درطور سینا، تمامی‌افراد و جامعه معنی و مقصود هر عبارتی را می‌دانستند و اقدام عملی‌عمدی و آگاهانه برای تدوین سنت شفاهی امری زاید بود.

در دوره معبد اول، اغلب باعنوان توفسئی توراه (۸) (تورات‌آموختگان) مواجه‌می‌شویم که در مطالعه و تفسیرشریعت شرکت داشتند.در دوره‌معبد دوم، عزرای کاتب اولین‌کسی است که تاریخ از او به‌عنوان حکیمی که به مطالعه وشرح تورات و آموزش آن به قوم‌یهود اقدام کرده است، یادمی‌کند. نام و زمان او طلیعه‌دوره‌ای است به نام عصر کاتبان، عصری که در تاریخ یهود به دوره‌کنست گدولا (۹) (دوره مجمع کبیر) معروف است. این دوره تقریبامقارن است با دوره حاکمیت پارسیان بر سرزمین فلسطین.

از لحظه‌ای که تدوین رسمی تورات به انجام رسید و همه پذیرفتند که این متن، مرجع‌اصلی و محور باشد و زندگی قوم یهود مطابق آن پی‌ریزی گردد، کاتبان خود را با وظیفه‌تنظیم شریعت شفاهی مواجه دیدند. ایشان در ابتدا به آن دسته از سنت شفاهی‌پرداختند که حاوی تفاسیر، آداب و رسوم، سابقه‌ها و رویه‌های قانونی بود.

بنابراین، در دوره معبد دوم پایه‌های شریعت یهود بنا نهاده شد و چهره معنوی قوم‌یهود برای قرن‌های آتی شکل گرفت، دوره بی‌دغدغه و راحتی که در آن تحولات‌تدریجی و خوش‌ساختی به وجود آمد و دنیای یهود را برای خیزش‌های اجتماعی آینده‌مهیا می‌ساخت.

۳) شریعت شفاهی عصر زوگوت (۱۰) (جفت‌ها)

عصر زوگوت تا حد زیادی با دوره حاکمیت یونانیان بر سرزمین فلسطین (۳۳۲ ۱۴۰ق‌م) و دوره سلسله حشمونیان (۱۱) (۱۴۰ ۳۷ ق‌م) و بعد از آن منطبق است. این دوره ازلحاظ فرهنگی دوران مقابله است، مقابله با یونانیان سلوکید، مقابله با نفوذ یونانی‌گرایی، مقابله با فرقه‌های مرتد. در این دوره شخصیتی بزرگ و اسطوره‌ای به نام کاهن اعظم‌شمعون هاصدیق (۱۲) زندگی می‌کند که بنا به نقلی بازمانده مجمع کبیر است.

پیدایش فرقه‌های دینی مانند حسیدیم (۱۳) (پارسایان) و قیام اینان علیه حشمونیان و آزادشدن یهودیه و فلسطین، فعال شدن صدوقیم (۱۴) (صدوقیان) که از محافظه‌کاری دینی‌طرفداری می‌کردند و تنها به شریعت مکتوب باور داشتند و پروشیم (۱۵) (فریسیان) که‌رهبری عامه مردم را به عهده داشتند، از جمله مسائل مربوط به این دوره است.

فعالیت‌های زوگوت و نشر روشمند شریعت شفاهی توسط آنها موجب شد تادانشمندان و عالمان دینی به رهبران قوم یهود مبدل شوند، اگرچه فاقد جایگاه و قدرت‌سیاسی و حکومتی بودند.

۴) تناییم (۱۶) (معلمان)

شروع دوره تناییم همزمان است با آغازین ایام حکومت هیرودیس (۱۷) و دو دانشمندبزرگ، هیلل و شمای. تنا یعنی کسی که می‌آموزد و آموخته‌هایش را به دیگران انتقال‌می‌دهد. تناییم جمع عبری است که بر تمامی‌عالمان این دوره اطلاق می‌شد. مشخصه‌این دوره، کشف روش‌های نوین در تحقیق بود. از تناهای بزرگ می‌توان از یوحانان بن‌زکای، (۱۸) الیعزر بن هیرکانوس، (۱۹) ربی‌یوشع بن حننیا (۲۰) و ربی‌یوسی‌ها کهن (۲۱) نام برد.بارزترین شخصیت‌های تنایی، هیلل و شمای هستند که دو مکتب فکری هیلل و شمای‌منسوب به آن دو است.

۵) تدوین میشنا

از آن‌جا که شریعت شفاهی طی قرن‌ها، از طریق ابلاغ و تعلیم شفاهی از استاد به شاگردمنتقل شده بود، لازم بود که این مجموعه تنظیم و موضوعات آن طبقه‌بندی شود. باافزایش حجم این گفته‌ها و استنباطات و نظریات، به خاطر سپردن آنها، که تا آن زمان‌متداول بود، غیرممکن شد. این ضرورت حکیمان و عالمان یهود را به تدوین اولیه این‌مجموعه کشاند که نام آن را میشنا نهادند. مطالب میشنا در شش سدر (۲۲) یا بخش است که‌برای اولین بار ربی یهودا هناسی (۲۳) ترسیم کرده است. بعد از مرگ وی، تنها اصلاحاتی‌جزئی و اضافاتی ضروری روی میشنا صورت گرفت. تدوین میشنا حسن ختام دوره‌تناییم است و در انتهای این دوره، میشنا اثری کامل و مقدس است که در رتبه دوم، بعد ازتورات، قرار دارد.

۶) آموراییم (۲۴) بابل

تدوین میشنا و مرگ ربی‌یهودا سرآغاز عصری جدید به نام عصر آموراییم بود. آموراییم‌جمع عبری به معنای «مفسران میشنا» است. از سال ۲۰۰ ق‌م تا ۵۰۰ م حکیمان راآموراییم می‌خواندند. بعد از فوت ربی‌یهودا دیگر کسی نتوانست جایش را در فلسطین‌پر کند؛ لذا آمورای بزرگ، ربی ابا بن ایبو (۲۵)، یک مرکز روحانی در بابل ایجاد کرد.
از آموراییم بزرگ بابل باید از ابا و سموییل (۲۶) یاد کرد که اولین نسل آموراییم آن جا رابه وجود آوردند. محور کار این گروه میشنا بود و تلاش می‌کردند تا از طریق نقل منابع ازمیان میشناهای متفرقه تا آن‌جا که ممکن بود به تحلیلی همه‌جانبه از میشنا دست یازند.اینان را ربی نمی‌خواندند، چون ربی‌لقبی انتصابی‌بود و تنها در فلسطین این انتصاب‌ممکن بود؛ لذا عنوان راو (۲۷) بر آنان اطلاق شد که صرفا به مقام علمی ایشان اشاره داشت وبر خلاف واژه ربی، بیانگر جایگاه فقهی و هلاخایی آنها نبود.
ثمره تلاش اینان به دست ربی‌آشی (۲۸) به جامعه عرضه شد و آن تنظیم و انشای تلمودبابلی، یا، بهتر بگوییم، گمارای بابل است که در شرح و تفسیر میشنا پدید آمده بود.

۷) آموراییم فلسطین

اگرچه مرگ ربی یهودا هناسی پایان عصر میشنایی را رقم زد، ولی تعلیم و تعلم میشنایی‌چون پلی ارتباطی میان تناییم و آموراییم باقی ماند. آموراییم فلسطین، از جمله‌شخصیتی چون ربی یوحانان، گمارای فلسطینی را پدید آوردند.

۸) نگارش تلمود بابلی

تلمود در معرض ویرایش‌هـای متعـددی قرار گرفته و به شـکل تلخیص شـریعت شـفاهی‌تـدوین شـده است. بـا این همه، روش مطـالعه و تحقیق حـاکم بر دارالعلم‌هـای بابل را به‌درستی بیان کرده است و بایـد به آن به چشم یک جزء از زنـدگی و جوهره تجربه عقلانی‌نسل‌های پیشین نگاه کرد.
دارالعلم‌های بابل مراکزی هسـتند که تلمود از روش تحقیق و تحصـیل در آنها سخن‌می‌گوید. میشنا در این دارالعلم‌ها به بحث گذاشـته می‌شـد و حکیمـان و عالمـان یهودی درحضور شاگردان و گاه در محافل عمومی به شـرح و تبیین آنها می‌پرداختنـد. اصولاپرسـش‌های اساسـی درباره هر بخش از میشـنا عبارت بودنـد از: راوی این نظریه یا نص‌کیست؟ شأن نزول آن چیست؟ و در لابه‌لای بحث همچنین از اسـامی حکیمـان و عالمـان، ترتیب هجاهـا و املای دقیق اسامی‌آنها، معانی واژگان، تناقضات و تعارضات موجودمیان نصوص و مطالب دیگری از این دست بحث می‌شد.
تلمود بـابلی مجموعه‌ای از این مبـاحث در دارالعلم‌هـای بابـل است و گواه مـا بر این مـدعااین است که در اول اکثر رساله‌های تلمود در بخش‌های مختلف آن، مباحثی مطرح‌شده‌اند که به دارالعلم‌ها اختصاص دارند.

۹) تفسیر تلمود

حتی پیش از آن که کار نگارش تلمود به پایان برسـد، کاملا مشـهود بود که این اثر در آینـده‌متن اصـلی و منبع اولیه شـریعت یهودی خواهد بود. تمام جوامع یهودی‌نشـین این اثر رادر میان خود داشتند؛ اما ویرایش غیرمتعارف و نامنظم تلمود، متن آن را دشوار ساخته‌بود.
در این میان، کسانی، و در رأس آنها رؤسای دارالعلم‌ها معروف به گائون‌ها، پا درعرصه تفسـیر و شـرح تلمود گذاشـتند. اینان واژه‌ها و اصـطلاحات دشوار را توضیـح دادند وبه تشریح موضوعات پیچیده پرداختند. در تفسیر، رویکردهای متفاوتی را پیش گرفتندکه طی قرن‌ها روشمندتر و مترقی‌تر شد. فرقه‌های گوناگون یهودی، از جمله سفاردی واشکنازی، تفسیرهای متفاوتی بر تلمود نوشـتند. امروزه بهترین روش مطالعه تلمودبهره‌گیری از کتب تفسیری بزرگ و کلاسیک و شرح و توضیحی است که بر خود این‌تفاسیر نوشته شده است.

۱۰) چاپ تلمود

بعد از تدوین نهایی تلمود، وجود نسـخه‌هایی از این اثر کامل جهت تأمین اهداف آموزشی‌دارالعلم‌ها ضرورت یافت. در ابتدا، بسـیاری از نسخه‌های تلمود به دست خود طلاب‌دارالعلم‌ها و از روی مجموعه‌های در دسترس در دارالعلم‌ها نوشته شده بود. با گذشت‌زمان و اختراع دستگاه‌های چاپ، علی‌رغم مشکلات و سخت‌گیری‌ها، تعداد معدودی‌نسخه از تلمود به چاپ رسید. در سال ۱۵۲۰ پـاپ لئوی دهم اجازه انتشار تلمود را صادرکرد و چاپ اولین نسـخه کامل آن در ونیز به اتمام رسـید. در نیمه دوم قرن بیسـتم، بـاافزایش چـاپ‌های گرافیکی تلمود مواجهیم. در این زمان، اختراع صـنعت افست موجب‌شـد که متن تلمود دیگر بازبینی نشود و اصـلاح و تجدیدنظر، که روزی متداول بود، روی‌آن واقع نشود و اشتباهات و اغلاط چاپی از نسخه‌ای به نسخه

دیگر منتقل شود و باقی‌بماند.

۱۱) توقیف تلمود

تلمود بارها مورد هجوم دستان سانسورگر قرار گرفت. در این میان، مسیحیان ابتدا با توقیف و ممانعت از انتشار تلمود و سپس بـا اعمـال سانسورهای گوناگون در آن، بیشترین‌سخت‌گیری‌ها را نسبت به تلمود روا داشتند. اگرچه بعضـی از محـذوفات و موارد سانسورشـده در نسـخه‌هـای بعـدی بازگردانـده شـد، اما به خاطر گستره مباحث و تغییرات زیادی‌که در طی قرن‌ها روی تلمود صورت گرفت، اصـلاح تمامی‌تحریفات، حتی از نسـخه‌هایی‌که انتشار آنها بعد از لغو حکم سانسور بود، غیرممکن شد. البته در نسخه‌های دوره‌های‌اخیر تلاش شده است تا شکل اصلی متن بازگردانده شود.

بخش دوم: ساختار و محتوا

۱۲) ساختار تلمود

ترتیب مباحث تلمود بابلی و فلسطینی مطابق همان ترتیب میشنا است. تلمود نیز مانندمیشـنا از شـش بخش تشـکیل شده است: بخش زراعیم (۲۹) در هلاخاهای مربوط به امورکشاورزی و محصولات سرزمین فلسطین؛ بخش موعد (۳۰) درباره اعیاد طول یـک سال واحکام روز شـبات؛ بخش ناشـیم (۳۱) دربـاره زنـان، ازدواج و طلاق؛ بخش نزیقین (۳۲) درباره‌خسارات مـدنی و کیفری؛ بخش قداشـیم (۳۳) دربـاره احکـام معبـد و قربانی‌ها و ذبـح شـرعی، حیوانات حلال گوشت و حرام گوشت؛ و بخش طهاروت (۳۴) درباره احکام مربوط به‌طهارت و نجاست شرعی.

۱۳) موضوع تلمود

محور و موضوع اصـلی مباحثـات تلمود، شـرح و بسـط تورات و میشـناست. حوزه و قلمروتورات بسـیار گسترده است و شـامل تمامی حوزه‌های زندگی یهودی می‌شود. عادات، رسوم، توصـیه‌های شـغلی، دسـتورالعمل‌های پزشـکی، بررسی وقایع انسانی، مسائل‌زبان‌شناختی، مسائل اخلاقی همگی موضوع تورات را تشکیل می‌دهند و تلمود نیز باهمین گستردگی از اینها بحث کرده است.
حکیمان تلمودی گفته‌انـد: «مکالمات‌بی‌حساب و کتاب روزمره، شوخی‌ها وگفتارهای خودمانی حکیمان را بایـدمطالعه کرد». بر اسـاس این دیـدگاه، آنچه‌آنهـا گفته‌انـد و از آن بحث کرده‌انـد، درتلمود آمـده است. نگاه به تورات به عنوان‌کتابی‌جامع و فراگیر موجب پیدایش‌خصـیصه‌ای در ادبیات تلمودی شد و آن‌انتقال مداوم از موضوعی به موضوع‌دیگر و از حوزه‌ای به حوزه دیگر است، بدون آن که تمایزی میان آنها ایجاد کنند.

۱۴) دعاها و برکت‌ها

در دوره معبد اول، دعا خواندن خودجوش بود. هر زمانی که یک یهودی احساس می‌کردباید به درگاه خداوند استغاثه یا شکرگزاری کند، در اماکن خصوصی یا در معبد این عمل‌را انجام می‌داد.

اما در دوره معبد دوم، بنابه ملاحظاتی، از جمله بیگانه شدن یهودیان سرزمین‌های‌آوارگی (دیاسپورا) از زبان عبری و مفاهیم اصلی آیین یهود، دعا خواندن برای ایشان‌مشکل شده بود. بر این اساس، مجمع کبیر دعای ویژه‌ای را تدوین کرد. این دعا به «برکات هجده‌گانه» (۳۵) معروف است. از نکات مورد توجه در مراسم نیایش یهودی «زمان‌های خاص» دعا و نیایش است. مواقیت دعا به‌تفصیل مشخص شده‌اند.

مراسم دعا اغلب به صورت جماعت و در معبد یا کنیسه‌ها برگزار می‌شد. در تلموددرباره این که جماعت با چه عددی برپا می‌شود بحث گسترده‌ای صورت گرفته است.

از معروف‌ترین دعاهای یهودی، مراسم رسمی نیایش «شمع ییسرائیل» (۳۶) بود که درآن، دو قطعه از تورات (سفر تثنیه ۶: ۴ ۹ و ۱۱: ۱۳ ۲۱) در هر صبح و شام قرائت‌می‌شد. چندی بعد ده فرمان به آن افزوده شد. اما بعدها ده فرمان بنا به عللی از آن حذف‌شد.

علاوه بر دعاها، از برکت‌های گوناگون نیز باید نام برد. ذکرهای زیادی برای حوادث‌مختلف زندگی در نظر گرفته شده بودند: ذکر ایام شادمانی، عزاداری، پدید آمدن‌حادثه‌ای تلخ و شر و نیز ذکرها و برکت‌هایی در قبال حوادث طبیعی مثل ذکری که درهنگام دیدن اولین شکوفه بهاری یا به هنگام بارش باران و یا دیدن زنان زیبا باید بر زبان‌جاری می‌شدند. اغلب این ذکرها و برکت‌ها در رساله براخوت (۳۷) به شکل مفصل موردبحث قرار گرفته‌اند.

۱۵) شبات (۳۸) (روز شنبه)

مفهوم شبات یک مفهوم اصلی و بنیادین در شریعت یهودی است. اهمیت و حرمت آن‌از داستان آفرینش در سفر پیدایش تا حکم صریح مبنی بر منع کار کردن در روز هفتم درده فرمان کاملا پیداست. «نباید در روز شبات کارکنی» حکم شرعی‌ای است که در تورات‌چندین بار تکرار شده است و انبیا بارها به آن تصریح کرده‌اند.

تعریف «کار» و محدوده زمانی روز شنبه و نوع ممنوعیت از جمله مباحث مهمی‌هستند که در تلمود از آنها بسیار سخن به میان آمده است. میشنا یک سیاهه از کارها را به‌لحاظ هدفی که از انجام آنها مدنظر است ارائه می‌کند؛ از اعمال مقدماتی و زراعت گرفته‌تا پردازش فلز و پارچه که مجموعا سی و نه عووداه (۳۹) (مقولات اصلی کارها) نام دارد.

اما شبات تنها تداعی‌گر ممنوعیت‌ها و نواهی نیست. این آیه که «... و شبات راخوشی و مقدس خداوند خوانی» (اشعیای نبی، ۵۸: ۱۳) یادآور اعمال و آداب بسیاری‌است که تداعی‌گر اصطلاح عام و کلی انگ شبات (۴۰) (خوشی روز شبات) است. از جمله‌این آداب می‌توان به سه وعده غذای شادمانه روز شبات، پوشیدن لباس شادی وافروختن شمع نام برد.

ممنوعیت خروج از منزل، و حرمت دست زدن به اشیا در روز شنبه نیز از جمله‌مباحث مطرح و مورد بحث حکیمان تلمودی است. به طور کلی باید گفت که احکام‌بی‌شمار روز شبات یک شبکه گسترده از امور جزئی است که از چند مفهوم اساسی درآیین یهود به دست آمده‌اند و در نهایت به ایجاد ساختاری مینیاتوری و مرکب از هزاران‌جزء ریز و ظریف که بر گرد چارچوب اولیه جمع شده‌اند، انجامیده‌اند.

۱۶) عیدها

اکثر رساله‌های بخش موعد تلمود درباره روزهای مقدس و مناسبت‌های ویژه در طی یک‌سال است. عید نیز چون شبات روز استراحت است، اما با روز هفتم دو تفاوت دارد: اولاً، مقررات آن نسبت به شبات از شدت کمتری برخوردار است و ثانیا، در روز شبات‌انجام هر کاری ممنوع است اما ممنوعیت‌های روز عید تنها شامل ملخت آوداه (۴۱) (کارهای‌فیزیکی) می‌شود.
اعیاد یهود مطابق تقویم قمری است. از جمله این اعیاد روش حودش (۴۲) (روز اول ماه) یعنی زمان رؤیت حسی و با چشم غیرمسلح هلال اول ماه یا زمان ثبوت آن توسط دوشاهد عادل بود. در این جا تلمود بحث مفصلی درباره کیفیت رؤیت هلال و شرایط آن‌مطرح می کند. عید روش هشانه (۴۳) (رأس السنه) عید سال نو است. اعیاد پسح (۴۴) و سوکوت (۴۵) (عید خیام) نیز احکام خاصی دارند. مراسم یوم کیپور (۴۶) (روز کفاره)، پوریم (۴۷) و حنوکا (۴۸) ازدیگر مناسبت‌ها در آیین یهود هستند. تلمود درباره اعیاد و مناسبت‌ها و مسائل مرتبط به‌آنها به‌تفصیل سخن گفته است.

۱۷) ازدواج و طلاق

در این حوزه از دو دسته احکام راجع به دو موضوع مهم سخن به میان می آید: یکی‌حرمت زنا و تماس جنسی با محارم، و دومی‌احکام مربوط به ازدواج و طلاق. تورات درحالی که از این حوزه در فرمان «زنا مکنید» تا فهرستی از احکام در سفر لاویان و اضافاتی‌نیز در سفر تثنیه درباره ممنوعیت‌ها سخن می گوید، اما تقریبا از رفتار زناشویی مجازسخنی به میان نمی‌آورد. آنچه در میشنا و تلمود وجود دارد، شبکه‌ای بسیار مفصل وپیچیده و در عین حال منسجم از قوانین و احکام زناشویی است. ارتباط میان زن و مرد وطرز برخورد دیگران با آن دو، جایگاه عقد ازدواج و کیفیت آن، طلاق‌نامه، صیغه عقد، مراسم عروسی، احکام زفاف، روابط زوجین با دیگران، حکم زنای با محارم، فرزندمتولد از زنا، مهریه، احکام تفصیلی طلاق، شرایط و مقررات ازدواج، حق مالکیت زن براموال و مباحث جزئی دیگر از جمله مباحثی هستند که فقیهان و حاخامهای یهودی درتلمود از آنها سخن گفته‌اند.

۱۸) جایگاه زنان

در نگاه اول، چنین به نظر می‌آید که حقوق تلمودی زنان را از یک طبقه دون‌پایه و ایفاگرنقشی کاملا فرعی در زندگی و جامعه یهودی می‌داند. اما زنان در حوزه‌های بسیار گوناگونی فعال‌اند و حضور خود را نه تنها در ایفای نقش همسر و مادر، که در حوزه‌هایی که به ظاهر در انحصار جنس مذکر است، به اثبات رسانده‌اند. علت این برداشت اولیه‌ظاهرا در طبیعت رویکردی است که تلمود در قبال زندگی و تورات دارد. اگر می‌بینیم‌حاخامی‌بزرگ مثل ربی‌الیعرر به زن باسوادی می گوید: «هیچ حکمتی برای زن نیست‌مگر ریستن نخ»، یا زن از آموختن منع می‌شود، به این خاطر نیست که حکیمان تلمودی‌زن را فاقد استعداد آموختن می‌دانستند، بلکه برعکس، آنان معتقد بودند که زنان از بیناه (۴۹) (درک) بیشتری برخوردارند. لذا در سوی دیگر حکیمی را می‌بینیم که معتقد است که‌هر پدری باید تورات را به دخترش بیاموزد.
حکیمان از این که مبادا زنان خود را به کلی وقف خواندن دعاها و انجام اعمال‌شرعی کنند، و از وظیفه خانه‌داری و

همسرداری و تربیت فرزند بازمانند، این احکام‌خاص را برای زنان وضع کرده‌اند. اما آنچه از تلمود برمی‌آید صرفا تمایز احکام زنان ازاحکام مردان است و این امر به هیچ وجه بر دون‌پایگی زنان دلالت ندارد.

۱۹) حقوق مدنی

حقوق مدنی یا، چنان که معمولاـ نامیده می‌شود، دینئی ممونوت (۵۰) (حقوق پولی) یکی ازپربارترین حوزه‌های تفکر و خلاقیت تلمود است و یکی از حکیمان میشنایی در تعریف‌آن می‌گوید: «هر کس که در پی حکمتی است باید به مطالعه دینئی ممونوت بپردازد، زیرا در تورات موضوعی مهم‌تر از آن وجود ندارد؛ این موضوع یک چشمه جوشان‌است». بر خلاف دیگر قوانین که عموما بر یک چارچوب نسبتا انعطاف‌ناپذیری از قواعدو احکام مبتنی‌اند، قانون مدنی که به یک حوزه مهم از روابط بشری می‌پردازد، منعطف‌و دائما در حال تغییر است.
یکی از اصولی که شالوده تمام دینئی ممونوت است و به انحای مختلف بر رویه‌هلاخایی نیز اثر گذاشته، این فرض کلی است که پول را می‌توان به عنوان هدیه به‌دیگری داد، نکته اساسی دیگر که حقوق مالی را انعطاف‌پذیرتر از دیگر دسته‌های‌حقوق یهود می‌کند، این برداشت عمومی است که پول را «می‌توان جایگزین کرد». ازدیگر قواعد و اصول اساسی حاکم بر حقوق مدنی قاعده «عرف زمین» است، یعنی کسی‌که در محلی ساکن است، متعهد است قانون و عرف محلی را رعایت کند و بعضی حقوق‌را که تورات برای او شناخته، ملغی کند. قوانین و احکام مالی و پولی تورات به نحوگسترده‌ای شرح داده شده‌اند و با نیازهای گوناگون و اوضاع و احوال متغیر زمان و مکان‌منطبق گشته‌اند. رساله قدیمی نزیقین به سه باب تقسیم شد که کم و بیش با مسائلی که درحقوق پولی مطرح است، منطبق است. قوانین و احکام مربوط به خسارت‌های خاص که‌دربردارنده صدماتی است که انسانی به همنوع خود وارد می‌سازد، در باواقما (۵۱) (باب‌نخست)، دعاوی مالی یا شغلی و دیون در باوا مصیا (۵۲) (باب دوم یا میانی)، و احکام‌مربوط به شرکت‌های مدنی، اجناس فروشی و اسناد قانونی در باوا باترا (۵۳) (باب سوم یاپایانی) مورد بحث قرار می‌گیرند.

۲۰) حقوق کیفری

تلمود میان حقوق کیفری و مدنی هیچ تفاوت اصولی قائل نیست، چنان که میان جرایم فردعلیه انسان و فرد در مقابل خدا تفاوتی نمی‌گذارد. از نگاه تلمود تمامی حوزه‌های فعالیت‌آدمی در عرصه شریعت، جنبه‌های گوناگون و مختلف یک تعلیم جامع و فراگیر هستند.در عین حال، تلمود میان احکام و قوانین مربوط به مسائل مالی و احکام راجع به جرایم ومجازات‌های جسمانی تفاوتی جزئی قائل می‌شود.
رسیدگی به جرایم مستوجب اعدام به عهده دادگاهی خاص معروف به سنهدرین‌کوچک (۵۴) بود که از ۲۳ قاضی تشکیل می‌شد. قضات این دادگاه همگی منصوب و خوددادگاه و قضات آن ملزم به رعایت مقررات خاص و دقیقی بودند.
دادگاه سنهدرین کبیر (۵۵)، عالی‌ترین دادگاه، مرکب از ۷۱ قاضی، تنها جنبه قضایی‌نداشت. این دادگاه تجلی قدرت متعالی دینی بود؛ حق اعلان جنگ، تشخیص‌مشروعیت مصوبات دادگاه‌ها و نهادهای قضایی و صدور مصوبات جدید که برای تمام‌قوم الزام‌آور بود، از جمله اختیارات این دادگاه بود که در واقع دنباله بت دین (۵۶) بود (دادگاه‌شرع را خود موسی بنا

نهاده بود).

آیین دادرسی دادگاه‌های یهودی دارای یک نظام قانونی ثابت و در عین حال‌انعطاف‌پذیر بود. در ادله اثبات دعوا، بینه در صدر ادله بود. اقرار متهم در بعضی دعاوی‌مورد قبول دادگاه بود و موجب اصدار حکم می‌شد. تلمود درباره ادله و قراین مورداستناد در امور کیفری از دقت، سخت‌گیری و مقررات خاصی سخن به میان می‌آورد.متهم به عنوان انسان مختار مورد توجه تلمود است و سوء نیت پیشین در ارتکاب جرم‌بسیار اهمیت دارد. برای محکومیت متهم، اکثریت سیزده به ده لازم بود و برای تبرئه‌اکثریت یک نفری (یعنی دوازده به یازده) هم کافی بود. طرفین دعوا در دادگاه‌های دینی‌یهودی برای دفاع از خود نمی‌توانستند وکیل بگیرند و مفهوم مشورت حقوقی، که در آن‌زمان در حقوق یونانی و رومی وجود داشت، منفی تلقی می‌شد؛ زیرا باور همگانی براین بود که وکلا با ارائه نظرات مشورتی نادرست به موکلان حقیقت را وارونه می‌کنند.

در میان مجازات‌ها تازیانه متداول‌ترین بود. جرایم سنگین‌تر مجازات شدیدترداشتند. مجازات قتل اعدام بود. حبس ابد و تبعید از دیگر انواع مجازات بودند.

۲۱) قربانی‌ها

بخش قابل توجهی از شریعت مکتوب و نیز شفاهی به احکام قربانی اختصاص دارد. باآن که در سنت انبیا انجام قربانی به جای توبه حقیقی به کلی محکوم شده است، اما انبیاهرگز با اصل قربانی کردن مخالفت نمی‌کردند. در دوره معبد دوم، حکیمان اعلام کردندکه جهان بر سه چیز استوار است:.۱ تورات؛.۲ عبادت در معبد؛.۳ اعمال نوع‌دوستانه.بعد از انهدام معبد، نگرش عاطفی عمیق به عبادت در معبد از شور و حرارت افتاد وجای خود را به قربانی داد. حکیمان بابلی، علی‌رغم فاصله تاریخی و جغرافیایی با معبد، توجه زیادی به مسئله قربانی مبذول داشته‌اند. قربانی دارای سه پیام اساسی است: بخشش، جایگزینی و تقرب. بخشش به طور ضمنی نشانه باز پس دادن چیزی است که‌عبادت‌کننده مالک آن است و آن را به درگاه خداوند هدیه می‌کند. مفهوم جایگزینی‌یعنی این که قربانی حیوان به جای قربانی نفس انجام می‌گیرد؛ زیرا گناهکار به خاطر گناهانش سزاوار مرگ است، اما تورات تقدیم قربانی را به او عطا کرد تا پاک شود و ازمرگ نجات یابد. و تقرب به معنای داشتن ارتباط عاطفی با خدا است که با تقدیم‌قربانی، یعنی ریختن خون قربانی در مذبح و سوزاندن گوشت آن، حاصل می‌شود.

احکام قربانی، آن گونه که در تورات آمده است، با این که جامع نیستند، مبسوط وپیچیده‌اند. درباره چگونگی انجام هر یک از قربانی‌ها، جنبه عملی مراسم قربانی وعیوب گوناگون قربانی، سنت کاهنی بسیار مفصلی وجود دارد.

انواع بسیار متنوع قربانی‌ها طبق ملاک‌های متفاوتی در هلاخاها دسته‌بندی شدند: قربانی‌های عمومی و قربانی‌های خاص؛ زواح (۵۷) (گاو و گوسفند و مرغان خانگی) ومینحاه (غذا، آرد، گندم و جو)؛ قربانی‌های گناه مثل قربانی روز کفاره (۵۸) (کیپور) وقربانی‌های دیگر که از تقدس کمتری برخوردارند. بخش قداشیم تلمود تنها دربارەقربانی‌ها و عیوب مختلف آنها نیست، بلکه از گناهان مختلفی سخن می‌گوید که مستلزم‌قربانی‌های کفاره هستند.

علاوه بر قربانی‌ها، هدایای اختیاری دیگری نیز به معبد و نزد کاهنان آورده می‌شد، از محصولات مزارع گرفته تا پرداخت مبلغی تحت عنوان «یک دوم دارایی» (۵۹) که برای‌حفظ و نگهداری معبد پرداخت می‌شد. البته معبد و کاهنان از اعانات و درآمدهای‌دیگری نیز برخوردار بودند.

در این فصل، از معبد و سبک معماری آن و چگونگی برگزاری مراسم در آن نیزسخن به میان آمده است. همچنین از مقام

کهانت، سلسله مراتب کاهنان، نقش آنها درمراسم عبادی و انجام قربانی‌ها بحث شده است.

۲۲) احکام خوردنی‌ها

در این جا از احکام غذاهای ممنوع و مجاز بحث می‌شود. حرمت یک ماده خوراکی‌می‌تواند به چند دلیل باشد: جدا نکردن عشریه (۶۰)، قابلیت مصرف مستقیم یا غیرمستقیم‌آن در مراسم بت‌پرستی، کسب آن از طریق دزدی یا راهزنی، حامص (۶۱) (فطیر) که مختص‌روز عید پسح است، جزیی از شیی نجس بودن، عدم تهیه آن مطابق احکام هلاخایی.

درباره غذاهای حیوانی، اعم از پرندگان، جوندگان، خزندگان و چهارپایان، احکام‌خاصی در تلمود آمده است؛ مثلا بی‌مهرگان به کلی حرام‌اند، مگر نوعی ملخ. ملاک حلال‌بودن ماهی‌ها فلس داشتن است. درباره پرندگان نام بیش از بیست نوع پرنده حرام‌گوشت برده شده است. حکیمان تلمودی برای این که ملاکی کلی برای تشخیص‌پرندگان به دست داده باشند، به خصوصیات ظاهری، تفاوت‌های کالبدشناختی ورفتاری آنان پرداختند و بدین وسیله طبقات زیست‌شناختی و طبیعی معینی را ایجادکردند. از چهارپایان و طبقه پستانداران تنها حیوانات نشخوارکننده سم‌شکافته حلال‌اند.

در بحث حرمت بعضی از اجزای حیوانات حلال گوشت نیز بحث شده است که به‌عنوان نمونه می‌توان به حرمت خون اشاره کرد. از جمله ممنوعیت‌های مهم و معروف‌در شریعت یهود، مخلوط کردن گوشت و شیر است.

بحث اطعمه و اشربه در آیین یهود و استدلال‌های حکیمان تلمودی بسیار مفصل‌است. هلاخای مربوط به مسائل و مشکلات احکام خوردنی‌ها در رساله حولین (۶۲) تلمود به‌تفصیل آمده است.

۲۳) پاکی و ناپاکی شرعی

یک بخش کامل از میشنا به احکام طهارت و نجاست شرعی اختصاص دارد و به تبع آن‌تلمود نیز به طور پیچیده از آن بحث کرده است. البته پاکی و ناپاکی که تلمود از آن بحث‌می‌کند، با آنچه در حوزه بهداشت و رعایت نظافت مطرح است، تفاوت دارد. مطابق‌واژه‌شناسی تلمودی، ناپاک‌ترین شیء و «بزرگ‌ترین علت نجاست، جسد آدمی است»؛ هر چه با جسد تماس حاصل کند نجس می‌شود. البته تنجس مراتب متفاوتی دارد: هراندازه حساسیت فرد یا شیئی که با منشأ نجاست و آلودگی تماس پیدا می‌کند، بیشترباشد، راحت‌تر آلوده می‌شود. غذاها و نوشیدنی‌ها خیلی آسان نجس می‌شوند و اشیای‌چوبی و پارچه‌ای کمتر تأثیر می‌پذیرند.

پاک شدن از نجاست و آلودگی همیشه یکسان نیست و بسته به طبیعت عامل نجاست‌و شیء متنجس، متفاوت است؛ مثلا ظروف سفالی طهارت‌پذیر نیستند و در صورت‌تنجس باید آنها را شکست. بقیه ظروف به همان ترتیبی که آدمی پاک می‌شود، طهارت‌کسب می‌کنند. تمامی انواع طهارت در یک چیز مشترک‌اند و آن «فرو رفتن در آب» (۶۳) است.

غسل از راه‌های مختلفی انجام می‌گیرد، مانند فرو رفتن در سرچشمه و در میقوه‌ماییم (۶۴)، یعنی مکانی که آب کافی برای طهارت در آن جا جمع شده باشد. طهارت برخی‌از نجاسات علاوه بر آب، به بعضی کارهای جانبی نیز نیازمند بود؛ مثلا در وضع حمل، زائو می‌باید علاوه بر غسل، قربانی کند. در نجاست ناشی از تماس با میت، طهارت ازطریق مخلوط کردن آب با خاکستر یک گوساله ماده قرمز (۶۵) حاصل می‌شود.

یهودیان از گذشته تا به حال در رعایت مقررات طهارت و نجاست رویکردهای‌متفاوتی داشته‌اند. بعضی راه افراط پیش گرفته و کسانی سهل‌انگاری پیشه کرده‌اند.

۲۴) اخلاق و هلاخا

هلاخا در اصل شریعت است، اما عناصری از اخلاق و نوعی جهان‌بینی کلی درباره‌زندگی نیز در خود دارد. سخت‌گیری‌های شرعی را با انعطاف‌های اخلاقی و ازخودگذشتگی باید تلطیف کرد.

راه حل کلی برای آن دسته از احکام شرعی که در تعارض با ملاحظات اخلاقی‌هستند، آن است که آدمی در انجام مطالبات دیگران تا شورات‌ها دین (۶۶) (مرز شریعت) پیش رود، اما در رفتار با دیگران باید «در داخل شریعت» عمل کند. علاوه بر این‌مرزبندی‌ها، هلاخا درباره فردی که در روابط خصوصی خود با دیگران با گذشت وبردباری رفتار می‌کند، می‌گوید: خداوند در ازای این رفتار تمامی گناهانش رامی‌بخشاید. در نگاه هلاخایی، انسان آرمانی این گونه توصیف شده است: «کسانی که‌اگر به ایشان توهین شود، اهانت نکنند؛ اگر آبروی آنها را ببرند، پاسخ نگویند؛ اعمال‌آنها برآمده از عشق است و از تحمل درد و رنج لذت می‌برند و درباره آنها نوشته شده‌است که: و آنهایی که به او عشق می‌ورزند مانند خورشید می‌درخشند».

۲۵) درخ ارص (۶۷) (سلوک)

اصطلاح درخ ارص در ادبیات تلمودی معانی متفاوتی دارد. مهم‌ترین آنها «راه جهان» است، راهی که آدمی در آن سیر می‌کند. درخ ارص علاوه بر آن که برای همه مردم و به‌ویژه عالمان دینی به عنوان یک تکلیف شرعی الزامی است، بعد دیگری نیز دارد؛ زیرارفتار حسن و پسندیده، جزئی از مجموعه اعمال و اندیشه است که به دعت (۶۸) (علم، حکمت) معروف است. این مجموعه صرفا انباشتی از دانش نیست؛ دعت آدمی را به‌چگونگی معاشرت با خانواده و دیگران رهنمون می‌شود؛ شیوه سخن گفتن را مشخص‌می‌کند؛ قدرت تصمیم‌گیری، سماجت ورزیدن و یا گذشت را در فرد تقویت می‌کند.دعت اگر چه خود شریعت نیست ولی هر کسی که با تورات مأنوس شد باید از حدمتعارفی از موهبت دعت برخوردار باشد.

آداب معاشرت و عرفیات عصر تلمودی در رساله‌ای کوچک به نام درخ ارص جمع‌شده است که گنجینه‌ای از اطلاعات راجع به اخلاقیات و رفتار عرفی آن دوره است.هلاخای مربوط به درخ ارص به حوزه‌های گوناگون زندگی مربوط می‌شود.

۲۶) عرفان

در کنار اظهارات عمومی که در حضور تمامی طلاب صورت می‌گرفت، اساتیدموضوعات دیگری نیز در جلسات خصوصی و پشت درهای بسته برای تعداد خاصی ازشاگردان مطرح می‌کردند. عرفان، رازوری و تعالیم خاص اساتید در این عرصه، از جمله‌اموری بود که تنها برای عده‌ای معدود نقل می‌شد. بر این اساس، اطلاعات ما درباره‌رازوری و عرفان ناچیز است و اندک جزئیاتی که در دسترس ماست، به طور تلویحی دررساله‌های مختلف تلمود به آنها اشاره شده است. اما ممنوعیت‌های شدید

در عرصه‌تفسیر عرفانی در طی قرون وسطا رو به سستی نهاد و از دوره گائون‌ها به این سو، بااظهارات صریح‌تری مواجه می‌شویم. در آغاز عصر جدید، قبالا عنصر مهم و محوری‌تفکر عرفانی یهود می‌شود. مبنای بخش زیادی از آنچه ما می‌توانیم درباره عالم عرفان‌حکیمان تلمودی حدس بزنیم، با اتکا به این ادبیات عرفانی و ناشی از نوری است که‌قبالا بر اشارات تلمود می‌افکند.

در منابع آمده است که توراۀ هسود (۶۹) (عرفان) دو بخش داشت: معسه برشیت (۷۰) (قانون‌آفرینش) و معسه مرکبه (۷۱) (تدبیر الهی)؛ اولی نظری‌تر بود و با آفرینش عالم و اولین‌تجلیات الهی سر و کار داشت، و دومی که بر توصیف حزقیال نبی از تدبیر الهی استواربود، تحقیقی درباره روابط حاکم میان خدا و عالم و حاوی هسته‌های اولیه آن چیزی‌است که بعدها به قبالا معاسیت (۷۲) (قبالای عملی) شهرت یافت. عالم عرفان و رازوری به‌چند دلیل مخفی نگه داشته می‌شد. یکی از دلایل اساسی، این تلقی بود که موضوعات‌مربوط به عظمت خدا را باید در اختیار کسانی قرار داد که شایستگی مطالعه و تحصیل آنها را داشته باشند. این نگرانی وجود داشت که افراد با علم پیدا کردن به اسما و اسراری‌که اساس نظام هستی را تشکیل می‌دهند، به بهره‌برداری نادرست بپردازند. دلیل دوم‌این بود که تحصیل آموزه‌های عرفانی صرفا به جنبه نظری ختم نمی‌شد؛ تجربه‌های‌عمیق عرفانی را لازم داشت که قطعا برای کسانی که کاملا آمادگی نمی‌داشتند، خطرآفرین بود.

به طور کلی، ارتباط میان موضوعات هلاخایی و رازورانه از خصوصیات برجسته‌ادبیات عرفانی یهود است. عارف یهودی از هلاخا و مسائل شرعی عملی بیگانه نیست؛ اغلب خبرگان هلاخایی (فقیهان) عارف نیز بودند. جایگاه آدمی در عالم عرفان یهودی‌اغلب درخشان و برجسته است. انسان مایه دوام فرایند آفرینش خوانده می‌شود.

بخش سوم: روش‌ها

۲۷) میدراش (۷۳) (تفسیر هلاخایی)

میدراش هلاخا (از ریشه دارش (۷۴) به معنای تحقیق کردن و در جست وجوی چیزی بودن) بخش عمده از ادبیاتی است که شریعت موسوی را تفسیر می‌کند و شواهد و نشانه‌هایی‌را در لابه‌لای متن می‌جوید تا به فهم بیشتر آن نایل آید. میدراش تنها بخش کوچکی ازمیشنا را تشکیل می‌دهد، اما تلمود در تلاش برای شرح دادن منابع میشنایی، اغلب ازمیدراش نقل می‌کند. نقل‌های گسترده از تألیفات میدراشی که بعضی از آنها تا به امروزباقی مانده‌اند مجموعه‌های بارائیتوت (۷۵) (تفسیرهای بیرونی) را تشکیل می‌دهند که فقطدر تلمود ضبط شده‌اند.

میدراش هلاخا روشی کاملا- دقیق ومبتنی بر این فرض است که هر حکم و فعلی که‌در تورات آمده است به طور صحیح و دقیق تقریر یافته و هر امر جزئی درآن، مهم و دارای‌مفهوم است؛ هر واژه‌ای، هر چند در ظاهر نامربوط، منبع مطالعه است، حتی حروف‌نامربوط و اضافی دارای معنا هستند.

اگر چه قواعد بنیادین حاکم بر تفسیر منطبق با نص، قواعدی ساده‌اند، اما روش کارمیدراش و ارتباط درونی میان قواعد مختلف و نیز تعریف و کارکرد دقیق آنها موضوعاتی‌هستند که تلمود به طور گسترده و عمیق از آنها بحث می‌کند و مفسران تلمود و میدراش نیزتأمل ژرفی در آن روا داشته‌اند. اصول مهم تفسیر عبارت‌اند از: کال و هومر (۷۶) (قیاس جزءبه کل)، گصراه شاواه (۷۷) (فقه اللغه)، بینیان وا (۷۸) (استقرا)، کلال او فرات (۷۹) (استنتاج از ظاهرنص)، و داوارها لمد می‌اینیانو

(۸۰) (تفسیر آیه به آیه).

۲۸) روش فکری تلمود

تلمود نه تنها در موضوع که در روش و شیوه بحث نیز یگانه است. روش تحقیقی و فکری تلمود دارای چارچوبی منحصر به فرد و بی‌بدیل است. تنها با همین روش می‌توان به فهم تلمود نایل آمد و ابزارهای دیگر در این مسیر کارایی ندارند. نکته اساسی در روش تفکر تلمودی، موضع گیری در قبال انتزاع است. در تلمود مانند اکثر حوزه‌های دیگر تفکریهودی، از تفکر انتزاعی احتراز می‌شود. حتی موضوعاتی که با روش بحث انتزاعی به‌آسانی می‌توان از آنها بحث کرد و به نتایجی رسید با روش‌های دیگر که اغلب‌دست‌وپاگیر و بر یک نظام منطقی و با تکیه بر نمادها و نمونه‌نماها مبتنی‌اند، تحلیل‌می‌شوند. تلمود، به جای استفاده از مفاهیم انتزاعی، از نمونه‌های عینی و الگوهای‌خارجی بهره می‌جوید. از دیگر خصوصیات روش‌شناختی تلمود روش استدلال آن‌است. برجسته‌ترین روش‌ها، پیلپول (۸۱) (استدلال دیالکتیک) تلمودی است؛ مفهومش این‌است که از پذیرش دلایل ساده و به ظاهر اقناع کننده سرباز زدن و در پی یافتن دلیلی‌مسلم و انکارناپذیر بودن. از جنبه‌های بی‌بدیل روش تفکر تلمودی، بحث‌های‌پرمشاجره و سخت است و در نتیجه به حداقل تفاوت میان روش‌ها و دیدگاه‌ها اکتفاشده است. تمام سعی و تلاش حکیمان تلمودی این است که به یک نقطه مشترک‌برسند.

۲۹) مسائل عجیب و غریب

اغلب مباحثی که تلمود به آنها پرداخته است، دارای کارکرد عملی و خارجی هستند، امادر تلمود از مباحث دیگری می‌توان سراغ گرفت که احتمال وقوع آنها در زندگانی‌روزمره آدمیان بسیار بعید است و بعضی از آنها به طور کلی غیرواقعی و در ظاهربی‌معنی و مهمل می‌نمایند. اما آنچه در تلمود مد نظر است، جاذبه و گیرایی ذاتی مباحث‌و موضوعات است، نه نیاز مبرم به ارائه یک راه حل. بر این اساس، در محافل حکیمان‌تلمودی این ادعا که فلان مسئله غیرواقعی و فاقد ارزش است، ادعایی مردود بود. آنان‌همیشه در قبال این قبیل مسائل چنین اظهار نظر می‌کردند: «این نیز تورات است و باید آن‌را فرا گرفت و در آن غور کرد.» بنابراین تعجبی ندارد اگر در تلمود با مباحثی برخورد کنیم‌که به طرز شگفت‌آوری به پیش‌بینی زیرکانه درباره مسائل جهان معاصر می‌مانند. مثلایکی از مسائلی که تلمود از آن بحث می‌کند «برج معلق در هوا» است که تا قرن‌ها از آن به‌نمادی تعبیر می‌شد که قوه تخیل بشری می‌تواند تا آن جا اوج گیرد؛ اما با مشاهده‌آسمان‌خراش‌های امروزی به نظر می‌آید که این مسئله یک پیش‌بینی زیرکانه است.مباحث عجیب بسیاری در تلمود مطرح شده است که امروزه باعث تعجب و شگفتی‌است، مانندبحث لقاح مصنوعی زنان.

۳۰) روش‌های مطالعه

تلمود اثری است دارای ابعاد متعدد و متنوع و موضوع اصلی آن تعلیم و تربیت یهودی‌است. این اثر با روش‌های بسیار متفاوتی تدریس شد و با مکان و زمان‌های گوناگونی‌منطبق گشت. مقایسه میان روش تفسیری شمال آفریقا (سفاردی) (۸۲) که

رویکرد کلی‌نگربه بررسی موضوعات داشته‌اند، و روش فرانکو اشکنازی (۸۳) که تلمود با تمام تفاصیل وجزئیات از آن بحث می‌کند، در واقع بیان تفاوت‌های اصلی روش‌ها و اهداف آموزشی‌است. مکتب سفاردی تا حد زیادی متوجه هلاخا و احکام شرعی است و چنین‌رویکردی مستلزم توجه خاص به تفسیر و پیوند میان موضوعات است. رویکردسفاردی در همه حال، حتی زمانی که هدف فقط یافتن پاسخ‌های شرعی برای مسائل‌است، به بررسی نتایجی دیگر که ممکن است از دیدگاه‌ها و روش‌های گوناگون و گزارهابه دست آید، می‌پردازد. اساس رویکرد سفاردی این پرسش است که «چه نتیجه‌ای ازاین فرض باید به دست آید؟». اما روش فرانکو اشکنازی روشی کاملاـ متفاوت است.این روش را می‌توان استمرار روش‌های فکری تلمودی دانست که هدف آن ایجادتلمودی در کنار تلمود اصلی است. به بیان دیگر، در این رویکرد، تلمود متن اصلی و محوراست و منابع و دیدگاه‌ها در قبال آن مورد مقایسه و تحلیل قرار می‌گیرند.

۳۱) لمود و هلاخا

تلمود، به خلاف میشنا، کتابی کاملا هلاخایی (فقهی) نیست، اگرچه بدون شک مهم‌ترین‌و معتبرترین منبع هلاخایی است که تاکنون به رشته تحریر درآمده است. تحلیل نهایی‌همه هلاخاها به تلمود تکیه دارد و در هر شک و اشکالی به این کتاب مراجعه می‌شود. به‌عبارت دیگر، منبع اولیه مجموعه شریعت یهودی خود اثری شرعی و فقهی صرف‌نیست. در به کارگیری تلمود به عنوان راهنمای آیین و مناسک شرعی، صرف بررسی واستنتاج بخش‌های مربوط به موضوعات کاربردی و عملی کفایت نمی‌کند، بلکه لازم‌است از ملحقات و حواشی متعددی که توسط سابوراها (۸۴) و گائون‌ها بر آن افزوده‌اند، بهره گرفت. روش استخراج هلاخا از تلمود تا حدودی درون‌زاد خود تلمود است وگائون‌ها فقط آن را توسعه دادند و قواعد و روش‌های دیگری ایجاد کردند. بزرگ‌ترین‌مؤلفان یهودی، علاوه بر ایجاد و خلق احکام جدید یا جنبه‌های تازه‌ای از هلاخا، به‌تفحص از اصول و قواعد فرعی و اضافی نیز مداومت می‌ورزیدند.
در مجموع، مطالعه و تحلیل تلمود و این دیدگاه که تلمود تجسم کامل یک اثر شرعی وفقهی است که می‌توان استنتاجاتی را از آن به دست آورد، همچنان از اصول اساسی‌مطالعات هلاخایی است. هر عالمی در انجام مطالعه دقیق روی هلاخایی خاص و یا هرحکم شرعی دیگر در نهایت به منبع اصلی یعنی تلمود مراجعه می‌کند. علاوه بر این، نتایج هلاخایی را می‌توان با به کارگیری قواعد و مقایسه منابع گوناگون و پی‌جویی‌بحث‌های متنوع تاریخی استنتاج کرد. تلمود بدون این که خود یک کتاب هلاخایی باشد، یک منبع دست اول هلاخا است.

۳۲) آگادا (۸۵) در تلمود

حدود یک چهارم از مطالب تلمود بابلی را می‌توان در طبقه‌ای تحت عنوان آگادا جای داد.در تلمود فلسطینی این نسبت کمتر اما قابل‌ملاحظه است. از آن جایی که ارائه تعریفی‌دقیق و رضایت‌بخش از آگادا بسیار مشکل است، لذا رویه این است که آن را به ضدش‌تعریف می‌کنند؛ هر آنچه در تلمود آمده باشد و هلاخا یا بحثی درباره هلاخا نباشد، آگاداست. یکی از دلایل مشکل بودن ارائه تعریف از آگادا آن است که مواد آگادایی یکدست‌نیستند؛ آگادا چارچوب‌های مختلفی دارد که خود به چندین طبقه تقسیم می‌شوند.

یک بخش از آگادا با میدراش در ارتباط است و به تفسیر آن بخش از آیات کتاب‌مقدس اختصاص دارد که می‌توان از درون آنها هلاخای عملی را استنتاج کرد. بخش‌دیگر به تعالیم اخلاقی و وعظی در قبال موضوعات متنوع و گوناگون مربوط می‌شود.همچنین از جمله مواد آگادایی تلمود، حکایات مربوط به سرگذشت بزرگان است. مواد ودست‌مایه‌های آگادایی درباره آن دسته از مسائل کلامی و دینی که در حوزه هلاخانمی‌گنجد نیز وجود دارد. در آگادا بعضی از افسانه‌های آن عصر، ضرب‌المثل‌ها ولهجه‌های محلی نیز جزء مجموعه‌های آگادایی تلمود است.
از آن جایی که عالمان یهودی تقریبا به هر موضوعی زیر این آسمان کبودمی‌پرداختند، باید آگادا را جنگ و مجموعه‌ای درهم از سفرنامه‌ها، مسائل زبان‌شناختی، توصیه‌های تجاری و معاملاتی، پند و اندرزهای طبی و تاریخی دانست.

۳۳) عالم کیست؟

هر فرهنگی نخبگان خاصی دارد که مظهر آن کمال مطلوبی هستند که دیگران کوشش‌می‌کنند تا به آن برسند. در فرهنگ یهودی، عالمان یعنی خاخام‌های تلمودی (شاگردان‌خرد) از این جایگاه برخوردارند. هر یهودی تحقق این کمال مطلوب را در سرمی‌پرورانـد و اگر خود فاقد صلاحیت باشد این آرزو را به فرزندش منتقل می‌کند. در میان‌جوامع یهودی، عالمان دینی از جایگاه شاخص و برجسته نخبگان مقبول یعنی کسانی که‌در تمام زمینه‌ها دارای مزیت و برتری‌هستند، برخوردارند. در اکثر دوره‌های جوامع‌یهودی، عالمان و دانش‌آموختگان بر صدر نشستند و قدر دیدند.
اولین و مهم‌ترین شرط عالم بودن، دارا بودن صلاحیت لازم برای تحصیل و درک‌تورات است. به علاوه، عالم باید به آنچه می‌خواند خود نیز عمل کند. درباره فضایل‌عالمان، توصیفی بهتر از آنچه در رساله بارائیتا آمده است، وجود ندارد: «تورات بزرگ‌تراز مقام کاهنی و پادشاهی است، چون مقام کاهنی بیست و چهار و پادشاهی مستلزم سی‌خصلت است، در حالی که تورات چهل و هشت خصلت را [برای کسی که به مطالعه‌اش‌می‌پردازد] می‌طلبد:
تحصیل شنیداری، تلفظ واضح، درک و بصیرت قلبی، صلابت، وقار، بردباری، شادابی، خدمت کردن به حکیمان، جذب افراد به مدارس علمیه، مباحثه با شاگردان، متانت، علم به کتاب مقدس و میشنا، اعتدال در معاملات، اعتدال در برقراری ارتباط بادنیا، اعتدال در لذت‌و خواب‌و گفتار و خندیدن، داشتن شکیبایی، قلب پاک، اعتقاد ازروی خرد، پذیرش توبیخ، شناخت جایگاه و موقعیت خود، و این‌که برای گفته‌های خودحد و حصری قائل شود، ادعای فضل نکند، دوست‌داشتنی باشد، به قادر متعال عشق‌بورزد، به آدمی‌محبت کند، عدالت، صداقت و انتقاد دیگران را دوست بدارد، ازفخرفروشی بپرهیزد، به دانش خود نبالد، در تصمیم‌گیری‌ها شعف و طرب به او دست‌ندهد، در شرایط و الزامات با دیگران مدارا کند، با رفیقش برخورد مناسب داشته باشد، حقیقت را به او بنمایاند، او را به سوی صلح و دوستی رهنمون شود، در مطالعاتش به‌تألیف روی آورد، بپرسد، پاسخ دهد، بشنود و به آن بیفزاید، به قصد تدریس بیاموزد، به‌قصد عمل کردن فرا گیرد، خود را هر چه بیشتر خردمند سازد، در سخنرانی‌هایش کاملاهوشیار باشد، در نقل قول‌ها نام گوینده یا مؤلف را ذکر کند.

۳۴) اهمیت تلمود برای قوم یهود

به لحاظ تاریخی، تلمود رکن فرهنگ یهودی است. فرهنگ یهودی در طی قرن‌ها و توسطعالمانی شکل گرفت که نتوانستند از

قلمرو نفوذ تلمود پا بیرون نهند. بسیاری از آنها حتی‌رغبتی به انجام چنین کاری نداشتند. اهمیت تلمود تنها به خاطر این نیست که از یک سطح‌عقلانی و ادبی برخوردار است؛ تلمود کاربردهای اجتماعی و تاریخی گسترده‌تری دارد.به لحاظ عقلی، این مسئله مسلم است که اگر توانایی مطالعه و تحقیق در تلمود نمی‌بود، هیچ جامعه یهودی نمی‌توانست مدت زیادی دوام آورد.
قدرت تلمود از دو عنصر نشأت می گیرد: عنصر اول این است که تلمود ستون فقرات‌معارف گوناگون یهودی است و اگر این ستون بشکند، ارتباط بقیه اجزا از هم پاشیده‌می‌شود و بدین سان، هر کسی تنها به جنبه‌هایی توجه می کند که باب طبع اوست. عنصردوم به روش مطالعه منحصر به فرد آن برمی گردد. مطالعه تلمود را نمی‌توان به حفظ و به‌خاطر سپردن ماشین‌وار محدود کرد. بلکه مستلزم بازآفرینی و نوآوری مستمر ومشارکت فکری و با انگیزه از سوی طلاب است.

۳۵) تلمود هرگز به اتمام نرسید!

با نگاهی دقیق به تاریخ درمی‌یابیم که تلمود هرگز پایان نیافت؛ هیچ گاه به طور رسمی ازاتمام آن خبر داده نشد. در مقایسه با کتاب مقدس که مراحل گوناگونی از تألیف وآماده‌سازی برای چاپ را از سر گذراند و سرانجام به اتمام رسید و به طور قطعی اعلام‌شد که دیگر چیز اضافه‌ای وجود ندارد که بتوان به آن افزود، تلمود این فرایند را طی‌نکرد. همین قضیه درباره میشنا نیز در روزگار خودش صادق بود. درباره تلمود باید گفت‌علی‌رغم آن که ویرایش معین و خاصی از تلمود قطعی و بی‌چون و چرا خوانده شد، لکن‌هیچ گاه در اظهارنظری رسمی و عمومی اعلام نشده است که این اثر تکمیل شده است.این ابهام و حتی شاید تعمد در ناتمام خواندن تلمود حاکی از یک فراخوان مستمر برای‌تداوم عمل خلاق تلمودی است. بر عالم فرض است که بر تلمود چیزی بیفزاید و به کامل‌شدنش کمک رساند!

برخی از آثار آدین اشتاین

برخی از آثار آدین اشتاین سالتز از این قرار است:

۱. «A Guide to JewishPrayer»

۲. «The Talmud، vols. ۱ ۲۱: The Steinsaltz Edition»

۳. «Simple Words: Thinking About What Realy Matters in Life»

۴. «Talmudic Images»

۵. «Teshavah: A Guide for the Newly Observant Jew»

۶. «The Woman of Valor: Eshet Hayil»

۷. «On Being Free»

۸. «Biblical Images»

۹. «In The Beginning: Discourses on Chasidic Thought»

پی‌نوشتها

۱. «Rabbinic Tradition»
۲. «Rabbinic Judaism»
۳. «Talmudic Judaism»
۴. «Yale»
۵. «Aleph Society»
۶. «Oral Law»
۷. «Mitzvat TalmudTorah»
۸. «Tofsei Torah»
۹. «Knesst Gedolah»
۱۰. «Zugot»
۱۱. «Hasmonean»
۱۲. «Simeon ha Tzadik»
۱۳. «Hassidim»
۱۴. «Tzedokim»
۱۵. «Perushim»
۱۶. «Tannaim»
۱۷. «Herod»
۱۸. «Yohanan Ben Zakkai»
۱۹. «R. Eliezer Ben Hyrcanus»
۲۰. «R. Joshua Ben Hananiah»
۲۱. «R.Yosse ha Cohen»
۲۲. «Seder»
۲۳. «R. Judahha Nasi»
۲۴. «Amoraim»
۲۵. «R. Abba Ben Ibo»
۲۶. «Samuel»
۲۷. «Rav»
۲۸. «R. Ashi»
۲۹. «Zeraim»
۳۰. «Moed»
۳۱. «Nashim»
۳۲. «Nezikin»

« Kodashim .۳۳ »

« Toharot .۳۴ »

« Shemoneh Esreh .۳۵ »

« Shema Yisrael .۳۶ »

« Berakhot .۳۷ »

« Shabbat .۳۸ »

« Avodaoh .۳۹ »

« Oneg Shabbat .۴۰ »

« Melekhet Avodah .۴۱ »

« Roshhodesh .۴۲ »

« Rosh Hashanah .۴۳ »

« Pesah .۴۴ »

« Sukkot .۴۵ »

« Yom Kippur .۴۶ »

« Purim .۴۷ »

« Hannukkah .۴۸ »

« Binah .۴۹ »

« Dinei Memonot .۵۰ »

« Baba Kama .۵۱ »

« Baba Metzia .۵۲ »

« Baba Batra .۵۳ »

« Small Sanhedrin .۵۴ »

« Great Sanhedrin .۵۵ »

« Bet Din .۵۶ »

« Zevah .۵۷ »

« Day of Atonement .۵۸ »

« Shekel ۵۹. Half »

« Tithe .۶۰ »

« Hametz .۶۱ »

« Hulin .۶۲ »

« Immersion .۶۳ »

« Mikveh Mayim .۶۴ »

« Red Heifer .۶۵ »

« Din ۶۶. Shurat ha »

« Derekh Eretz .۶۷ »

« Daat .۶۸ »

« Sod ۶۹. Torahha »

« Maaseh Bereshit .۷۰ »

« Maseh Merkava .۷۱ »

« Kabbalah Masit .۷۲ »

« Midrash .۷۳ »

« Darash .۷۴ »

« Baraitot .۷۵ »

« homer ۷۶. Kal va »

« Gezerah Shavah .۷۷ »

« Binyan va .۷۸ »

« Ferat ۷۹. Kelal u »

« inyano Lamed me ۸۰. Davar ha »

« Pilpul .۸۱ »

« Sephardi .۸۲ »

« Ashkinazi ۸۳. Franco »

« Savoraim .۸۴ »

« Aggadah .۸۵ »

منبع: مجله هفت آسمان، شماره ۷

نویسنده: باقر طالبی دارابی جوهره تلمود، « (The Essential Talmad »، به عبری: « Talmud Kolha la) »، مؤلف: آدین آشتاین سالتز، « (Adin Steinsaltz)؛ » مترجم انگلیسی: چایاگالا-یی، « (Chaya Galai)؛ » نوبت چاپ: سوم؛ ناشر:. « publisher Basic Books Inc، « ۲۹۶ ص. رقعی

مصنف واقعی اسفار پنجگانه (۱)

مصنف واقعی اسفار پنجگانه (۱)

مبانی و اصول (۲) شناخت کتب مقدس، منحصرا به تاریخ معتبری از این کتب بستگی دارد.پیشینیان از چنین تاریخی، علی رغم ضرورتش، غفلت ورزیده‌اند، یا به هر تقدیر، آنچه آنان‌احتمالا نوشته یا به ارث گذاشته‌اند، به مرور زمان از بین رفته و در نتیجه، زمینه چنین‌تحقیقی تا حد زیادی از دست ما رفته است. اگر نسلهای بعدی خود را در محدوده حقیقت‌منحصر کرده

و آگاهانه امور اندکی را که به دست آورده یا کشف کرده بودند، بدون هیچ‌افزوده‌ای از ناحیه عقل خود به ارث می گذاشتند، مشکلات آن قابل تحمل بود. در واقع، تاریخ کتاب مقدس آن قدر که غیر قابل اعتماد است، ناقص نیست. این مبانی نه تنها برای‌پایه و اساس قرار دادن، به کلی کافی نیستند، بلکه نادرستند. بخشی از هدف من اصلاح این‌نواقص و رفع تعصبات عام کلامی است. اما از این نگرانم که وظیفه‌ام را بسیار دیر شروع کرده‌باشم؛ چرا که انسانها به نقطه‌ای رسیده‌اند که نه تنها از تعصبات رنج نمی‌برند بلکه به دفاع‌لجوجانه از آنچه به نام دین پذیرفته‌اند، می‌پردازند. این تعصبات چنان گسترده در اذهان‌انسانها جای گرفته است که تقریبا می‌توان گفت تعداد اندکی هستند که به دلیل گوش فرامی‌دهند؛ اما من سعی خودم را خواهم کرد، و از هیچ تلاشی مضایقه ندارم؛ زیرا هیچ دلیل‌قاطعی برای ناامیدی از موفقیت وجود ندارد.

برای بررسی روشمندانه این موضوع، بحث خود را با آرای مأثوره درباره نویسندگان‌حقیقی کتابهای مقدس شروع می کنم و در مرحله نخست، درباره نویسنده اسفار پنجگانه‌سخن می گویم، کسی که عموما تصور می‌شود موسی بوده است. فریسیان آن قدر درباره‌هویت [واقعی] نویسنده اسفار پنجگانه مطمئن بودند که هر کس را که با آنان در این موضوع‌مخالفت می کرد، بدعت گذار به حساب می‌آوردند. به همین دلیل، ابن عزرا، که مردی است‌روشنفکر و برخوردار از معلومات کافی تا آنجا که من می‌دانم نخستین کسی بوده که به این‌موضوع پرداخته، ولی آشکارا جرأت بیان مقصودش را نداشته، بلکه [بیان] خود را محدود به‌اشاراتی مبهم کرده است که من تردیدی در توضیح دادن آنها ندارم، لذا این موضوع را کاملاروشن می‌سازم.

سخنان ابن عزرا که در تفسیرش بر سفر تثنیه موجود است، به شرح زیر است:

«آن طرف اردن، و ... اگر چنان باشد که رمز دوازده را بدانی ... علاوه موسی تورات‌را نوشته ... در آن وقت کنعانیان در آن زمین بودند ... در کوه خدا به او وحی‌می‌شود ... سپس تخت‌خواب او، تخت آهنین او را نظاره کن؛ بنابراین، تو این‌حقیقت را خواهی دانست».

در این چند کلمه او اشاره می کند و همچنین نشان می‌دهد که نویسنده اسفار پنجگانه، موسی نبوده، بلکه شخص دیگری بوده که مدتهای طولانی بعد از موسی می‌زیسته است، وبه علاوه، کتابی که موسی نوشته، با کتابهای باقی‌مانده تفاوت دارد.

به نظر من ابن عزرا برای اثبات این [مطلب] به این حقایق توجه داده است:

.۱ موسی نمی‌تواند نویسنده مقدمه سفر تثنیه باشد، چرا که او هرگز از اردن عبور نکرده‌است (۳)

.۲ همه کتاب موسی از آغاز تا انجام گرداگرد یک مذبح نوشته شده بود (سفر تثنیه ۲۷: ۱ ۹، (۴) صحیفه یوشع ۸: ۳۲ (۵)) مذبحی که بر طبق نظر ربیان فقط مشتمل بر دوازده سنگ بوده است. بنابراین، کتاب‌موسی باید بسیار کم حجم‌تر از این اسفار پنجگانه بوده باشد. من فکر می کنم مراد نویسنده (ابن عزرا) از رمز دوازده همین مطلب باشد. مگر اینکه او به دوازده نفرینی که در باب ۲۷سفر تثنیه آمده، اشاره داشته باشد، که به گمان او نمی‌توانسته جزء شریعت باشد؛ زیراموسی لاویان را امر کرده است که آنها [نفرینها] را بعد از نقل شریعت بخوانند و مردم راموظف به رعایت آن کرده است. و نیز ممکن است که او آخرین باب سفر تثنیه را در نظرداشته است که از رحلت موسی بحث می کند و مشتمل بر دوازده آیه است؛ اما نیازی به‌توقف بیشتر در این حدسیات و موارد مشابه آنها نیست.

.۳ در سفر تثنیه (۳۱: ۹) این عبارت آمده است: «و موسی این تورات را نوشته» کلماتی‌که نمی‌توان به موسی نسبت داد بلکه باید از نویسنده دیگری باشد که اعمال و نوشته‌های‌موسی را حکایت می کند.

.۴ در سفر پیدایش (۱۲: ۶)، مورخ (راوی) بعد از نقل سیر و سفر ابراهیم در سرزمین‌کنعان، می‌افزاید: «و در آن وقت کنعانیان در آن زمین بودند»؛ بنابراین، او به وضوح، زمانی راکه [این قسمت را] می‌نوشته، مستثنا کرده است. لذا این قسمت باید بعد از

رحلت موسی‌نوشته شده باشد، یعنی زمانی که کنعانیان از این زمین اخراج شده و دیگر مالك آن نبودند.

ابن عزرا در تفسیرش بر این قسمت به مشکل زیر اشاره دارد: «در آن وقت کنعانیان در آن‌زمین بودند» (یعنی) ظاهرا کنعان نوه نوح، این زمین را که نام او را بر خود دارد، از شخص‌دیگری گرفته است. اگر این معنی درست نباشد، پس در آنجا رمزی وجود دارد و بگذارید‌کسی که آن را می‌فهمد ساکت بماند؛ یعنی اگر کنعان بر این مناطق استیلاـ یافته است، معنی‌آن این خواهد بود که کنعانیان در آن هنگام در آن سرزمین بودند، در تمایز با زمانی که این‌سرزمین در دست دیگری بوده است.

اما اگر همچنان که از سفر پیدایش (۱۰: ۱۹) استفاده می‌شود، کنعان نخستین کسی‌باشد که در این منطقه ساکن شده، مراد راوی این است که وضع در زمان نویسنده بدین‌منوال نبوده است. بنابراین، راوی نمی‌تواند موسی باشد؛ برای اینکه در زمان او کنعانیان‌هنوز مالك این مناطق بودند. این رمزی است که در باب آن، امر به سکوت شده است.

.۵ در سفر پیدایش (۲۲: ۱۴) کوه موریا «کوه خدا» نامگذاری شده است، نامی که بعد ازساختن معبد بزرگ به آن داده شده است؛ انتخاب این کوه بعد از موسی بوده است؛ زیراموسی به هیچ مکانی که خدا انتخاب نموده باشد، اشاره نکرده، بلکه او خبر داده است که‌خداوند در آینده مکانی را انتخاب می‌کند که نام او بر آن اطلاق شود.

.۶ نهایتا ذکر می‌کند که در سفر تثنیه (۳: ۱۱) در قسمت مربوط به عوج ملك باشان، این‌جملات جالب توجه است:

«زیرا که عوج ملك باشان از بقیه رفائیان تنها باقی مانده بود. اینك تخت خواب اوتخت آهنین است. آیا آن در ربت بنی عمون نیست و طولش نه ذراع و عرضش‌چهار ذراع بر حسب ذراع آدمی می‌باشد».

این افزوده، به وضوح هرچه تمامتر نشان می‌دهد که نویسنده آن مدتهای طولانی بعد ازموسی می‌زیسته است؛ زیرا این نوع سخن گفتن را تنها کسی به کار می‌گیرد که درباره اموری‌که مدت طولانی از آن گذشته است، بحث می‌کند (نحوه سخن گفتن او از اشیا، به شیوه‌کسی است که داستانهای قدیمی را بیان می‌کند)، و به خاطر کسب اعتماد به آثار گذشته‌اشاره می‌نماید. علاوه بر اینکه بدون تردید اولین کسی که این تخت را کشف کرد، داود بود که‌بر شهر ربه غلبه کرد (کتاب دوم سموئیل ۱۲: ۲۸و۲۹). (۶)

دوباره، مورخ کمی بعد از این عبارت، پس از [نقل] کلماتی از موسی، این [شرح] را اضافه‌می‌کند: «یائیر بن منسی تمامی مرز و بوم ارجوب را تا حد جشوریان و معکیان گرفت و آنهارا تا امروز به اسم خود باشان حووت یائیر نامید» (تثنیه ۳: ۱۴). به نظر من این قسمت برای‌توضیح کلمات موسی، که قبل از آن آمده، به متن افزوده شده است (یعنی): «و بقیه جلعاد وتمامی باشان را که مملکت عوج باشد، بنصف سبط منسی دادم؛ یعنی تمامی مرز و بوم‌ارجوب را با تمامی باشان که زمین رفائیان نامیده می‌شود» (سفر تثنیه ۳: ۱۳). مسلما عبریان‌زمان نویسنده، مناطقی را که متعلق به قبیله یهودا بوده، را می‌شناخته‌اند، اما آنها را به [نامهای] ارجوب یا زمین رفائیان نمی‌شناخته‌اند؛ لذا نویسنده مجبور شده است که توضیح‌دهد این امکنه کجا بوده و نام قدیمی آنها چه بوده است و در همان زمان خاطر نشان کند که‌چرا آنها در زمان نوشتن او، به نام «یائیر» معروف بوده‌اند، شخصی که از قبیله منسی است نه‌از قبیله یهودا. (۷)

بنابراین، ما مراد ابن عزرا و همچنین آن بخشی از سفر تثنیه را که برای اثبات عقیده‌اش‌ذکر کرده بود، روشن ساختیم.

اما ابن عزرا به تمامی نمونه‌ها حتی نمونه‌های اساسی توجه نکرده است و موارد مهمتری‌باقی مانده که قابل ذکر است؛ مثلا:

.۱ نویسنده کتب مورد بحث تنها از موسی به عنوان سوم شخص سخن نمی‌گوید، بلکه‌همچنین به جزئیات بسیاری که مربوط به او می‌شود، پرداخته است؛ برای نمونه:

«موسی با خدا سخن گفت». (سفر خروج ۳۳: ۹).

«و خداوند با موسی روبه رو سخن می‌گفت ...» (سفر خروج ۳۳: ۱۱).
«موسی مرد بسیار حلیم بود بیشتر از جمیع مردمانیکه بر روی زمین‌اند» (سفراعداد ۱۲: ۳).
«موسی بر رؤسای لشکر ... غضبناک شد» (سفر اعداد ۳۱: ۱۴).
«موسی مرد خدا ...» (تثنیه ۳۳: ۱).
«پس موسی بنده خداوند در آنجا به زمین موآب برحسب قول خداوند رحلت‌نمود» (سفر تثنیه ۳۴: ۶).
«و پیامبری مثل موسی تا در بنی اسرائیل برنخاسته است که خداوند او را روبه روشناخته باشد» (سفر تثنیه ۳۶: ۱۰) و نظایر آن؛ از طرف دیگر سفر تثنیه، که شریعتی را که موسی تشریح کرد و نوشت، دربردارد، سخن گفتن موسی و نقل افعال او را با ضمیر متکلم بیان می‌کند:
«چنانکه خداوند به من گفته بود ...» (سفر تثنیه ۲: ۱) «آنگاه خدا مرا خطاب کرده، گفت» (سفر تثنیه ۲: ۱و۱۷) و نظایر آن.
«و نزد خداوند استدعا نموده، گفتم ...» (سفر تثنیه ۹: ۲۶) و نظایر آن.
به جز در انتهای این کتاب، آنجا که مورخ بعد از نقل عباراتی از موسی، دوباره از او به‌عنوان سوم شخص یاد می‌کند و می‌گوید که چگونه موسی این شریعت را که برای مردم درنوشته‌ای شرح داد، به ارث گذاشت (۸) و دوباره آنها را پند و اندرز داد و اینکه چگونه عمرش رابه پایان رساند. همه این جزئیات، یعنی شیوه حکایت، شواهد و زمینه کل ماجرا به این‌نتیجه روشن منجر می‌شود که شخص دیگری این کتب را نوشته است و موسی نویسنده آنهانیست.
.۲ همچنین باید خاطر نشان کرد که این تاریخ نه تنها نحوه مرگ موسی و تدفین او وسی روز عزاداری عبریان را حکایت می‌کند، بلکه بالاتر، او را با تمامی پیامبرانی که بعد از اوآمده‌اند، مقایسه کرده و او را برتر از همه معرفی می‌کند: «و پیامبری تا به حال در اسرائیل‌برنخاسته است که خداوند او را روبه رو شناخته باشد» (سفر تثنیه ۳۴: ۱۰). چنین شهادتی‌نمی‌تواند منسوب به موسی باشد، و حتی نمی‌تواند منسوب به کسی باشد که بلافاصله بعد ازموسی آمده است، بلکه کسی باید چنین شهادتی بدهد که قرنها بعد از او می‌زیسته است، مخصوصا به عنوان مورخی که از گذشته سخن می‌گوید: «و پیامبری مثل موسی تا به حال دراسرائیل بر نخاسته است ...» و درباره محل دفن او [آمده است:] «و احدی قبر او را تا امروزندانسته است» (سفر تثنیه ۳۴: ۶).
.۳ باید توجه داشت که بعضی از مکانها یا نامهایی (در اسفار پنجگانه) یافت می‌شوندکه در زمان موسی به این نامها مشهور نبوده‌اند، بلکه بعد از او به این نامها معروف شده‌اند. [مثلا در سفر پیدایش (۱۴: ۱۴) آمده است]: «ابراهیم دشمنان خود را تا «دان» تعقیب کرد»، (۹) نامی که مدتهای طولانی بعد از مرگ یوشع بر این شهر نهاده شد. (۱۰)
.۴ داستانی که در سفر خروج آمده، تا بعد از مرگ موسی ادامه داشته است: «و بنی‌اسرائیل مدت چهل سال من را میخوردند تا به زمین آباد رسیدند؛ یعنی تا به سر حدکنعان داخل شدند، خوراک ایشان من بود» (سفر خروج ۱۶: ۳۵)؛ به عبارت دیگر، تا زمانی که‌صحیفه یوشع (۵: ۱۲) (۱۱) به آن اشاره می‌کند.
همچنین در (سفر پیدایش ۳۶: ۳۱) آمده‌است: «ایناننـد پادشاهانی که در زمین ادوم‌سلطنت کردند، قبل از آنکه پادشاهی بر بنی‌اسرائیل سلطنت کند». بدون شک، این مورخ ازپادشاهان ادوم گزارش می‌دهد، قبل از اینکه داود و قراولانش این ناحیه را اشغال کنند؛ چنانکه در کتاب دوم سموئیل (۸: ۱۴) (۱۲) آمده است.
بنابر آنچه ذکر شد، از روز روشن تر است که موسی نویسنده اسفار پنجگانه نیست، بلکه‌شخص دیگری است که مدتهای طولانی بعد از او می‌زیسته است. اکنون به کتبی که واقعاموسی نوشته است، نظر می‌کنیم، کتبی که در اسفار پنجگانه ذکری

از آنها آمده است. آیا آنهابا اسفار پنجگانه اختلاف دارند؟ از سفر خروج (۱۷: ۱۴) (۱۳) به دست می‌آید که موسی به‌دستور خدا از جنگ با عمالقه گزارشی نوشت؛ [اما] در این سفر، از کتابی که گزارش مذکور رادر آن نوشته، نامی نیامده است، لکن در سفر اعداد (۲۱: ۱۴) (۱۴) به کتابی تحت عنوان «جنگهای خداوند» اشاره شده است و بدون شک جنگ با عمالقه و تمامی اعمال لشکر که بنابه نقل سفر اعداد (۳۳: ۲) (۱۵) موسی آنها را نوشته است، در آنجا وجود دارد.

همچنین در سفر خروج (۲۴: ۴ ۷) آمده است که کتاب دیگری به نام کتاب عهد وجودداشته است، کتابی که موسی در مقابل اسرائیلیان زمانی که آنها اولین پیمان را با خدابستند خواند؛ اما این کتاب یا رساله، مطالب اندکی در بردارد؛ یعنی قوانین یا احکام خدا، که در سفر خروج (۲۰: ۲۲) تا پایان باب ۲۴ آمده است. و کسی که از روی تعقل و بی طرفی‌باب مذکور را مطالعه کند، این مطلب را مورد انکار قرار نمی‌دهد.

در آنجا بیان شده است که به مجرد اینکه موسی احساس مردم را در رابطه با عهد بستن‌با خدا دانست، فورا قوانین و سخنان خدا را نوشت و صبح هنگام در مجلسی بعد از انجام‌بعضی مراسم، شرایط عهد را برای جماعتی از مردم قرائت کرد. وقتی همه این امور کاملاانجام گرفت و بدون شک همه مردم [شرایط عهد را] فهمیدند، تمامی آنان موافقت خود رااعلام داشتند. (۱۶)

چون مطالعه دقیق عهد مزبور وقت اندکی می‌گیرد و نیز دارای طبیعتی فشرد است و به‌نظر می‌رسد مطلبی بیش از آنچه توضیح داده شد، در برنداشته باشد. به علاوه روشن است‌که موسی همه قوانینی را که در سال چهلم بعد از خروج از مصر دریافت کرده بود، تبیین‌کرد. همچنین موسی برای دومین بار از مردم تعهد گرفت که این قوانین را رعایت کنند، وسرانجام آنها را در کتابی مشتمل بر این قوانین مشروحه و عهد جدید (عهد دوم) به رشته‌تحریر در آورد (سفر تثنیه: ۱: ۵، ۲۹: ۱۴، (۱۷) ۳۱: ۹ ۱۳ (۱۸)) و این کتاب را کتاب تورات خدا نامید، همان کتابی که یوشع بعدا به هنگام انعقاد عهد جدیدی با خدا و موظف ساختن مردم به آن‌عهد، مطالبی بدان افزود. (۱۹)

باری، چون هم اکنون کتابی مشتمل بر عهد موسی و عهد یوشع در دست نیست، پس به‌ناچار معلوم می‌شود که آن کتاب از بین رفته است، مگر اینکه در واقع حدس بی‌ربط یوناتان‌شارح کلدانی را بپذیریم و عبارات کتاب مقدس را به دلخواه خود تغییر دهیم. این مفسر درمواجهه با این مشکل به جای اعتراف به جهل خود، متن کتاب مقدس راتغییر داده است.

او این عبارت از صحیفه یوشع (۲۴: ۲۶) «یوشع این سخنان را در کتاب تورات خدانوشت» را چنین تغییر داده است: «یوشع این سخنان را نوشت و با کتاب تورات خدا آنها رانگهداری کرد». چه باید کرد با اشخاصی که فقط هوای نفسانی خود را مد نظر قرار می‌دهند.اگر چنین‌رویه‌ای انکار کتب‌مقدس‌و جعل‌کتب‌مقدس‌دیگری‌از پیش‌خودنیست، پس چیست؟

بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که کتاب تورات خدا که موسی آن را نوشته، این اسفارپنجگانه نیست، بلکه کتاب دیگری است کاملا- متفاوت با این اسفار که نویسنده اسفارپنجگانه آن را در لابه‌لای کتاب و جای مناسب درج کرده است. این مطلب به وضوح هرچه‌تمامتر از آنچه [قبلا] ذکر شد و [بعدا] ذکر خواهد شد، به دست می‌آید. زیرا پس از عبارتی‌که از سفر تثنیه نقل شد، که «موسی این تورات را نوشت»، مورخ می‌افزاید: «موسی آن را به‌احبار داده از آنان خواست در اوقات معلومی آن را برای تمامی مردم قرائت کنند». این [افزوده] نشان می‌دهد که تورات می‌بایست حجمی خیلی کمتر از اسفار پنجگانه داشته باشدتا آنان بتوانند تمامی آن را در یک مجلس بخوانند، به صورتی که همه آنها نیز آن را بفهمند؛ به‌علاوه باید توجه داشت که از میان تمامی کتبی که موسی نوشت، کتاب عهد دوم و کتاب‌سرود (که او بعدا نوشت تا همه مردم آن را بیاموزند) تنها کتبی بودند که مردم به حفظ ونگهداری آنها از لحاظ دینی موظف شدند؛ نسبت به عهد اول، فقط کسانی که حاضر بودندملتزم به رعایت آن شدند، اما نسبت به عهد دوم، حتی فرزندان آنان نیز (یعنی آیندگان) ملتزم به رعایت شدند (سفر

تثنیه ۲۹: ۱۴و۱۵)، و بنابراین، او دستور داد این عهد تاعصرهای آینده همراه با کتاب سرود که مخصوصا متوجه آیندگان بود، باید از لحاظ دینی‌نگهداری شود. بنابراین، با توجه به اینکه هیچ دلیلی نداریم که موسی کتابی به جز این عهدنوشته باشد، و با توجه به اینکه نگهداری کتاب دیگری را نیز به عهده آیندگان نگذاشت، وسرانجام با نظر به اینکه مطالب بسیاری در اسفار پنجگانه وجود دارد که موسی نمی‌توان‌دنویسنده آنها باشد، نتیجه می‌شود که اعتقاد به اینکه موسی نویسنده اسفار پنجگانه بوده‌است، غیر مدلل، بلکه حتی غیر عقلانی است.

شاید کسی سؤال کند که آیا موسی قوانین دیگری که برای نخستین بار به او وحی‌می‌شد، ننوشت؟ به عبارت دیگر آیا موسی در طی چهل سال قوانین دیگری به جز همین‌تعداد اندکی که در عهد اول مذکور است، ننوشت؟

در جواب می‌گوییم: اگر چه فرض اینکه موسی در زمان ابلاغ احکام به مردم، آنها رامی‌نوشته است، معقول به نظر می‌رسد، اما دلیلی برای اثبات آن نداریم، برای اینکه سزاوارنیست که در چنین مواردی به چیزی جز آنچه کتب مقدس می‌گوید، یا نتیجه معقول اصول‌اساسی آنهاست، تمسک جوییم، و نباید هر آنچه که امکان عقلی دارد [وقوعش را نیز] پذیرفت؛ اما عقل ما را در این مورد مجبور به پذیرش چنین نتیجه‌ای نمی‌کند؛ چرا که‌ممکن است جمعی از بزرگان فرمانهای موسی را نوشته و آنها را به مردم ابلاغ می‌کردند، واین مورخ آنها را جمع آوری کرده و در جای مناسب در سیره موسی درج کرده است.

تمام این مطالب، مربوط به اسفار پنجگانه موسی بود، و اکنون باید به دیگر کتب مقدس‌بپردازیم.

با دلایلی مشابه آنچه پیش از این ذکر شد، می‌توان اثبات کرد که صحیفه یوشع را خود اوننوشته است؛ زیرا باید شخص دیگری غیر از یوشع شهادت بدهد که نام یوشع در تمامی‌زمین شهرت یافته است (صحیفه یوشع ۶: ۲۷) (۲۰) و اینکه او از هیچ یک از وصایای موسی‌غفلت نکرد (صحیفه یوشع ۸: ۳۵، ۱۱: ۱۵) (۲۱) و اینکه او پیر شد، و مجلسی متشکل از تمام‌مردم فراخواند، و سرانجام درگذشت. از این گذشته، حوادثی را که بعد از مرگ یوشع اتفاق‌افتاده است، نقل می‌کند؛ برای مثال: «و اسرائیل در همه ایام یوشع و همه روزهای مشایخی که بعد از یوشع زنده ماندند و تمام عملی که خداوند برای اسرائیل کرده بود دانستند، خداوندرا عبادت نمودند» (صحیفه یوشع ۲۴: ۳۱).

و در باب ۱۶آیه ۱۰ آمده است: «و افرائیم و منسی کنعانیان را، که در جازر ساکن بودندبیرون نکردند، پس کنعانیان تا امروز در میان افرایم ساکنند و برای جزیه بندگان شدند»؛ این‌جمله عین عبارتی است که در باب اول سفر داوران آمده است (۲۲) و عبارت «تا امروز» نشان‌می‌دهد که نویسنده درباره زمانهای گذشته صحبت می‌کند. عین همین مطلب (تاامروز) درآیه آخر باب ۱۵ در ارتباط با بنی یهودا آمده است، (۲۳) و همچنین داستان کالب در همین بابآیه.۱۴ به علاوه، به نظر می‌رسد بنا کردن مذبحی در آن طرف اردن به وسیله دو قبیله و نیم (۲۲: ۱۰) (۲۴) بعد از مرگ یوشع رخ داده باشد؛ زیرا در سرتاسر داستان نامی از یوشع برده نشده‌است، بلکه این خود مردم هستند که در رابطه با جنگ مشورت کرده، نمایندگانی می‌فرستندو منتظر جواب می‌نشینند و سرانجام موافقت خود را اعلام می‌دارند.

نهایتا اینکه از باب ۱۰، آیه ۱۴ به وضوح استفاده می‌شود که این کتاب چندین قرن بعداز یوشع نوشته شده است؛ چرا که در آن آمده است: «و قبل از آن و بعد از آن، روزی مثل آن‌واقع نشده بود که خداوند آواز انسان را بشنود» و نظایر این. بنابراین، اگر یوشع کتابی نوشته‌باشد، این باید همان کتابی باشد که در باب ۱۰ آیه ۱۳ ذکر شده است. (۲۵)

اما کتاب داوران، که گمان نمی‌کنم شخص عاقلی بپذیرد که خود داوران آن را نوشته‌باشند؛ زیرا نتیجه کل داستان در باب دوم، به وضوح نشان می‌دهد که مورخ واحدی این‌کتاب را نوشته است. به علاوه، از آن جهت که نویسنده مکررا اظهار می‌دارد که در زمان اوهیچ پادشاهی در اسرائیل نبوده است، آشکار می‌شود که این کتاب بعد از تأسیس حکومت‌پادشاهی

نوشته شده است.

اما کتب سموئیل، لزومی ندارد که زیاد در آنها توقف کنیم؛ زیرا حکایت در آن کتب تامدتهای طولانی بعد از مرگ سموئیل ادامه دارد؛ اما مایلم به این واقعیت توجه دهم که این‌کتب چندین قرن بعد از مرگ سموئیل نوشته شده است؛ زیرا مورخ در کتاب اول سموئیل (۹: ۹) در جمله‌ای معترضه خاطر نشان می‌کند که «در زمان سابق چون کسی در اسرائیل‌برای درخواست کردن از خدا می‌رفت، چنین می‌گفت: بیایید تا نزد رائی برویم؛ زیرا نبی‌امروز را سابق رائی می‌گفتند».

نهایتا کتب پادشاهان، به خاطر دلایل درونی [دلایل اخذ شده از متن این کتابها] اقتباسی است از کتب پادشاهی سلیمان (کتاب اول پادشاهان ۱۱: ۴۱) (۲۶) و کتاب تواریخ ایام‌پادشاهان یهودا و کتاب تواریخ ایام پادشاهان اسرائیل (کتاب اول پادشاهان ۱۴: ۱۹و۲۹). (۲۷)

نتیجه آنکه تمام کتابهایی که تا اینجا مورد بررسی قرار دادیم، چیزی نیست جز گرداوری‌ای که از حوادثی که در زمانهای گذشته رخ داده، گزارش می‌دهد.

اگر پیوستگی بین مطالب این کتب و استدلهای آن مورد توجه قرار گیرد، به راحتی‌می‌توان فهمید که مورخ واحدی که می‌خواسته گذشته یهود را از آغاز پیدایش آن، تا اولین‌ویرانی شهر اورشلیم گزارش کند، همه آنها را به رشته تحریر در آورده است. نحوه ارتباط این‌کتب با یکدیگر برای بیان اینکه مورخ واحدی آنها را به رشته تحریر در آورده، کافی است؛ زیرا پس از شرح زندگانی موسی، بلافاصله به زندگی یوشع می‌پردازد: «و واقع شد بعد وفات‌موسی بنده خداوند، که خداوند یوشع بن نون خادم موسی را خطاب کرده گفت» (صحیفه‌یوشع ۱: ۱).

همچنین بعد از اتمام [داستان] وفات یوشع، او به تاریخ داوران پرداخته و به همین‌صورت، آن را به ماقبل خود ربط می‌دهد: «و بعد از وفات یوشع واقع شد که بنی اسرائیل ازخداوند سؤال کرده گفتند کیست برای ما کنعانیان اول برآید و با ایشان جنگ نماید» (داوران۱: ۱). او داستان روت را با این عبارات به عنوان ضمیمه‌ای برای کتاب داوران آغاز کرده است: «و واقع شد در ایام حکومت داوران که قحطی در زمین پیدا شد و مردی از بیت لحم یهودارفت تا در بلاد موآب ساکن شود» (کتاب روت ۱: ۱).

کتاب اول و دوم سموئیل نیز با عباراتی مشابه شروع شده است. (۲۸)

سپس مورخ قبل ازاتمام تاریخ داود، به همین نحو به کتاب اول پادشاهان و بعد از وفات او به کتاب دوم‌پادشاهان پرداخته است.

لذا این کتب، در مجموع و با ترتیبی که بین آنها وجود دارد، نشان می‌دهد که آنها رامؤلف واحدی به خاطر هدف معینی نوشته است؛ زیرا از منشأ پیدایش ملت یهود آغاز کرده وسپس به ترتیب از ایام و حوادثی که طی آنها موسی قوانین خود را ابلاغ و پیشگویی کرد، بحث می‌کند و سپس در ادامه خبر می‌دهد که اسرائیلیان چگونه طبق پیشگویی موسی برزمین موعود استیلا یافتند (سفر تثنیه ۷: ۱)؛ (۲۹) و چگونه پس از استیلا از قوانین رو برگرداندند و در نتیجه با بدبختی بسیاری مواجه شدند (سفر تثنیه ۳۱: ۱۶و۱۷). (۳۰)

مورخ بیان‌می‌دارد چگونه آنها می‌خواستند پادشاهان را انتخاب کنند (سفر تثنیه ۱۷: ۱۴). و چگونه به‌میزان مراعات قوانین از سوی پادشاهان، مردم پیشرفت کرده یا متحمل رنج و عذاب شده‌اند (سفر تثنیه ۲۸: ۳۶). و سرانجام چگونه این ملت همان گونه که موسی پیش‌بینی کرده بود، به‌هلاکت رسیدند. نویسنده در ارتباط با موضوعات دیگری که به کار تصدیق شریعت نمی‌آید، یا سکوت کرده و یا خواننده را برای اطلاع یافتن به کتابهای دیگر ارجاع داده است. [بنابراین] همه این کتب هدف

واحدی دارند، که آن، تعلیم شریعت موسی و اثبات آن با رویدادهای‌بعدی است.
اگر ما من حیث المجموع این سه نکته را در نظر بگیریم، یعنی موضوع هـدف همه این‌کتب، ارتباط بین آنها و این واقعیت که آنها چنـدین نسل بعـد از وقوع آن حوادث تألیف‌شده‌اند، این نتیجه به دست می‌آید که همه اینها اثر مورخ واحدی است. [اما] این مورخ‌کیست؟ بیـان این مطلب خیلی آسـان نیست؛ امـا من گمان دارم که او عزرا باشـد و چنـدین‌دلیل قوی وجود دارد که این فرضیه را قابل قبول می‌سازد.
مورخ که روشن شـد بیش از یـک نفر نیست نقـل تاریـخ خود را تـا آزاد ساختن‌یهویاکین ادامه داده و افزوده است که او همه عمرش را بر سر سفره پادشاه نشسته است؛ (۳۱) یعنی بر سر سـفره یهویاکین یا سفره پسر نبوکدنصر [بخت النصر]. برای اینکه مفهوم این‌قسـمت مبهم است. بنابراین، نتیجه می‌شود که او قبل از عزرا نمی‌زیسـته است. و از طرفی‌کتب مقـدس از احـدی جز کتاب عزرا گواهی نمی‌دهد که: «عزرا دل خود را به طلب نمودن‌شریعت خداوند و به عمل آوردن آن و به تعلیم دادن فرایض و احکـام به اسـرائیل مهیـا ساخته‌بود» (عزرا ۷: ۱۰). علاـوه بر اینکه «... او در شـریعت موسـی که یهـوه خـدای اسـرائیل آن را داده‌بود، کاتب ماهر بود» (عزرا ۷: ۱۰). بنابر این، من نمی‌توانم کتب مقدس را به کسی جز عزرانسبت دهم.
وانگهی از این گـواهی دربـاره عزرا می‌فهمیم که او نه تنهـا دل خـود را برای طلب نمودن‌شـریعت الهی آمـاده کرده بود، بلکه خود را آمـاده ابلاـغ آن نیز کرده بود. و در کتـاب نحمیـا (۸: ۸) آمـده است «... [آنها] (۳۲) کتاب تورات خـدا را به صـدای روشن خواندند و تفسیر کردند تاآنچه را که می‌خواندند بفهمند».
از آنجـا که در سـفر تثنیه نه تنهـا شـریعت موسـی یا بخش اعظم آن وجود دارد، بلکه‌بسـیاری از مطالب برای تبیین بهتر آن نیز آمده است، لذا حدس من این است که سفر تثنیه‌کتاب شریعت خداست که عزرا آن را نوشته و تبیین نموده و ابلاغ کرده است و در عبـارت‌فوق بـدان اشـارت رفت (در کتـاب نحمیـا). دو نمونه از شـیوه‌ای را که برخی از مطـالب را بـدان‌شیوه به صورت معترضه، به منظور تبیین بیشتر در متن سـفر تثنیه افزوده شده است، قبلادر مقام بحث از عقیده ابن عزرا ارائه دادیم و نمونه های بسیار دیگری در جریان تحقیق به‌دست آمد. برای نمونه در باب ۲ آیه ۱۲ از سفر تثنیه آمده است:
«و حوریـان در سـعیر بیشتر سـاکن بودنـد و بنی عیسو ایشـان را اخراج نموده، ایشـان را ازپیش روی خود هلاك ساختنـد و در جای ایشان ساکن شدند، چنان که اسرائیل به زمین‌میراث خود که خداوند به ایشان داده بود، کردند».
این آیه توضیحی برای آیه ۳ و ۴ همین باب است، (۳۳) که بیان می‌دارد بنی عیسو اولین‌کسانی نیستند که در جبل سعیر ساکن بوده‌انـد، بلکه آنها، آن مکان را از ساکنان اولیه‌اش، که‌حوریان باشـند، با اخراج و کشـتار آنها، گرفته و خود ساکن شـده‌انـد. همان کاری که بنی‌اسرائیل بعد از وفات موسی با کنعانیان انجام دادند.
همچنین آیات ۶ ۹ از باب دهم (سـفر تثنیه) به طور معترضه در خلال عبارات موسـی‌درج شـده است. هر کسـی باید بداند آیه هشـتم که با این عبارت شـروع می‌شود: «در آن وقت‌خداونـد سـبط لاوی را جـدا کرد تا تابوت عهـد خداونـد را بردارنـد ...» ضرورتا به آیه ۵ اشاره‌دارد، (۳۴) نه مرگ هارون. (۳۵)
و ذکر وفـات هـارون توسط عزرا در ایـن قســمت، بـه خـاطر دعـایی است‌که موســی در داســتان گوسـاله طلاـیی کـه مردم می‌پرستیدند، برای هارون کرد. (۳۶)
و بعد از این، عزرا شـرح می‌دهد که در همان زمانی که موسی صحبت کرد، خدا سبط‌لاوی را برای خود اختیار کرد، به منظور اینکه بتواند دلیل این انتخاب و دلیل عدم شـرکت‌ایشان در ارث را خاطر نشان کند. بعد از این گریز، او رشـته سـخن موسی را دنبال می‌کند. ماباید به این جملات معترضه، مقدمه این کتاب (سـفر تثنیه) و همین طور تمام عباراتی را که‌از موسـی به ضـمیر

غایب سخن می گوید، بیفزاییم. علاوه بر عبارات زیادی که اکنون توانایی‌تمیز آنها را نداریم، اگر چه بدون شک معاصران نویسنده به وضوح نسبت به آنها آگاهی‌داشته‌اند.
به اعتقاد من، اگر کتاب حقیقی موسی در نزد ما می‌بود، بی‌شک اختلافات بزرگی درعبارات، احکام و ترتیب آنها و ادله‌شان می‌یافتیم.

مقایسه احکام دهگانه

در سفر تثنیه با احکام دهگانه در سفر خروج که در آن، تاریخش‌به روشنی بیان شده برای نشان دادن اختلافی همه جانبه در این سه مورد کافی است؛ زیرافرمان چهارم نه تنها به اشکال مختلفی ارائه شده، بلکه عبارتش نیز خیلی طولانیتر است ودلیل رعایت کردن آن نیز به طور کلی با دلیلی که در سفر خروج بیان شده است، اختلاف‌دارد (۳۷) و همین طور ترتیب بیان شده در فرمان دهم در دو روایت مختلف است. (۳۸)
به گمانم‌اختلافات اینجا مانند جاهای دیگر کار عزراست، کسی که شریعت خدا را برای معاصران خودتبیین کرد و کسی که این کتاب شریعت خدا (سفر تثنیه) را قبل از کتب دیگر نوشت. من این‌مطلب را از این واقعیت به دست آورده‌ام که این کتاب مشتمل بر قوانینی است که مردم به‌آنها احتیاج داشته‌اند و دیگر آنکه این کتاب ارتباطی با کتب قبل از خودش ندارد، (۳۹) بلکه باجمله مستقلی شروع شده است: «این است سخنانی که موسی ...». به عقیده من عز را بعد ازتکمیل این کتاب [سفر تثنیه] خود را برای ارائه گزارش کاملی از تاریخ امت یهودی از ابتدای‌خلقت عالم تا ویرانی کامل شهر اورشلیم آماده کرد و در این گزارش کتاب سفر تثنیه را [نیز] درج کرد. و احتمالا علت نامگذاری پنج سفر اول به نام موسی این بوده است که این پنج سفراساسا مشتمل بر زندگی موسی و موسی عنوان اصلی این کتابها بوده است. و به همین دلیل، کتاب ششم را به اسم یوشع نامگذاری کرده است و کتاب هفتم را به اسم داوران، کتاب هشتم‌را به اسم روت، کتاب نهم و شاید دهم را به اسم سموئیل و نهایتا کتاب یازدهم و دوازدهم رابه اسم پادشاهان. (۴۰)

پی‌نوشتها

*) این مقاله ترجمه‌ای است از فصل هشتم کتاب « POLITICAL TREATISE ANDA POLITICALT REATISE Translated from the Latin With an Introduction by R.H.M. ELWES With a Bibliographicalnote by FRANCESCO CORDASCO THE CHIEF WOPKS OF SPINOZA A THEOLOGICO »
۱) مصنف در فصل هفتم همین کتاب درباره مبانی و اصول شناخت کتاب مقدس بحث کرده است.
۲) این است سخنانی که موسی به آنطرف اردن در بیابان عربه مقابل سوف در میان فاران و توفل و لابان و حفیروت‌و دی‌ذهب با تمامی اسرائیل گفت»؛ سفر تثنیه (۱: ۱) و در عین حال در سفر تثنیه (۳۱: ۲) آمده است که «و خداوند به‌من گفته است که از این اردن عبور نخواهی کرد».
و این یوشع جانشین حضرت موسی است که به دستور خداوند از اردن عبور می کند:
«و واقع شد بعد از وفات موسی بنده خداوند که خداوند یوشع بن نون خادم موسی را خطاب کرده گفت موسی بنده من‌وفات

یـافته است پس الان برخیز و از این اردن عبـور کن ...» صـحیفه یوشع (۱: ۱ و ۲) و یوشع به این خطـاب لبیک گفت، لـذا در صحیفه یوشع (۳: ۱) آمده است:

«بامدادن یوشع بزودی برخاسته او و تمامی بنی‌اسرائیل از شطیم روانه شده، به اردن آمدند و قبل از عبور کردن درآنجا منزل گرفتند». و همچنین ر. ك. صحیفه یوشع (۳: ۹) ۳) و موسی و مشایخ اسرائیل قوم‌را امر فرموده گفتند: تمامی اوامری را که من امروز به شـما می‌فرمـایم، نگاه داریـد و در روزی که از اردن به زمینی که یهوه خـدایت به تو می‌دهـد، عبور کنیـد. برای خود سنگهای بزرگ برپا کرده، آنها را باگـچ بمال و بر آنها تمامی کلمات این شـریعت را بنویس ... و در آنجا مذبحی برای یهوه خدایت بنا کن و مذبح از سنگهاباشد ... و تمامی این کلمات این شریعت را بر آن به خط روشن بنویس».

۴) در صحیفه یوشع آمده است که به این وصیت عمل کرده‌اند:

«در آنجا بر آن سنگها نسخه تورات را که نوشته بود، به حضور بنی اسرائیل مرقوم ساخت...».

۵) و یو آب با ربه بنی عمون جنگ کرده، شهر پادشاه نشین را گرفت

و یوآب قاصدان نزد داود فرستاده، گفت که باربه جنگ کردم و شهر آبها را گرفتم

پس الان بقیه قوم را جمع کن و در برابر شهر اردو زده آن را بگیر. مبادا من‌شهر را بگیرم و به اسم من نامیده شود

پس داود تمامی قوم را جمع کرده به ربه رفت و با آن جنگ کرده آن راگرفت».

۶) خلاصه اینکه عبارتی که در توضـیح کلام حضـرت موسـی آمده است، به وضوح از آن‌حضـرت نیست، بلکه نویسـنده‌برای توضیح مطلب، آن را از پیش خود افزوده است.

۷) ر. ك: به کتاب اول تواریخ ایام ۲: ۲۱و.۲۲

۸) ر. ك: سفر تثنیه ۳۱: ۹ و ۳۴:.۱

۹) چون ابراهیم از اسیری برادر خود آگاهی یافت، سیصد و هجده تن از خانه‌زادان کار آزموده خود را بیرون آورده درعقب ایشان تا دان بتاخت».

۱۰) و شهر را به اسم پدر خود دان، که برای اسرائیل زائیده شد، دان نامید؛ اما اسم شهر قبل از آن لارش بود» (سفرداوران ۱۸: ۲۹).

۱۱) و در فردای آن روزی کـه از حاصـل زمیـن خوردنـد، مـن موقـوف شـد و بنی‌اسـرائیل دیگر مـن نداشـتند و در آن سـال ازمحصول زمین کنعان می‌خوردنـد.» ۱۲) و در ادوم قراولان گـذاشت، بلکه در تمـامی ادوم قراولان گذاشـته، جمیع ادومیان بندگان داود شدند».

۱۳) پس خداونـد به موسـی گفت: این را برای یادگـاری در کتاب بنویس و به سـمع یوشع برسان که هر آینه ذکر عمالیق رااز زیر آسمان محو خواهم ساخت».

۱۴) از این جهت در کتاب جنگهای خداوند گفته می‌شود ...».

۱۵) و موسی به فرمان خدا سفرهای ایشان را بر حسب منازل ایشان نوشت و این است منازل و مراحل ایشان».

۱۶) کتاب عهد را گرفته به سـمع قوم خواند، پس گفتند: هر آنچه خداوند گفته خواهیم کرد و گوش خواهیم گرفت وموسـی خون را گرفت و بر قوم پاشـیده گفت: اینك خون آن عهدی که خداوند بر جمیع این سـخنان با شـما بسته است» (سفر خروج ۲۴: ۸ ۷).

۱۷) و من این عهد و این قسم را با شما تنها استوار نمی‌نمایم».

۱۸) و موسی این تورات را نوشته، آن را به بنی‌لاوی کهنه، که تابوت عهد خداوند را برمی‌داشتند و به جمیع مشایخ‌اسرائیل سپرد
و موسی ایشان را امر فرموده، گفت که در آخر هر هفت سال در وقت معین، سال انفکاک در عیدخیمه‌ها
چون جمیع اسرائیل بیایند تا به حضور یهوه خدای تو در مکانی که او برگزیند، حاضر شوند، آن گاه این‌تورات را پیش جمیع اسرائیل در سمع ایشان بخوان
... تا مادامی که شما بر زمینی که برای تصرفش از اردن عبورمی‌کنید ...
».

۱۹) پس در آن روز یوشع با قوم عهد بست و برای ایشان فرضیه و شریعتی در شکیم قرار داد
و یوشع این سخنان رادر کتاب تورات خدا نوشت و سنگی بزرگ گرفته ...» (صحیفه یوشع ۲۴: ۲۵ ۲۶).
۲۰) و خداوند با یوشع بود و اسم او در تمامی آن زمین شهرت یافت».
۲۱) از هر چه موسی امر فرموده بود، حرفی نبود که یوشع به حضور تمام جماعت اسرائیل با زنان و اطفال و غریبانی که‌در میان ایشان می‌رفتند نخواند»؛ «چنانکه خداوندبنده خود موسی را امر فرموده بود، همچنین موسی به یوشع امرفرمود و به همین طور یوشع عمل نمود و چیزی از جمیع احکامی که خداوند به موسی فرموده بود باقی نگذاشت».
۲۲) و چون اسرائیل قوی شدند، بر کنعانیان جزیه نهادند، لیکن ایشان را تماما بیرون‌نکردند
و افرایم کنعانیان را که درجازر ساکن بودند، بیرون نکرد، پس کنعانیان در میان ایشان در جازر ساکن ماندند
وزیولون ساکنان قطرون و ساکنان‌نهلول را بیرون نکرد، پس کنعانیان در میان ایشان ساکن ماندند و جزیه بر آنها گذارده شد» (سفر داوران ۱: ۲۸ ۳۰).
۲۳) و اما یبوسیان که ساکن اورشلیم بودند، بنی یهودا نتوانستند ایشان را بیرون کنند، پس با بنی یهودا تا امروز دراورشلیم ساکنند».
۲۴) و چون به حوالی اردن که در زمین کنعان است رسیدند، بنی‌داؤبین و بنی‌جاد و نصف سبط منسی در آنجا به کناراردن مذبحی بنا نمودند، یعنی مذبح عظیم المنظری».
۲۵) پس آفتاب ایستاد و ماه توقف نمود تا قوم از دشمنان خود انتقام گرفتند؛ مگر این در کتاب یائیر مکتوب نیست که‌آفتاب در میان آسمان ایستاد و قریب به تمامی روز به فرو رفتن تعجیل نکرد.» ۲۶) و بقیه امور سلیمان و هرچه کرد و حکومت او، آیا در کتاب وقایع سلیمان مکتوب نیست».
۲۷) و بقیه وقایع یربعام که چگونه جنگ کرد و چگونه سلطنت نمود، اینک در کتاب تواریخ ایام پادشاهان اسرائیل‌مکتوب است» ... «و بقیه وقایع رحبعام و هر چه کرد، آیا در کتاب تواریخ ایام پادشاهان یهودا مکتوب نیست».
۲۸) و بعد از وفات شاؤل و مراجعت داود از مقاتله عمالقه واقع شد که داود دو روز در صقلغ توقف نمود». (کتاب دوم‌سموئیل ۱: ۱) ۲۹) چون یهوه خدایت ترا به زمینی که برای تصرفش به آنجا می‌روی در آورد ...».
۳۰) و خداوند به موسی گفت اینک با پدران خود می‌خوابی و این قوم برخاسته در پی خدایان بیگانه زمینی که ایشان‌به آنجا در میان آنها می‌روند زنا خواهند کرد و مرا ترک کرده، عهدی را که با ایشان بستم خواهند شکست
و در آن‌روز خشم من بر ایشان مشتعل شده، ایشان را ترک خواهم نمود.» ۳۱) کتاب دوم پادشاهان ۲۵: ۲۷
۳۲) یعنی «یشوع و ... و عزریا» که همان عزرا است.

۳۳) دور زدن شما به این کوه بس است، به سوی شمال برگردید
و قوم را امر فرموده، بگو که شما از حدود برادران خودبنی عیسو که در سعیر ساکنند باید بگذرید و ایشان از شما خواهند ترسید، پس بسیار احتیاط کنید».
۳۴) که در آن آمده است: «پس برگشته از کوه فرود آمدم و لوحها را در تابوتی که ساخته بودم گذاشتم ...».
۳۵) که در آیه هفتم ذکر شده است.
۳۶) و برای هارون نیز در آن وقت دعا کردم». (سفر تثنیه ۹: ۲۰) ۳۷) مقایسه کنید این آیه از سفر خروج (۲۰: ۵) «نزد آنها سجده مکن و آنها را عبادت منما؛ زیرا من که یهوه خدای تومی‌باشم خدای غیور هستم که انتقام گناه پدران را از پسران تا پشت سیم و چهارم از آنانی که مرا دشمن دارند، می‌گیرم» را با آیه ۹ از باب ۵ سفر تثنیه «آنها را سجده و عبادت منما؛ زیرا من که یهوه خدای تو هستم، خدای غیورمو گناه پدران را بر پسران تا پشت سیم و چهارم از آنانی که مرا دشمن دارند می‌رسانم.» ۳۸) مقایسه کنید این آیه از سفر خروج (۲۰: ۱۷) «به خانه همسایه خود طمع مورز و به زن همسایه‌ات و غلامش وکنیزش و گاوش و الاغش و به هیچ چیزی که از آن همسایه تو باشد طمع مکن» را با آیه ۲۱ باب ۵ سفر تثنیه «و برزن همسایه‌ات طمع مورز و به خانه همسایه‌ات و به مزرعه او و به غلامش و کنیزش و گاوش و الاغش و به هر چهاز آن همسایه تو باشد طمع مکن».
۳۹) در حالی که باقی کتب با یکدیگر مرتبط هستند.
۴۰) گفتنی است که مصنف در پایان این فصل متذکر می‌گردد که در فصل آینده به این بحث می‌پردازد که آیا عزراآخرین کسی است که این کتب را تدوین کرده و آنها را همان گونه که خواسته به پایان رسانده است یا نه؟
منبع: مجله هفت آسمان، شماره ۱
نویسنده: باروخ اسپینوزا / مترجم: علیرضا آل بویه

ادله اثبات دعوای کیفری در آیین یهود

ادله اثبات دعوای کیفری در آیین یهود

خبر باطل را انتشار مده و با شریران همداستان مشو که شهادت دروغ دهی.پیروی بسیاری برای عمل بد مکن و در مرافعه، محض متابعت کثیری، سخنی‌برای انحراف حق مگو ... حق فقیر خود را در دعوی او منحرف مساز. از امر دروغ‌اجتناب نما و بی‌گناه و صالح را به قتل مرسان؛ زیرا که ظالم را عادل نخواهم‌شمرد. و رشوت مخور؛ زیرا که رشوت بینایان را کور می‌کند و سخن صدیقان راکج می‌سازد. و بر شخص غریب ظلم منما؛ زیرا که از دل غریبان خبر دارید، چون‌که در زمین مصر غریب بودید. سفر خروج، ۲۳: ۱ ۹

پیش‌گفتار

در حقوق کیفری، آنچه ضامن اجرای عدالت است، آیین دادرسی سنجیده و هماهنگی است‌که در آن نه برای بزهکاران راه گریزی باشد و نه بی‌گناهان کیفر ببینند.

قوانین ماهوی، (۱) حتی اگر ناعادلانه باشد، به سان مسائل آیین دادرسی حساس ومشکل‌ساز نیست؛ چرا که این قوانین ناظر به مرحله ثبوت بوده و همه شمول است. از این‌گذشته، فرض بر این است که بزهکار از این قانون ظالمانه آگاهی داشته و با وجود این، دست‌به انجام چنین بزه‌ای زده است. ولی قوانین آیین دادرسی، مربوط به مرحله رسیدگی است واز آنجا که در این مرحله متهم فراروی ماست و با تشخیص مجرمیت یا بی‌گناهی وی وسرانجام صدور حکم سروکار داریم، همیشه این نگرانی وجود دارد که روند رسیدگی نتواندعدالت کیفری را تأمین نماید.

در این میانه، نقش ادله اثبات جرم بسیار برجسته است؛ چرا که اجرای عدالت را ادله‌اثباتی تضمین می‌کند که از یک سو بزهکار نتواند از خلأ آن سود جسته، از زیربار کیفر شانه‌تهی کند، و از طرف دیگر چنان ما را به آگاهی و یقین رهنمون شود که هیچ بی‌گناهی کیفرگناهی ناکرده را پذیرا نشود.

برای دست‌یابی به این هدف، بررسی ادله اثبات کیفری و چگونگی اثبات بزه، درنظامهای گونه‌گون سودمند تواند بود.

در میان ادیان زنده جهان، دو دین به شریعت ارجی وافر نهاده‌اند: اسلام و یهودیت.مطالعه و بررسی حقوق کیفری یهود به دو دلیل می‌تواند مفید باشد:

نخست آنکه‌حقوق‌کیفری یهود، مانندگی فراوانی با حقوق کیفری اسلام دارد و چون نظام‌کیفری ما بر پایه آموزه‌های دینی استوار است، سنجش این دو نظام سودمند خواهد بود.

دیگر آنکه با بررسی سپهر حقوق کیفری یهود، با دوراندیشی و سنجیدگی دادگاههای‌یهود و نگاهبانی حقوق متهم و دقت در استواری حکم، که بیش از بیست قرن پیش در میان‌یهودیان رایج بوده است، آشنا خواهیم بود؛ چیزی که نظام حقوق کیفری امروزی ما برای «اجرای عدالت» سخت بدان نیازمند است.

مقدمه

الف) دادگاههای یهود

در نظام حقوقی یهود، سه دادگاه مهم به امور مدنی، کیفری و دینی رسیدگی می‌کرد:

.۱ دادگاه سنهدرین کبیر: این دادگاه دارای ۷۱ عضو بود و به مسائل بسیار مهم‌می‌پرداخت. سنهدرین کبیر صرفا یک نهاد قضایی نبود، بلکه در حقیقت دادگاه عالی شریعت‌و تجلی اقتدار دینی بود. حق اعلان جنگ، صدور مصوبات جدید برای قوم، تعیین قضات‌دادگاه جنایی و ... از اختیارات این دادگاه بود. افزون بر این، کسانی را که متهم به ارتکاب‌جرایم سنگین علیه کاهن و پادشاه بودند (و استحقاق مجازات مرگ داشتند) محاکمه‌می‌کرد. همچنین مجازات پیامبر دروغین و عالم متعدی از وظایف آن بود.

.۲ دادگاه جنایی (سنهدرین کوچک): این دادگاه مرکب از ۲۳ قاضی حقوقدان بود و به‌جرایم جنایی، که مجازاتشان اعدام بود، رسیدگی می‌کرد. جرایمی چون قتل، زنا و کفر درصلاحیت این دادگاه بود. این دادگاه آیین دادرسی ویژه‌ای داشت و در رسیدگی و به ویژه‌پذیرش دلیل بسیار دقیق و ضابطه‌مند بود.

.۳ دادگاه مدنی: این دادگاه دارای سه قاضی حقوقدان بود و به دعاوی مدنی، جرایم مالی (مثل سرقت و ...) و نیز به جرایم جسمانی و انواعی از زنا که مجازات آنها اعدام نبود، رسیدگی می‌کرد. (۲)

آنچه بیشتر به بحث ما مربوط می‌شود، دلیل در دادگاه جنایی است؛ البته به دادگاه‌مدنی نیز، هنگامی که به جرایم رسیدگی می‌کند، خواهیم پرداخت.

ب) ادله اثبات جرم

نظامهای حقوقی، درباره ادله اثبات، دو دیدگاه مختلف دارند:
۱. برخی از نظامها سیستم ادله قانونی را پذیرفته‌اند. در این نظام، قانونگذار ادله را احصاکرده و ارزش و اعتبار هر یک از ادله را ذکر نموده است.
۲. برخی دیگر از نظامها سیستم ادله معنوی را پذیرفته‌اند. در این سیستم ادله احصانشده‌اند و اثبات جرم به اقناع وجدانی قاضی و اوضاع و احوال پرونده واگذار شده است.
می‌توان گفت نظام کیفری یهود، سیستم دلایل قانونی را پذیرفته است؛ چرا که ادله‌اثباتی و اعتبار آنها بیان شده است: «به گواهی دو شاهد یا به گواهی سه شاهد هر امری ثابت‌شود» (سفر تثنیه، ۱۹: ۱۵).
در دادگاههای یهود، به ویژه دادگاه جنایی، قراین و امارات ارزش اثباتی ندارند و دربیشتر موارد تنها دلیل اثبات، شهادت با شرایط ویژه آن است.

ج) منابع ادله اثبات کیفری یهود

۱. کتاب مقدس: اولین منبع حقوق جزای یهود و درنتیجه ادله اثبات، کتاب مقدس و به‌ویژه اسفار خمسه (تورات) است. تورات شامل پنج سفر پیدایش، خروج، لاویان، اعداد وتثنیه است. سفر پیدایش، خلقت آدم تا درگذشت یوسف را دربرمی‌گیرد. چهار سفر بعدی به‌تولد موسی و خروج از مصر به همراه بنی‌اسرائیل و نزول شریعت (ده فرمان) در سینا و نیزمسائل مختلف شرعی و حقوقی می‌پردازد. در لابه‌لای شریعت یهودی، حقوق جزا و ادله‌اثبات مطرح شده است.
پس از تورات، کتب انبیا و تواریخ بنی‌اسرائیل قرار دارد که در این کتب نیز گاهی بامسائل مربوط به حقوق جزا، به ویژه اجرای شریعت، برمی‌خوریم.
۲. تلمود: پس از آوارگی یهود در سال هفتاد میلادی، یهودیان پراکنده شده، به‌سرزمینهای مختلف کوچیدند. جمعی از دانشمندان یهود، به منظور حفظ شریعت یهودی، در میدارش‌ها (مدارس) به تألیف کتابی به نام میشنا اهتمام ورزیدند. میشنا تفسیر تورات وشامل فتاوی و احکام علما و ربانیون اعصار گذشته به انضمام تأویلات و شروح و حواشی‌دانایان زنده در آن عصر بود. میشنا خود مورد شرح و تفسیر واقع شد و کتابی به نام گمارا (به‌معنای تکمیل) پدید آمد.
بعدها دو مجموعه میشنا و گمارا را تلفیق کردند و کتابی عظیم به نام «تلمود» (به معنای‌آموزش) پدید آورند. تلمود، گنجینه بسیار بزرگ و گرانبهای یهود است که دو بخش دارد: یکی هگادا به معنای روایت و داستان است و دیگری هلاخا به معنای راه و روش، و مشتمل برقوانین‌دین و شریعت‌یهود است.در این مجموعه‌عظیم، مسائل فقهی و حقوقی و موضوعات‌کیفری و ادله اثبات و دادگاهها و صدور و اجرای حکم و ... به تفصیل ذکر شده است.

از آنجا که در تلمود علاوه بر شریعت موسی، اندیشه دهها دانشمند و فقیه یهودی درشرح و تفسیر شریعت درج شده است،

این کتاب مهمترین منبع فقه و حقوق یهود است.
جان ناس در اهمیت این کتاب می‌نویسد:
اختتام تلمود در اواخر قرن پنجم میلادی می‌باشد و با ایجاد آن شاهکار بزرگ، ورق جدیدی در کتاب تاریخ مذهب ایشان [یهود] گشوده شده است، و از آن روزکه آن مجموعه عظیم مدون شد، تاکنون، با وجود مخالفتها و ممانعتها، در انتشارآن وقفه‌ای روی نداد و آن را فهرست جامع شرعی و رسمی و مجموعه اوصاف وتعاریف قوم یهود می‌توان دانست که سراسر تفصیلات دین و آیین و معتقدات وآداب ایشان از اصول و فروع جزئی و کلی در آن مندرج است. آن کتاب، که‌همچنان در شش باب و ۳۶ مجلد تألیف شده، برای یهودیان بدبخت که همواره‌در قرون وسطی از مشرق به مغرب و از مغرب به مشرق در حال سرگردانی وآوارگی بودند، مایه بقا و قوام گردید. (۳)

۱) شهادت

مقدمه

شهادت یکی از مهمترین ادله اثبات دعوی در تمام نظامهای حقوقی است. از گذشته دور، شهادت دارای اعتبار فراوان بوده است. در قانون‌نامه حمورابی، قانون بابل و دیگر قوانین‌دنیای باستان، شهادت دلیلی پسندیده بوده است و اکنون نیز یکی از پرارجترین ادله، و دربرخی نظامها پرقدرت‌ترین آنهاست.
در حقوق اسلامی «بینه» در کنار اقرار، دو دلیل محکم و متقن اثبات جرم شمرده شده‌است. قانون مجازات اسلامی نیز به تبع آن، شهادت را در عداد ادله اثبات جرم قرار داده‌است: قتل (م. (۴) ۲۳۱)، سرقت (م. ۱۹۹)، محاربه (م. ۱۸۹)، شرب خمر (م. ۱۷۰)، زنا (م. ۷۴) و ....
در حقوق جزای یهود، شهادت اعتباری خاص دارد، چرا که در بسیاری از دعاوی، تنهادلیل مورد قبول دادگاه، شهادت است. چنان که بعدا ذکر خواهد شد، دادگاه جنایی یهود که‌مرکب از ۲۳ قاضی بود و به دعاوی مستوجب کیفر اعدام رسیدگی می‌کرد، تنها شهادت را، باشرایط دشوار و فراوان آن، برای اثبات جرم کافی دانسته است. شرایط شهادت و شهود، به‌تفصیل در تورات و تلمود ذکر شده است.

الف) تعریف شهادت

در تعریف شهادت گفته‌اند: «شهادت عبارت است از اخبار صحیح از وقوع امری به منظورثبوت آن در جلسه دادگاه». (۵)
و نیز گفته‌اند: «شهادت عبارت است از اعلام حقیقت وجودی‌امری که شاهد، علم شخصی نسبت به آن دارد، اعم از اینکه امر مزبور را به چشم خود دیده، یا اینکه آن را شنیده باشد». (۶)
آنچه در بحث حاضر اهمیتی به سزا دارد، و البته در جای خود بیان خواهد شد، این‌است که در نظام جزایی یهود، شهادت تنها در صورتی ارزش دارد که گواهان، وقوع جرم را باچشمان خویش مشاهده کرده باشند و علم‌گواهان، اگر از راه دیگری جز مشاهده مستقیم‌حاصل شود، اعتباری ندارد.

ب) تعداد شهود

در حقوق جزای اسلامی، تعداد شهود در جرایم مختلف متفاوت است. مطابق قانون مجازاتاسلامی، جرایمی چون قتل (م. ۲۳۷)، سرقت (م. ۱۹۹)، محاربه (م. ۱۸۹)، قذف (م. ۱۵۳) و قوادی (م. ۱۳۷) با شهادت دو مرد عادل اثبات می‌شود؛ ولی در زنا (م. ۷۴) و لواط (م. ۱۱۷) چهار گواه لازم است. قتل غیرعمد (م. ۲۳۷) با یک شاهد، به انضمام یک‌قسم قابل اثبات است.
در حقوق جزای یهود بنا به نص صریح تورات، برای اثبات جرم حداقل‌دو شاهد لازم است:
هر که شخصی را بکشد، پس قاتل به گواهی شاهدان کشته شود و یک شاهد برای کشته شدن کسی شهادت ندهد (سفر اعداد، ۳۵: ۳۰).
از گواهی دو یا سه شاهد، آن شخص که مستوجب مرگ است کشته شود. از گواهی یک نفر کشته نشود (سفر تثنیه، ۱۷: ۶).
یک شاهد بر کس برنخیزد بهر تقصیر و هر گناه از جمیع گناهانی که کرده باشد، به‌گواهی دو شاهد یا به گواهی سه شاهد هر امری ثابت شود (سفر تثنیه، ۱۹: ۱۵).
چنانکه از آیات فوق، به ویژه آخرین آیه، برمی‌آید در تمام جرایم حداقل دو شاهد باید به‌شهادت برخیزند تا جرمی اثبات شود و بین جرایم مختلف از این جهت تفاوتی نیست.

ج) شرایط شهود

در قوانین یهود، برای شاهد شرایط بسیاری مقرر شده است. افزون بر این، افراد بسیاری‌صلاحیت ادای شهادت را ندارند. نویسنده کتاب گنجینه‌ای از تلمود می‌نویسد:
کشف حقیقت و برقرار ساختن آن تنها به لیاقت و شایستگی و انصاف داوران‌بستگی ندارد، بلکه به درجه بیشتری به قابل اعتماد بودن گواهان بسته است. بدین‌جهت، قانون تلمود، عالیترین مراتب شایستگی را که از قضات انتظار دارد، ازشهود نیز خواستار است. تا شخص به پاکدامنی و نیکنامی مشهور نباشد وشهادت او کاملا بی‌طرفانه و عاری از منافع شخصی تلقی نگردد، گواهی اوپذیرفته نمی‌شود. (۷)
۱. شرایط لازم برای شهادت
شرایطی که قوانین یهودی برای شاهد برشمرده‌اند از این قرار است:
۱) مرد بودن: مطابق مقررات جزایی اسلام و قانون مجازات اسلامی، شاهد باید مرد باشدو تنها در موارد اندکی شهادت زنان به انضمام مردان پذیرفته شده است: قتل غیرعمد (م.۲۳۷) و زنا (م.۷۴ و ۷۵). گفتنی است که طبق این مقررات، شهادت زنان استقلالا جرمی‌را اثبات نمی‌کند (م.۷۶).
مطابق مقررات یهود نیز فقط مردان می‌توانند در دادگاه شهادت دهند و بر اساس تلمود «زن برای شهادت شایسته نیست.» (یروشلمی یوما، ۷ ب).
۲) بلوغ: قوانین یهود شهادت صغار را نمی‌پذیرد و تنها شهادت کسانی را می‌پذیرد که به‌سن قانونی رسیده باشند.
مطابق ماده ۱۳۱۳ قانون مدنی ایران، بلوغ از شرایط شاهد است و شهادت اطفالی که به‌سن قانونی نرسیده‌اند، فقط ممکن است برای مزید اطلاع استماع شود (م.۱۳۱۴).

۳) آزاد بودن: دادگاههای یهودی شهادت بردگان را نمی‌پذیرند و تنها اشخاص آزادمی‌توانند اقامه شهادت نمایند.
۴) شایستگی: چنان که در ابتدای این بحث اشاره شد، گواهان باید افرادی مورد اعتمادباشند تا از شهادت آنها اطمینان حاصل شود. این افراد باید به پاکدامنی و نیکنامی شهره‌باشند و لذا افرادی که این صفات را ندارند، نمی‌توانند شهادت دهند. شریعت افراد بسیاری‌را برشمرده‌است که باتوجه به‌عدم شایستگی، حق‌شهادت ندارند و ذیلا به آنها اشاره می‌شود.
در حقوق اسلامی عدالت یکی از شرایط شاهد است که دال بر اطمینان‌بخش بودن‌اظهارات وی می‌باشد.
.۲ کسانی که شهادتشان پذیرفته نیست
علاوه بر زنان، کودکان و بردگان، حقوق یهود افراد دیگری را نیز برای ادای شهادت صالح‌نمی‌داند:
۱) افرادی که سوء سابقه قضایی دارند: شهادت فقط در صورتی معتبر است که شاهدقبلا مرتکب جرایم جزایی از هیچ نوعی نشده باشد (۸) و لذا افرادی که پیشتر مجرم بوده‌اند، نمی‌توانند شهادت بدهند.
۲) ناقضان شریعت: کسانی که آگاهانه قوانین شریعت را نقض می‌کنند یا آن را نادیده‌می‌گیرند، نمی‌توانند شهادت دهند. (۹)
۳) خویشاوندان:
الف) شهود نباید با هم نسبت خویشاوندی داشته باشند.
ب) شهود نباید با قضات نسبت خویشاوندی داشته باشند.
ج) شهود نباید با طرفین دعوی نسبت خویشاوندی داشته باشند.
کسانی که با یکی از طرفین دعوی نسبت خویشاوندی دارند، مجاز نیستند که در آن‌دعوی گواهی دهند. به گفته تلمود خویشاوندان عبارتند از: پدر، برادر، عمو، دایی، شوهرخواهر، شوهر عمه، شوهر خاله، شوهر مادر، پدر زن، باجناق، هم با خود ایشان و هم‌پسرانشان و دامادهایشان و نیز ناپسری انسان. (۱۰)
خویشان نمی‌توانند به سود یا زیان اقوام خود در دعوی شهادت دهند. در تلمود آمده‌است:
مقصود این آیه چیست: «پدران به خاطر فرزندانشان کشته نشوند و فرزندان نیز به‌خاطر پدران به قتل نرسند» (تثنیه، ۲۴: ۱۶)؟ اگر غرض آن است که پدران نباید به‌خاطر گناهی که فرزندانشان مرتکب گشته‌اند اعدام شوند و بالعکس، مگر نه این‌که این مطلب صریحا در جای دیگر اظهار شده است: «هر کس به خاطر گناه‌خودش کشته شود» (دنباله آیه فوق). پس مقصود آن است که پدران نباید بر اثرشهادت فرزندانشان اعدام شوند و بالعکس (سنهدرین، ۲۷ ب). (۱۱)
۴) دوست و دشمن: شهادت دوست و دشمن در دادگاه پذیرفته نمی‌شود، (میشناسنهدرین، ۳: ۵).
۵) شهادت کسانی که مشکوک به خیانت به مال دیگران هستند، پذیرفته نمی‌شود.
۶) شهادت کر و لالان پذیرفته نمی‌شود.
۷) شهادت قماربازان حرفه‌ای، رباخواران، غاصبان و ستمکاران پذیرفته نمی‌شود (توسیفتا سنهدرین، ۵: ۵).
۸) اشخاصی که محصولات سال هفتم را خرید و فروش می‌کنند، نمی‌توانند در دادگاه‌شهادت دهند. (۱۲)
جمع‌بندی
همان گونه که گذشت، شهادت در دادگاههای یهودی شرایط بسیاری دارد و در خصوص آن‌بسیار سخت‌گیری شده است تا مبادا کسانی که به شهادتشان اطمینان نیست، علیه یا به نفع‌کسی شهادت دهند. افزون بر این برای شهادت دروغ نیز مجازات سنگینی وضع شده است‌که در جای خود ذکر خواهد شد.

د) کیفیت اطلاع شاهد از وقوع جرم

در حقوق اسلامی، شرط شهادت «مشاهده» است. ماده ۷۷ قانون مجازات اسلامی بر این‌مسأله تأکید دارد: «شهادت باید روشن و بدون ابهام و مستند به مشاهده باشد و شهادت‌حدسی معتبر نیست».

به علاوه برابر ماده ۱۳۲۰ قانون مدنی «شهادت بر شهادت در صورتی مسموع است که‌شاهد اصل وفات یافته یا به واسطه مانع دیگری مثل بیماری و سفر و حبس و غیره نتواندحاضر شود».

در حقوق جزایی یهود، مشاهده عینی وقوع جرم، شرط اساسی پذیرش شهادت است. درداد‌گاههای جنایی، که به جرایم مستوجب اعدام رسیدگی می‌کردند، بر این مسأله اصرار‌بسیاری می‌شد. این داد‌گاهها به هیچ وجه شهادتی را که از روی حدس و مبتنی بر قراین‌بود، نمی‌پذیرفتند، هر چند که این قراین معقول و متقاعد‌کننده بودند و هر چند که تبیین‌واقعیت به‌شکل دیگری‌ممکن نبود. تلمود یک نمونه افراطی از لزوم این شرط را نقل می‌کند:

اگر شهود بگویند که ما دیدیم متهم شمشیر در دست به دنبال مرد دیگری می‌دودو هر دو به دنبال هم به ساختمانی وارد شدند؛ پس از مدتی فرد تعقیب‌کننده تنها وبا اسلحه خون‌آلود از ساختمان خارج شد و ما شخص دیگر را در داخل‌ساختمان، کشته یافتیم، در اینجا متهم را نمی‌توان بر اساس شهادت این شاهدان‌محکوم کرد. (توسیفتا سنهدرین، ۸: ۲). (۱۳)

از گفته تلمود چنین برمی‌آید که شاهدان تنها می‌توانند بر آنچه واقعا با چشمان خویش‌دیده‌اند، گواهی دهند و حدس، نظریه و شهادت بر شهادت (۱۴) پذیرفته نمی‌شود.

افزون بر این، داد‌گاههای یهودی شهادت مکتوب (۱۵) را نمی‌پذیرفتند، بلکه شاهد بایدشخصا در داد‌گاه حاضر می‌شد و هنگام شهادت برپای می‌ایستاد. گرچه در دعاوی مدنی، سند همانند شهادت معتبر فرض می‌شد، اما در حقوق جزا این مسأله صادق نبود. (۱۶)

ه) نحوه تحقیق از شهود

در داد‌گاههای جنایی یهود، از شاهدان به دقت بازجویی به عمل می‌آمد و اگر تناقض مهم وصریحی در شهادتشان یا در شهادتهای مختلف بود، شهادت به کلی رد می‌شد. «در موردی‌بازپرسی چنان دقیق بود که شاهدان تنها در صورتی می‌توانستند در برابر آن تاب بیاورند که‌دقیقا از وقایع مطلع بوده، به آن یقین داشتند و اعتراف می‌کردند که برخی جزئیات رافراموش کرده‌اند». (۱۷)

در جرایم مستوجب اعدام، بازجویی بسیار دقیق بود. داد‌گاه در ابتدا اهمیت موضوع را به‌گواهان گوشزد می‌کرد و به آنها اخطار شدیدی می‌داد. نمونه‌ای از این اخطار در تلمود ذکرشده است:

شاید شهادتی که می‌خواهید بدهید مبنی بر حدسی است که می‌زنید و یا متکی برشایعاتی است که شنیده‌اید، یا این شهادت را از قول شاهد دیگری نقل می‌کنید، یا قصد دارید بگویید که این موضوع را از شخص قابل اعتمادی شنیده‌اید و یاشاید نمی‌دانید که ما شما را در معرض بازپرسی و بازجویی دقیقی قرار خواهیم‌داد. باید بدانید که محاکمات جنایی مانند محاکمات مالی نیست. در محاکمات‌مالی، اگر شاهدی شهادت دروغ بدهد، تاوان خسارتی را که وارد آورده است‌می‌پردازد و گناهش بخشوده می‌شود، ولی در محاکمات جنایی (اگر شاهدی‌شهادت دروغ بدهد و بر اثر آن شخص بی‌گناهی اعدام

شود) خون شخص اعدام‌شده و خون اولاد او (که دیگر به جهان نخواهند آمد) تا آخر عالم به گردن اوخواهد بود (سنهدرین ۴: ۵). (۱۸)

پس از این اخطار، قضات از گواهان تحقیق می کنند و این سؤالات را می‌پرسند:

در کدام دوره هفت‌ساله این جنایت رخ داد؟ کدام سال؟ چه ماهی؟ چندم ماه؟ کدام روزهفته؟ چه ساعتی از روز؟ کجا؟ آیا شما متهم را می‌شناختید؟ آیا به او اخطار کردید؟ (۱۹)

بر اساس تلمود «هر چند قاضی از گواهان بیشتر بازجویی کند بهتر است. درباره ربان‌یوحانان بن زکای گفته‌اند، در یک بازجویی حتی از گواهان درباره ضخامت و نازکی‌دم‌انجیرهایی که طبق اظهار نظر شهود، جنایت زیر درخت آن اتفاق افتاده بود سؤالاتی کرد». (۲۰)

به علاوه درباره اوضاع و احوال ملازم با عمل جزایی نیز سؤالاتی مطرح می‌شد. (۲۱)

بدین صورت از تک‌تک گواهان بازجویی به عمل می‌آمد و اگر اظهارات ایشان ضد ونقیض بود، شهادت پذیرفته نمی‌شد.

به گفته « Philip Birnbaum » «حتی اگر صد شاهد وجود داشته باشد و یکی از آنها نتواند به‌سؤالات راجع به تاریخ، زمان و مکان [ارتکاب جرم] پاسخ گوید، شهادت همه آنها ردمی‌شود». (۲۲)

نکته‌ای که در باب شهادت باید ذکر شود این است که در روند دادرسی، شهود مجازنبودند که به نفع یا ضرر متهم سخن بگویند، بلکه صرفا حق داشتند که مشهودات خود رابیان کنند. (۲۳)

پس از ادعای شهادت و بازجویی از شهود، قضات به سنجش ارزش و اعتبار شهادت‌می‌پرداختند.

و) شهادت بر قصد مجرمانه

یکی از مباحثی که در حقوق، و به ویژه حقوق جزا مطرح است، این است که آیا جهل به‌قانون رافع مسؤولیت هست یا نه؟ یعنی اگر مجرم از وضع قانون خاصی آگاه نباشد و نداند که‌قانونگذار عملی را جرم دانسته است، آیا به خاطر ارتکاب آن عمل مجازات می‌شود یا نه؟

معمولا قوانین کشورها مدتی را برای لازم‌الاجرا بودن قوانین معین کرده‌اند (این مدت‌مطابق ماده ۲ قانون مدنی در مصوبات قانونی کشور ما پانزده روز پس از انتشار قانون است).پس از انقضای این مهلت قانونی فرض بر این است که همه افراد کشور از آن آگاهند و لذا اگرشخص مرتکب عمل ممنوع گردد، ولو ادعا کند که به قانون آگاه نبوده، مجازات می‌شود. (۲۴)

قانونگذار یهودی در جرایمی که مجازات اصلی آن اعدام است، در صورتی حکم به‌مجازات اعدام را مجاز می‌شمارد که علاوه بر اثبات فعل، قصد مجرمانه نیز اثبات گردد و برای‌این منظور تأسیسی را به نام «اخطار» (۲۵) پیش‌بینی کرده است.

منظور از «اخطار» این است که شهودی که به ارتکاب جرم شهادت می‌دهند، باید این‌نکته را نیز تأیید کنند که به مجرم پیش از ارتکاب جرم، ممنوع بودن عملی را که درصددانجام آن بوده، گوشزد کرده‌اند؛ یعنی گفته‌اند که قانون این عمل را جرم می‌داند و اگر وی این‌قانون را نقض کند، مجازاتش اعدام خواهد بود. به علاوه شهود باید تأیید کنند که متهم این‌اخطار را شنیده و به آن توجه کرده و گفته است: «می‌دانم، اما خودم را به مخاطره می‌افکنم».مفهوم این قاعده این است که باید اطمینان حاصل نمود که مجرم هم از منع قانونی این‌عمل و هم از نوع دقیق مجازاتی که در انتظار اوست آگاه است. (۲۶)

پس آنچه در اثبات جرایم مستوجب مجازات اعدام اهمیت دارد، این است که:

.۱ شهود باید شهادت دهند که مجرم جرم را مرتکب شده است و ایشان به چشم خوددیده‌اند.
.۲ شهود باید شهادت دهند که به مجرم اخطار داده‌اند و درنتیجه متهم نمی‌تواند ادعاکند که وی به منع قانونی این عمل آگاه نبوده و مجازات آن را نمی‌دانسته است.

به عبارت دیگر صرف انتشار قانون کافی نیست، بلکه اطلاع مجرم از آن نیز شرط ضروری‌مجازات اعدام است؛ یعنی عدم اخطار به مجرم، رافع مجازات اعدام است.

گفته‌اند که این تأسیس (اخطار) به این خاطر است که علمای یهودی همیشه مایل‌بوده‌اند که مجازات اعدام اعمال نشود. (۲۷) نکته‌ای که در اینجا باقی می‌ماند این است که جهل به قانون، تنها رافع مجازات اعدام‌است و مجازات را به طور کلی رفع نمی‌کند، لذا اگر شهود بر اصل وقوع جرم شهادت دادند، اما بر «اخطار» شهادت ندادند، بر اساس تورات، مجازات قاتل حبس ابد است (میشناسنهدرین، ۹: ۵).

ز) شهادت دروغ

شهادت دروغ، در تورات علمی نکوهیده شمرده شده است و از یهودیان خواسته شده که باشهادت دروغ در دادگاه حق دیگران را پایمال نکنند:

خبر باطل را انتشار مده و با شریران همداستان مشو که شهادت دروغ دهی.پیروی بسیاری برای عمل بد مکن و در مرافعه محض متابعت کثیری سخن برای‌انحراف حق مگو (سفر خروج، ۲۳: ۱ ۳).

منع از شهادت دروغ، تنها یک قاعده اخلاقی نیست، بلکه قاعده‌ای کیفری است که نقض‌آن مجازات سنگینی دارد. ضمانت اجرای این قاعده در جای دیگر تورات بیان شده است:

اگر شاهد کذبی بر کسی برخاسته، به معصیتش شهادت دهد، آن‌گاه هر دو شخص‌که منازعه در میان ایشان است به حضور خداوند و به حضور کاهنان و داورانی که‌در آن زمان باشند، حاضر شوند و داوران نیکو تفحص نمایند و اینک اگر شاهد، شاهد کذب است و بر برادر خود شهادت دروغ داده باشد، پس به طوری که اوخواست با برادر خود عمل نماید با او همان طور رفتار نمایند تا بدی را از میان‌خود دور نمایی. و چون بقیه مردمان بشنوند خواهند ترسید و بعد از آن مثل این‌کار زشت در میان شما نخواهند کرد. و چشم تو ترحم نکند، جان به عوض جان‌و چشم به عوض چشم و دندان به عوض دندان و دست به عوض دست و پا به‌عوض پا» (سفر تثنیه، ۱۹: ۱۶ ۲۱).

همان گونه که از آیات فوق برمی‌آید، مجازات شهادت دروغین بسیار سنگین است وفاعل آن به مجازات همان جرمی محکوم می‌شود که وی دیگری را به ارتکاب آن متهم کرده‌است. اگر کسی به دروغ شهادت دهند که فلان شخص قاتل است، به جای وی کشته شود واگر بر آسیب جسمانی شهادت دهد، مجازات مقرر آن درباره وی اعمال شود.

تلمود پس از اینکه به شدت و سختی مجازات شاهد دروغین اشاره می‌کند، به بحث وجدل دو فرقه یهودی در این‌باره می‌پردازد. فرقه‌ای از یهودیان (فریسیان) می‌گفتند:

گواهانی که شهادت دروغ داده‌اند، (۲۸) فقط در صورتی اعدام می‌شوند که محاکمه‌شخص متهم به پایان رسیده و حکم صادر شده باشد و سپس دروغ بودن شهادت‌شهود به ثبوت برسد.

مطابق این نظر، صرف صدور حکم درباره متهم، برای مجازات شاهد کاذب کافی است.

اما فرقه دیگر یهودی (صدوقیان) نظر دیگری داشتند. آنان می‌گفتند تنها در صورتی که‌متهم به ناحق اعدام شده باشد، شهود کاذب نیز اعدام خواهند شد.

یوسفوس، مورخ معروف یهودی، نظر اول را پذیرفته، می‌نویسد: «اگر ثابت شود که کسی‌شهادت دروغ داده است، باید با همان مجازاتی کیفر بیند که ممکن بود شخصی که علیه اوشهادت داده است آن را تحمل نماید». (۲۹)

ح) استنکاف از شهادت

شرایط و مقررات فراوان و دست‌وپاگیر شهادت، به ویژه در رسیدگیهای جنایی، شاید این‌گمان را در ذهن ایجاد کند که اساسا شریعت یهودی در پی آن است که افراد در دادگاه‌شهادت ندهند؛ اما این فرضیه درست نیست؛ گرچه مقررات شهادت بسیار سنگین و حتی‌تهدیدآمیز است، اما استنکاف از شهادت بسیار نکوهش شده است.

در تورات آمده است:

اگر کسی گناه ورزد و آواز قسم را بشنود و او شاهد باشد، خواه دیده یا دانسته اگراطلاع ندهد، گناه او را متحمل خواهد بود (سفر لاویان، ۵: ۱).

برای اینکه مقصود آیه فوق روشنتر شود، ترجمه آن را از ترجمه تفسیری کتاب مقدس‌نیز نقل می‌کنیم:

هرگاه کسی از وقوع جرمی اطلاع داشته باشد، ولی در مورد آنچه دیده یا شنیده‌در دادگاه شهادت ندهد، مجرم است.

از آیه فوق برمی‌آید که استنکاف از شهادت، جرمی است که مجازات دارد و مجازات آن‌نیز نظیر شهادت دروغ، مجازات همان جرمی است که رخ داده است. اما این برداشت، موردتأیید تلمود نیست. تلمود گرچه کمک به امر قضاوت را به وسیله شهادت دادن امری مقدس‌می‌شمرد، اما برای آن مجازات دنیوی فرض نمی‌کند:

آن کس که می‌تواند درباره همنوع خود شهادتی بدهد ولی این کار را نمی‌کند، دردادگاه بشری مجرم شناخته نمی‌شود، لکن محکمه الهی او را گناهکار می‌داند (باواقما، ۵۵ ب).

و نیز آمده است که:

ذات قدوس متبارك، سه نفر را دشمن می‌دارد و از آنان متنفر است ... [دوم] آن‌کس که می‌تواند به نفع دیگری شهادت دهد، لکن از برای او گواهی ندهد (پساحیم، ۱۱۳ ب). (۳۰)

همچنین تلمود پس از نقل اخطارهای شدید دادگاه به یهود، برای اینکه افراد از زیربارمسؤولیت شهادت شانه خالی نکنند می‌افزاید:

شاید بگویید (از آنجا که مسؤولیت این قدر سنگین است) پس چرا این دردسر رابر خود بسازیم؟ ولی قبلا گفته شده «اگر کسی گناه ورزد و آواز قسم را بشنود و اوشاهد باشد، خواه دیده یا دانسته، اگر اطلاع ندهد، گناه او را متحمل خواهد بود» (سفر لاویان ۵: ۱). یا شاید بگویید چرا سبب ریخته شدن خون این شخص‌بشویم؟ ولی قبلا گفته شده است «وقتی که شریران از میان برداشته شوند فریادشادی بلند می‌شود» (امثال سلیمان، ۱۱: ۱۰)؛ (میشنا سنهدرین، ۴: ۵). (۳۱)

از آنچه ذکر شد، روشن می‌شود که اگرچه خودداری از ادای شهادت جرم نیست ومجازاتی ندارد، اما مجازات اخروی آن باقی است و از نظر دینی، گناهی است که عقوبت‌شدیدی در پی خواهد داشت.

ط) رسیدگی بر اساس شهادت مسموع

.۱ محاکمه متهم: اگر دادگاه نهایتا شهادت گواهان را می‌پذیرفت، قضات به رسیدگی‌پرونده می‌پرداختند بر اساس دیدگاههای خود به بحث و استدلال پرداخته، به محکومیت یابرائت متهم رأی می‌دادند.
در رسیدگیهای جنایی، قضات در طول رسیدگی نیز، اگر دلیلی به نفع متهم ارائه می‌شد، آن را می‌پذیرفتند؛ حتی قضات موظف بودند که به دنبال دلیل معتبری به نفع وی باشند.
.۲ اجرای حکم: دادگاههای جنایی همیشه به عدم محکومیت متهم تمایل داشتند وهمیشه از صدور مجازات مرگ، حتی‌المقدور، خودداری می‌کردند. با این همه، اگر متهم درآخر محکوم می‌شد، گریزی از اعدام وی نبود.
مجازات اعدام به چهار صورت اجرا می‌شد: سنگسار، خفه کردن، سوزاندن، گردن زدن؛ والبته هر مجازاتی برای جرایم خاصی بود، نه اینکه به اختیار دادگاه باشد.
به‌گفته‌تورات، با شهادت دو نفر و بیشتر، شخص مرتکب‌عمل‌مستوجب‌اعدام را می‌کشتند:
اولا دست شاهدان به جهت کشتن بر او افراشته شود و بعد از آن دست تمامی‌قوم. (سفر تثنیه، ۱۷: ۷) تلمود نیز بر این مسأله تأکید دارد که حکم سنگسار را شهودی که علیه مجرم شهادت‌داده‌اند، اجرا می‌کنند. (۳۲)
این مسأله در قوانین اسلامی نیز در باب زنای محصنه پذیرفته شده‌است: مطابق ماده ۹۹ قانون مجازات اسلامی اگر زنای وی با شهادت شهود ثابت شده باشد، اول شهود سنگ می‌زنند ...

ی) شهادت و نظم عمومی

از آنجا که شرایط بسیار دقیق، و عملا امکان‌ناپذیر شهادت، در عمل راه را برای اعمال‌مجازات در دادگاههای جنایی مسدود می‌کرد و درنتیجه مجرمان آسوده و فارغبال مرتکب‌جرم می‌شدند، دانشمندان یهودی به این فکر افتادند که چگونه باید از هرج و مرج وبی‌قانونی در کشور جلوگیری کرد و چگونه می‌توان مانع از سوءاستفاده مجرمان از این‌احتیاط فوق‌العاده قانون در خصوص اثبات جرم شد. دانشمندان یهودی برای این مسأله دوراه حل عملی مطرح کردند:
الف) دادگاههای حکومتی: درست است که دادگاههای دینی یهود در خصوص پذیرش‌شهادت و اعمال مجازات، مقررات بسیار دست‌وپاگیر و مشکلی دارند، اما برای حفظ نظم‌عمومی، شریعت نهاد دیگری را پیش‌بینی کرده است و آن دادگاههای حکومتی است. براساس قوانین شریعت، پادشاه می‌تواند برای خود دادگاههایی تأسیس کند. وظیفه اصلی این‌دادگاهها حفظ نظم عمومی است. این دادگاهها به شرایط شهادت دادگاههای دینی محدود ومقید نیستند و اختیارات بیشتری در زمینه اثبات جرم و اعمال مجازات دارند. لذادادگاههای حکومتی با توجه به این اختیارات، می‌توانند نظم عمومی را برقرار کنند و مانع‌مجرمان از ارتکاب جرایم شوند و از وقوع جرم جلوگیری نمایند؛ چرا که مجرمان در این‌صورت می‌دانستند که جرمشان در دادگاههای حکومتی قابل اثبات خواهد بود.
ب) بیت دین [خانه دادرسی]: راه حل دیگر، مبتنی بر اختیارات خود دادگاههای یهودی‌بود. دادگاههای یهودی صرفا دادگاه قانون نیستند. برخی از این دادگاهها [بیت دین] نهادی‌هستند که باید نظم عمومی را در حوزه صلاحیت خود، اعم از کشور و شهر و ناحیه، تأمین‌کنند. لذا هنگامی که این نهاد قضایی به عنوان یک نهاد اجرایی و نه یک دادگاه قانون‌تشکیل می‌شد،

اختیارات فوق‌العاده وسیعی داشت. به همین جهت، اگر نظم عمومی، شریعت دینی و اخلاق مورد تعریض واقع می‌شد، این دادگاهها اقداماتی مبذول می‌داشتند. (۳۳)

۲) اقرار

اقرار یکی از ادله اثبات دعوی مدنی در حقوق اسلامی است. برابر ماده **۱۲۵۹** قانون مدنی: «اقرار عبارت از اخبار به حقی است برای غیر بر ضرر خود».

در امور کیفری نیز اقرار از مهمترین ادله اثبات دعوی است. اقرار در امور کیفری «اعلام واخبار متهم است به قبول قسمتی یا تمامی موضوع اتهام که علیه او اقامه شده است». (۳۴)

در حقوق قدیم، اقرار یکی از مهمترین ادله امور کیفری بوده است. در نظام تفتیشی، اقرار مهمترین دلیل بوده و ارزشی بیش از سایر ادله داشته است. (۳۵)

در حقوق جزای عرفی، اقرار به خودی خود دارای اعتبار و ارزش نیست، بلکه باید با سایرقراین و امارات و دلایل دیگر مقرون و همراه باشد. به عبارت دیگر در امور جزایی اقرار متهم‌به تنهایی کافی برای اثبات ارتکاب بزه نمی‌باشد. (۳۶)

در حقوق ایران، که منشأ فقهی دارد، درباره اینکه آیا اقرار موضوعیت دارد یا طریقیت، اختلاف است. بسیاری از حقوقدانان بر این باورند که اقرار طریقیت دارد. دیوان عالی کشوردر رأی شماره ۳۰۲۴۸۱/۷/۱۹ گفته است: «در امور جزایی اعتراف متهم طریقیت دارد و اگر دادگاه‌به ملاحظه قراین و امارات دیگر، اقرار متهم را از دلایل خارج نماید، موجب شکستن حکم‌نمی‌باشد».

در قوانین جزایی اسلام، اقرار یکی از ادله اثبات جرم، و بلکه مهمترین آن شمرده شده‌است. در قانون مجازات اسلامی نیز در جرایم گوناگون، اقرار دلیل اثباتی محسوب شده است: زنا (م.۱۶۸)، شرب خمر (م.۱۶۸)، محاربه (م.۱۸۹)، سرقت (م.۱۹۹)، قتل (م.۲۳۱) لواط (م.۱۱۴) و ...

در قوانین کیفری یهود، اقرار اعتبار و ارزش چندانی ندارد. برای تبیین مطلب، باید بین‌دادگاههای مدنی و جزایی تفکیک کرد.

.۱ اقرار در دعاوی مدنی: (۳۷) دادگاهها در دعاوی مدنی، اقرار مدعی علیه را می‌پذیرند و براساس آن حکم صادر می‌کنند، منتها صدور حکم بر اساس اقرار در امور مدنی به معنای‌اعتبار اقرار نیست، بلکه مبنای آن این اصل است که هر کس حق دارد دارایی خود را به‌عنوان هدیه به دیگری ببخشد. بنابراین، اگر مدعی علیه اتهامی را در این امور، صواب دانست‌و آن را قبول کرد، به دادگاه ارتباطی ندارد که درصدد کسب ادله بیشتری برآید. (۳۸)

به عبارت دیگر اعتبار اقرار در امور مدنی اصیل نیست، و کلا به عنوان دلیل ارزشی ندارد؛ مالك حق دارد هر گونه تصرفی در مال خود بکند و اقرار او در این مورد، دال بر محق بودن‌مدعی نیست، بلکه مبنای پذیرش اقرار او این است که مالك می‌تواند مال خود را به دیگران‌ببخشد، یعنی همان چیزی که در حقوق اسلامی از آن به نام «قاعده تسلیط» (۳۹) نام می‌بریم.

.۲ اقرار در دعاوی کیفری: در کتاب مقدس، گاهی مشاهده می‌کنیم که بر اساس اقرار، حکم به قتل کسی شده است. نمونه آن در مورد مردی است که نزد «داود» اعتراف به قتل «شاؤل پادشاه» کرد و داود وی را بر اساس این اقرار به قتل رساند:

داود او را گفت که خونت بر سر خودت باشد، زیرا دهانت بر تو شهادت داده‌گفت که من مسیح خداوند را کشتم (کتاب دوم

سموئیل، ۱: ۱۶).

بـا وجود این، دادگاههـای جنایی یهود، اقرار را به عنوان دلیل اثبات جرم نمی‌پذیرفتنـد.مبنای این مسأله، یک اصل اساسـی در حقوق جزای یهود است: «هیچ کس نمی‌تواند باشهادت خویش، خود را به ارتکاب جرمی متهم کند» (سنهدرین، ۹ ب). (۴۰) منشأ این اصل، که در امور کیفری شـخص نمی‌توانـد علیه خویش اقرار کنـد، این است که‌طبق مقررات شـریعت یهود: «انسان فقط به خود تعلق نـدارد و همان گونه که حق نـداردموجب آسـیب جسـمانی دیگران شود، همچنین حق نـدارد که گزنـدی به خویش وارد آورد». (۴۱)

از آنچه گـذشت، معلـوم می‌شـود که در دادگاههـای جنـایی یهود، اقرار متهم اعتبـار قـانونی‌نـداشت و به آن توجه نمی‌شـد. « Adin steinsaltz » می‌نویسد:

این قاعده در طول قرنها به عنوان سـلاحی قدرتمند در مقابل تلاشـهایی که برای‌اخذ اعتراف با زور یا تشویق و ترغیب صورت می‌گرفت، به دادگاهها خـدمت‌کرد. نه تنها هیـچ کس را نمی‌توان واداشت که خود را با شـهادت خویش مجرم‌قلمـداد کنـد، بلکه خود اتهامی (۴۲) هیچ ارزشی ندارد و در دادگاه به عنوان دلیل‌پذیرفته نمی‌شود. (۴۳)

۳) علم قاضی

در حقوق جزای اسـلامی، علم قاضـی یکی از ادله اثبات جرم است. قانونگـذار در قانون مجازات‌اسـلامی در جرایم گوناگون، مثل لواط (م.۱۲۰)، سرقت (م.۱۹۹)، قتل (م.۲۳۱) و ... علم‌قاضی را به عنوان دلیل اثبات جرم پذیرفته است. افزون بر این، ماده ۱۰۵ این قانون، قاعـده‌ای کلی برای علم قاضـی بیان کرده است: «حاکم شـرع می‌توانـد در حق‌الله و حق‌الناس به‌علم خود عمل کند ...».

در قوانین کیفری یهود، به ویژه در جرایم مسـتوجب اعدام، علم قاضـی به عنوان دلیل‌پذیرفته نشده است. در دادگاههای جنایی نه تنهـا قضات دادگاه نمی‌توانسـتند بر اساس علم‌خویش حکم صادر کننـد، بلکه حتی اگر وقوع جرم را با چشم خویش دیـده بودنـد، از رسیدگی‌به دعـوی منع می‌شدنـد. علت آن بـود که ممکن بود تنفر و خشم ایشـان مـانع از صـدور حکم‌منصـفانه و بی‌طرفانه گردد.

دسـتورالعملهای ثابتی خطاب به دادگاهها وجود داشت که حتی‌الامکان از صدور مجازات‌مرگ خودداری ورزند؛ بنابراین، هر کـه را از رعـایت رفتـار منصـفانه نسبت بـه متهم نـاتوان‌می‌یافتنـد، از هیـأت قضـات اخراج می‌کردنـد؛ مثلاـ مردان بی‌فرزنـد و سالخوردگان، صلاحیت‌خدمت در چنین دادگاهی را نداشتند، زیرا به گفته تلمود «آنها غم و غصه بارآوردن بچه‌ها رافراموش کرده‌انـد» و بنابراین، ممکن است بیشتر علاقمنـد به اعمال نص دقیق شـریعت باشـند، به جای آنکه انگیزه‌ها و عواطف متهم را مدنظر قرار دهند. (۴۴)

چنان که از مطالب فوق روشن شـد، در دعاوی جنایی اصل بر رأفت و گذشت بوده است.قضات سـعی می‌کرده‌اند که با توجه به انگیزه ارتکاب جرم و موقعیت مجرم، حتی‌الامکان وی‌را از اتهام تبرئه کنند و لازمه این مسأله وجود قضاتی است که بتوانند در برابر این اتهام، حـداکثر نرمش و رأفت را نشان دهند. قاضـی که وقوع جرم را با چشـمان خویش دیده است ووقوع این بزه سنگین وی را خشـمگین و از متهم متنفر نموده است، دیگر نمی‌تواند آن‌انصاف و مهربانی را که مدنظر شـریعت است، مبذول دارد و از این‌رو نمی‌تواند به چنین‌دعاوی‌ای رسیدگی کند.

۴) سوگند

الف) سوگند: حقوق کیفری یهود، همانند حقوق جزای اسلامی و بیشتر نظامهای حقوقی، قسم را در عداد ادله اثبات جرایم قرار نداده است. هیچ جرمی، و حتی دعاوی مدنی، با قسمقابل اثبات نیست. با این همه، گاهی کسی که متهم به ارتکاب جرمی است، می‌تواند خود رابا سوگند تبرئه نماید.

در تورات آمده است:

اگر کسی الاغی یا گاوی یا گوسفندی یا جانوری دیگر به همسایه خود امانت دهدو آن [حیوان] بمیرد یا پایش شکسته شود یا دزدیده شود و شاهدی نباشد، قسمخداوند در میان هر دو نهاده شود که دست خود را به مال همسایه خویش درازنکرده است، پس مالکش قبول کند و او عوض ندهد (سفر خروج، ۲۲: ۱۰ ۱۳).

در دعاوی جنایی، اگر شاهدی بر مسأله نباشد و یا شهادت گواهان پذیرفته نشود، متهم‌بی‌درنگ آزاد می‌شود و نیازی به ادای سوگند نیست. اصل برائت در دعاوی جنایی کاملارعایت می گردد. تنها در دعاوی مدنی (و جرایم مالی) است که گاه سوگند مصداق پیدامی کند.

ب) قسامه: قسامه در لغت به معنای «سوگندها» یا «سوگندخورندگان» است.

در کشورهای مغرب‌زمین، به ویژه از انقراض روم غربی در قرن پنجم میلادی، اصل برائت‌پذیرفته‌نبود و لذا متهمان‌بی‌گناهی‌خویش را با قسم یا قسامه‌ثابت می کردند. در این کشورها، برای اثبات بی گناهی، چه در قتل و صدمات جسمانی و چه در جرایم علیه اموال و عفت واخلاق خانوادگی، قسامه مرسوم بوده، اما هیچ‌گاه برای اثبات جرم به کار نمی‌رفته است. (۴۵)

فقه اسلامی، قسامه را در قتل و صدمات بدنی پذیرفته است؛ اما درباره اینکه آیا قسامه‌تنها برای اثبات بی گناهی و رفع اتهام از متهم است یا اینکه می‌توان با آن جرم را نیز ثابت‌کرد، بین فقهای اسلامی اختلاف نظر وجود دارد. بیشتر فقهای اسلام، ازجمله فقهای شیعه، بر این باورند که قسامه یکی از ادله اثبات قتل است و در صورتی که ظن (لوث) به ارتکاب‌عمل توسط متهم باشد، می‌توان با قسامه جرم وی را ثابت کرده، او را مجازات نمود.

قانون مجازات اسلامی در ماده **۲۳۱**، قسامه را در عداد ادله اثبات قتل شمرده است و درمواد **۲۳۹** تا **۲۵۶** مقررات آن را بیان داشته است.

برخلاف این نظر، برخی دیگر از فقهای اسلامی، از جمله ابوحنیفه، قسامه را دلیل‌اثبات‌کننده قتل نمی‌دانند، بلکه آن را تنها دلیلی بر اثبات بی گناهی متهم می‌دانند.ابوحنیفه می گوید:

قسامه دلیل اثبات‌کننده قتل نیست، بلکه دلیلی است که اهل محله‌ای که مقتول درآن یافت شده، آن را برای نفی اتهام از خود به کار می‌برند (و به این وسیله ثابت‌می کنند که ایشان وی را نکشته‌اند). در اینجا مدعیان قسم نمی‌خورند، بلکه اهل‌محله قسم می‌خورند که وی را نکشته‌اند و بدین گونه قصاص را از خود دفع‌می کنند. (۴۶)

آن گونه که از کتاب مقدس برمی‌آید، قسامه در کیش یهود پذیرفته شده است. تورات‌چنین می گوید:

اگر در زمینی که یهوه خدایت برای تصرفش به تو می‌دهد، مقتولی در صحراافتاده، پیدا شود و معلوم نباشد که قاتل او کیست، آن‌گاه مشایخ و داوران تو بیرون‌آمده، مسافت شهرهایی را که در اطراف مقتول است بپیمایند. و اما شهری که‌نزدیکتر به مقتول است، مشایخ آن شهر گوساله رمه را که با آن خیش نزده و یوغ‌به آن نبسته‌اند بگیرند [و آن را بکشند] ... و جمیع

مشایخ آن شهری که نزدیکتر به‌مقتول است، دستهای خود را بر گوساله که گردنش در وادی شکسته شده‌بشویند. و جواب داده بگویند دستهای ما این خون را نریخته و چشمان ما ندیده‌است. ای خداوند قوم خود اسرائیل را که فدیه داده‌ای، بیامرز و مگذار که خون‌بی‌گناه در میان قوم تو اسرائیل بماند. پس خون برای ایشان عفو خواهد شد (سفرتثنیه، ۲۱: ۱ ۸).

آن گونه که از آیات فوق برمی‌آید، قسامه در جایی کاربرد دارد که مقتولی یافت شود که‌قاتل آن معلوم نیست و لذا اهل شهری که به محل کشف جسد مقتول نزدیکتر است، سوگندمی‌خورند که‌وی را نکشته‌اند. پس‌قسامه برای‌اثبات بی‌گناهی و رفع اتهام پذیرفته شده است.

با مقایسه این بخش از تورات با آنچه از ابوحنیفه نقل شد، معلوم می‌شود که این دو نظردرباره قسامه، همانند هم است و طبق هر دو، قسامه دلیلی است که اهل محله‌ای که مقتول‌در آن یا نزدیک آن یافت شده، برای اثبات بی‌گناهی خود اقامه می‌کنند.

۵) اردالی

اردالی (۴۷) یا داوری ایزدی، دلیلی قضایی است که به ویژه در قرون وسطی متداول بوده است.در این آزمون، متهم را با شیوه‌هایی سخت مانند وادار کردن به رفتن در آتش یا انداختن دررودخانه‌و ... امتحان‌می‌کردند.اگر وی‌از این‌آزمونها نجات‌می‌یافت، به‌بی‌گناهی‌وی‌حکم می‌شد.

در قوانین شرق قدیم، مانند قانون آشور و قانون‌نامه حمورابی، اردالی یکی از روشهای‌رایج اثبات جرم بوده است. مطابق قانون‌نامه حمورابی:

اگر مردی به جادوگری، یا زنی به زنا متهم می‌شد، او را وامی‌داشتند. تا خود را به‌نهر فرات بیفکند ... اگر زن از غرق شدن نجات می‌یافت، دلیل آن بود که بی‌گناه‌است؛ اگر جادوگر غرق می‌شد، دارایی وی به کسی می‌رسید که او را متهم ساخته‌بود و در صورتی که نجات می‌یافت، تمام دارایی کسی که به وی تهمت زده بود به‌او تعلق می‌گرفت (۴۸) (مواد ۲ و ۱۳۲ قانون‌نامه حمورابی).

همچنین ماده ۱۷ قانون آشور، در موردی که مردی به همسر مرد دیگری اتهام وارد کندو شاهدی نباشد اردالی نهر جاری می‌گردد. (۴۹)

حقوق اسلام، اردالی را دلیل اثبات جرم نمی‌داند و در هیچ یک از جرایم و دعاوی کیفری‌آن را مثبت ندانسته است.

در شریعت یهود، مواردی را می‌توان یافت که داوری ایزدی در عداد ادله اثبات جرم‌شمرده شده است. ازجمله برای اثبات خیانت زن به شوهرش از چنین آزمونی استفاده‌می‌شود: به گفته تورات، اگر مردی نسبت به زنش بدگمان شود و گمان برد که او با مرددیگری همبستر شده، ولی شاهدی نداشته باشد، برای روشن شدن حقیقت، زن خود راپیش کاهن می‌برد. کاهن مقداری آب مقدس در کوزه می‌ریزد و مقداری از غبار کف عبادتگاه‌را با آن مخلوط می‌کند. آن‌گاه کاهن از زن می‌خواهد که قسم بخورد بی‌گناه است و به اومی‌گوید: اگر غیر از شوهرت مرد دیگری با تو همبستر شده، از اثرات آب تلخ لعنت مبراشوی. ولی اگر زنا کرده‌ای، خداوند گریبانگیرت شود و شکمت متورم شده، نازا شوی. زن بایدبگوید: آری چنین شود. بعد کاهن این لعنتها را در یک طومار بنویسد و آن را در آب تلخ‌بشوید، سپس آن آب تلخ را به زن بدهد تا بنوشد.

و چون آب را به او نوشانید اگر نجس شده و به شوهر خود خیانت ورزیده باشد، آن آب لعنت داخل او شده تلخ خواهد شد و شکم او متنفخ و ران او ساقطخواهد گردید و آن زن در میان قوم خود مورد لعنت خواهد بود. و اگر آن را زن‌نجس نشده،

طاهر باشد آن‌گاه مبرا شده اولاد خواهد زایید (سفر اعداد، ۵: ۲۸ ۲۷).

این آزمایش، قانون بدگمانی یا غیرت نامیده شده است. (۵۰)

افزون بر این، دعای سلیمان‌پادشاه در کنار معبد، شاهدی بر قبول داوری ایزدی در شریعت یهود است:

هر کس متهم به جرمی شده باشد و از او بخواهند کنار این قربانگاه سوگند یاد کند که‌بی‌گناه است، آن وقت از آسمان بشنو و داوری کن اگر به دروغ سوگند یاد نموده و مقصرباشد وی را به سزای عملش برسان. در غیر این صورت، بی‌گناهی او ثابت و اعلام کن (اول‌پادشاهان، ۸: ۳۲ ۳۱).

جمع‌بندی و خلاصه بحث

از مجموع آنچه گذشت، معلوم می‌شود که در حقوق کیفری یهود، تنها دلیل اثبات‌کننده‌جرایم مستوجب اعدام (۵۱) و نیز صدمات بدنی و جرایم جنسی، شهادت، آن هم با شرایط ومحدودیتهای بسیار و دقیق، است و این جرایم با هیچ دلیل دیگری قابل اثبات نیست.

اقرار تنها در دعاوی حقوقی و جرایم مربوط به اموال (مثل سرقت) پذیرفته می‌شود و دردعاوی کیفری متهم حق ندارد علیه خود اقرار کند و حتی اگر اقرار کند، به آن ترتیب اثر داده‌نمی‌شود.

علم قاضی حداقل در جرایم مستوجب اعدام ارزش اثباتی ندارد و حتی قاضی که شاهدوقوع جرم بوده، نباید جزو هیأت قضات (یعنی ۲۳ قاضی رسیدگی‌کننده) باشد.

قسم و قسامه به عنوان دلیل اثبات جرم پذیرفته نشده است.

اردالی، بر اساس تورات، تنها در نوعی از جرایم جنسی پذیرفته شده است. با این همه‌نمی‌توان آن را در عداد ادله شمرد و دادگاههای جنایی یهود بر اساس آن حکم نمی‌کردند؛ چرا که دلیل مورد قبول این دادگاهها منحصرا شهادتی محکم و متقن بود.

با این همه، از آنجا که سخت‌گیری در ادله، به عدم اثبات جرایم و درنتیجه بی‌پروایی‌مجرمان می‌انجامد، برای دادگاههای حکومتی، و نیز دادگاههای دینی هنگامی که به عنوان‌نهاد اجرای و برای حفظ نظم عمومی تشکیل می‌شدند محدودیت ادله کمتر بود و این‌دادگاهها می‌توانستند برای جلوگیری از هرج و مرج و حفظ نظم جامعه، ادله گوناگونی را مورداستناد قرار می‌دهند.

کتابنامه

الف) منابع فارسی و عربی

.۱ کتاب مقدس، انجمن پخش کتب مقدسه.

.۲ ترجمه تفسیری کتاب مقدس

.۳ آشوری، محمد: آیین دادرسی کیفری، ج۱، چاپ اول، انتشارات سمت، تهران: تابستان.۱۳۷۵

.۴ : عدالت کیفری از دیدگاه حمورابی، نشریه مؤسسه حقوق تطبیقی، شماره۷، تهران:.۱۳۵۹

.۱۵. کهن، راب: گنجینه‌ای از تلمود، ترجمه امیر فریدون گرگانی، چاپ زیبا، ۱۳۵۰.

۶. بی، ناس، جان: تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی‌اصغر حکمت، چاپ سوم، انتشارات علمی وفرهنگی، تهران:.۱۳۷۳

۷. خزانی، منوچهر: جزوه «آیین دادرسی کیفری» (۲)، دانشگاه شهید بهشتی.

۸. دورانت، ویل: تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام و دیگران، ج ۱، چاپ پنجم، انتشارات علمی وفرهنگی، تهران:.۱۳۷۶

۹. عوده، عبدالقادر: التشریع الجنائی الاسلامی مقارنا بالقانون الوضعی، ج ۲، دارالکتاب العربی، بیروت.

۱۰. گلدوزیان، ایرج: حقوق کیفری تطبیقی، ج ۱، چاپ اول، تهران، ماجد،.۱۳۷۴

۱۱. مجموعه من المؤلفین: شریعه حمورابی و اصل التشریع فی الشرق القدیم، ترجمه بالعربی‌اسامه سراس، دمشق، دار علاءالدین،.۱۹۹۲

۱۲. میک، تئوفیل: قانون‌نامه حمورابی، ترجمه کامیار عبدی، چاپ دوم، سازمان میراث‌فرهنگی، تهران:.۱۳۷۶

ب) منابع انگلیسی

the Encyclopedia of jewish Concepts، Hebrew publishing company، New York،۱۹۹۵: ۱۳..«
« Birnbaum، philip

from the Encyclopedia of Religion v.۶،Edited by mirceaEliade، Mac millan publishing ،.«
« company، New York، ۱۹۸۷ (Jewish law) HALAKHAH: ۱۴. Novak، David

The Essential talmud، translated from Hebrew to English by Chaya Galai، Basic.«
« Books، Inc.، publisher، New York، ۱۹۷۹: ۱۵. Steinsaltz، Adin

پی‌نوشتها

۱) قوانین ماهوی» بخشی از قوانین است که راجع به حقوق و تکالیف است. در مقابل آن، «قوانین شکلی» است که‌در خصوص روش عمل و آیین دادرسی است.

« The Essential talmud، p. ۱۶۴: ۲. steinsaltz، Adin ۱۶۵ «

۳) تاریخ جامع ادیان، ص.۵۵۹

۴) ماده

۵) گلدوزیان، ایرج: حقوق کیفری تطبیقی، ج ۱، ص.۹۸

۶) خزانی، منوچهر: جزوه «آیین دادرسی کیفری» (۲)، ص.۸۲

۷) ا، کهن، راب: گنجینه‌ای از تلمود، ص.۳۰۹

« The Essential talmud، p.۱۶۷ .۸ «

« Encyclopedia of Jewish concepts، p.۴۵۸ .۹ «

۱۰) گنجینه‌ای از تلمود، ص.۳۱۰

۱۱) همان جا.

۱۲) مطابق‌تورات محصول سبت زمین [سال هفتم شمیطا]، خوراک به جهت شما خواهد بود (لاویان، ۲۵: ۶)، یعنی‌برای خوراک و نه خرید و فروش (گنجینه‌ای از تلمود، ص۳۰۹).

۱۳. The Essential Talmud، p.۱۶۸ »
و نیز گنجینه‌ای از تلمود، ص.۳۱۱
۱۴. Hearsay evidence »
۱۵. written testimony »
۱۶. The Essential Talmud، p.۱۶۷ »
۱۷. The Essential Talmud، p.۱۶۷ »
۱۸) گنجینه‌ای از تلمود ص۳۱۳ و نیز ر. ک: « Encyclcopedia of jewish concepts، p.۱۴۲ »
۱۹) گنجینه‌ای از تلمود، ص.۳۱۵
۲۰) همان جا.
۲۱. Encyclopedia of jewish concepts، p.۴۵۸ »
۲۲. Ibid، p.۴۵۸ »
۲۳. The Essential Talmud، p.۱۷۴ »
۲۴) در فقه اسلامی و به تبع آن در قانون مجازات اسلامی، در یک مورد جهل به حکم رافع مسؤولیت دانسته شده است‌و آن در جرم زنـا است. مطابق ماده ۶۴ قـانون مجازات اسلامی: «زنا در صورتی موجب حد می‌شود که زانی یا زانیه‌بالغ و عاقل و مختار بوده و به حکم و موضوع آن نیز آگاه باشـد» و مطابق ماده ۶۶ «هرگاه مرد یا زنی که با هم جماع‌نموده‌اند، ادعای اشتباه و ناآگاهی کنـد، در صورتی که احتمال صـدق مـدعی داده شود، ادعای مـذکور بـدون شاهـد وسوگند پذیرفته می‌شود و حد ساقط می‌گردد».
۲۵) [هترآ] «. hatraah »
۲۶. The Essential Talmud، p.۱۶۸ ؛HALAKHA، The Encyclopedia of Religion، v.۶، p.۱۷۰ »
۲۷. HALAKHA، ... p.۱۷۰ »
۲۸) مقصود، شهادت دروغ در جرایم مستوجب اعدام، مثل قتل است.
۲۹) گنجینه‌ای از تلمود، ص.۳۱۱
۳۰) همان ص.۳۰۹
۳۱) همان، ص.۳۱۳
۳۲. The Essential Talmud، p.۱۷۳ »
۳۳. Ibid، p.۱۶۹ »
۳۴) جزوه «آیین دارسی کیفری» (۲)، ص.۹۴
۳۵) آشوری، محمد: آیین دادرسی کیفری، ج۱، ص.۲۹
۳۶) جزوه «آیین دادرسی کیفری» (۲)، ص.۹۵
۳۷) شایان ذکر است که وقتی سخن از دعاوی مدنی در یهودیت به میان می‌آید، جرایم در ارتباط با اموال، مانند سـرقت‌را نیز شامـل می‌شود. به علاوه دادگاههـای مـدنی به جرایم غیرمـالی که مجازاتشـان اعـدام نبود (مثل صـدمات بـدنی) نیزرسیدگی می‌کردند. در اینجا مراد ما از دعاوی مدنی، هم دعاوی حقوقی و هم دعاوی کیفری مالی است.

« The Essential Talmud، p.۱۶۷ .۳۸ »

۳۹) الناس مسلطون علی اموالهم.

« Encyclopedia of jewish consepts، p.۴۰۸ .۴۰ »

« The Essential talmud، p.۱۶۷ .۴۱ »

« incriminatian ۴۲. self »

« Ibid، p.۱۶۷ .۴۳ ۱۶۸ »

« Ibid، p.۱۶۵ .۴۴ »

۴۵) آشوری، محمد: آیین دادرسی کیفری، ج۱، ص.۲۶

۴۶) عوده، عبدالقادر: التشریع الجنائی الاسلامی مقارنا بالقانون الوضعی، ج۲، ص.۳۲۹

۴۷) در فرانسه: « ordalie). Ordeal »

۴۸) دورانت، ویل: تاریخ تمدن، ج۱، ص۲۷۳؛ آشوری، محمد: عدالت کیفری در قانون‌نامه حمورابی. ص۴۲ ۴۳؛ و نیزمیک، تئوفیل: قانون‌نامه حمورابی، ص ۳۶ و.۵۴

۴۹) مجموعهٔ من المؤلفین، شریعه حمورابی و اصل التشریع فی الشرق القدیم، ص.۳۵

۵۰) سفر اعداد، ۵: ۱۱.۳۱

« Capital offences .۵۱ »

منبع: مجله هفت آسمان شماره ۱

نویسنده: حسین سلیمانی

سیر تکون تلمود

سیر تکون تلمود

«اگر در میان تو امری که حکم به آن مشکل شود به ظهور آید ... آنگاه برخاسته به مکانی که خدایت یهوه برگزیند برو٭ و نزد لاویان کهنه و نزد داوری که در آن روزها باشد، رفته، مسئلت نما و ایشان تو را از فتوای قضا مخبر خواهند ساخت٭ و بر حسب فتوایی که ایشان از مکانی که خداوند برگزیند برای تو بیان می‌کنند، عمل نما و هوشیار باش تا موافق هر آن چه بر تو تعلیم دهند عمل نمایی٭ موافق مضمون شریعتی که به تو تعلیم دهند و مطابق حکمی که به تو گویند عمل نما و از فتوایی که برای تو بیان کنند، به طرف راست یا چپ تجاوز مکن٭». (۲۳۸)

دین و دین داری هیچ‌گاه از حیات مادی و معنوی انسان جدا نبوده است. دین به هر معنایی که تعریف شود و تدین به هر شکلی که ترسیم گردد، مقوله‌ای جدایی‌ناپذیر از فرآیند تکاملی انسان است. شناخت مصادیق مقوله دین مستلزم پژوهشی ژرف در هفت آسمان معنوی و برچیدن خوشه‌ای از این هستی روحانی است. در این راه باید از حصار تنگ تعصبات نابه‌جا که مانعی بزرگ بر سر راه دین پژوهی است، رهید و پای در عرصه‌ای نهاد که رنج تحقیق و تفحص آن را، سرانجامی شیرین و آکنده از رضایت و آرامش باشد.

نگاه ما در اینجا نگاهی پدیدار شناسانه است و از حق و باطل و یا صدق و کذب گزاره‌ها که وظیفه دین پژوهی ارزش داورانه

است، سخن نمی گوییم.

محور و موضوع اصلی این پژوهه، یکی از مؤلفه‌های اصلی شریعت یهود است: دینی که به نظر صاحب این قلم آموزه‌های مشترک آن با اسلام بیشتر از هر دین دیگری است. برخلاف مسیحیت، که مدعی است «یوغ شریعت» (۲۳۹) را از گردن پیروان مسیح برداشته است، یهودیت نه تنها از شریعت به یوغ تعبیر نمی‌کند، که آن را تنها راه نجاتی می‌شمارد که «تجاوز» از آن ممنوع است. (۲۴۰) تاکید یهودیت بر شریعت و پیروی از تعالیم و احکام کتاب و سنت، تداعی کننده تاکید اسلام بر کتاب و سنت نبوی (ص) و تعالیم ائمه اطهار (ع) است. با اندک مسامحه‌ای می‌توان کتاب و سنت اسلام را با «شریعت مکتوب» (۲۴۱) و «شریعت شفاهی» (۲۴۲) یهود مقایسه کرد، در عین حال که ممکن است تفاوتهایی نیز با هم داشته باشند.

قوم یهود که همواره مطابق شریعت موسوی زندگی می کرد، به «کتاب»، یعنی همان تورات یا به طور کلی‌تر «عهد عتیق» (۲۴۳) نگاهی ویژه داشت. آنان همه چیز خود را در تبعیت محض از فرامین و احکام آن می‌دانستند و از تورات به حیات و زندگی یهود تعبیر می‌کردند. از این رو یکی از دغدغه‌های فکری عالمان یهود، یافتن راه کارهای مناسب برای استفاده بهتر از این منبع وحیانی و منشا حیات معنوی قوم یهود بود. در میان فرقه‌های مختلف یهودیت که با گذشت زمان شکل گرفتند، تنها فرقه «صدوقیان» (۲۴۴) بر خلاف دیگر فرقه‌ها، به اینکه موسی علاوه بر شریعت مکتوب یک «سنت شفاهی» (۲۴۵) نیز به یادگار گذاشته، اعتقادی نداشتند. البته وقتی از سنت شفاهی یهود سخن می گوییم، چیزی فراتر از صرف سنت شفاهی موسوی منظور است. آنچه امروز از سنت یهودی مد نظر است، مجموعه‌ای از نظرات و فتاوای فقیهان و عالمان یهود نیز هست، و به نظر می‌رسد که افتراق میان سنت، در آموزه‌های اسلام با شریعت یا سنت شفاهی در یهودیت، اساسا در همین نکته باشد. در اینجا مجال آن نیست که از تفاوتهای مفهومی و مصداقی سنت در نگاه اسلام و یهودیت سخن بگوییم و آن را به فرصتی دیگر وا می‌نهیم.

کاربرد سنت شفاهی در یهودیت، بیشتر در تاویل و تفسیر نص و تجزیه و تحلیل واژگان، اصطلاحات و عبارات «کتاب» است. با گذشت زمان و دور شدن از عصر نزول، بسیاری از واژگان و اصطلاحات برای نسل‌های بعدی غریب، نامانوس و مشکل آفرین می‌شود. از این‌رو، همیشه تلاش شده است که معانی، شرح یا تفسیری را که مخاطبان اولیه متون مقدس گفته‌اند یا از طرف پیامبر یا اصحاب او نقل کرده‌اند، حفظ، ثبت و ضبط شود، تا در آینده به کار تفسیر و تاویل متون آید. در این راه، یهودیان که اتکایی بس عظیم به شریعت مکتوب داشته‌اند، همتی بلند نشان داده و تلاش بسیار کرده‌اند. شریعت موسوی مانند هر آیین دیگری به چارچوبهایی که با توسل به آنها بتوان مشکلات فهم متون را حل کرد، یا به تعبیر دیگر، به سنتی زنده و پویا که عالمان و خبرگان در هر دو شریعت شفاهی و مکتوب عهده دار انتقال آن به دیگران باشند، سخت نیازمند بود و این مهم مورد تاکید تورات نیز هست: «نزد لاویان کهنه و نزد داوری که در آن روزها باشد، رفته، مسئلت نما و ایشان تو را از فتوای قضا مخبر خواهند ساخت». (۲۴۶)

این ضرورت و این نوع تلقی از «شریعت» (۲۴۷) مبنای فکری و اعتقادی تدوین و تالیف مجموعه‌ای گردید به نام «تلمود» (۲۴۸) که گذشته از جایگاه رفیع آن نزد یهودیان، در حیات معنوی این قوم نیز نقش بنیادینی ایفا کرده و می کند. «کلمه تلمود به معنای «آموزش» از فعل ثلاثی عبری «لمد» یعنی «یاد داد» می‌آید و با واژه «تلمیذ» و مشتقات آن که در زبان عربی رباعی هستند ارتباط دارد». (۲۴۹) تلمود کتاب بسیار بزرگی است که احادیث و احکام یهود و فتاوای فقیهان این قوم را در بر دارد. تلمود نماد عقلانیت، تفکر، اجتهاد، فقه، کلام و در یک کلمه سمبل ادبیات دینی یهود است. سخن گفتن از تلمود، سخن گفتن از تاریخ اندیشه و فرآیند رو به رشد اجتهاد یهود است. تلمود اثری دیر پاست که ریشه در تاریخ و متن حوادث

واقعه در زنـدگی پرمشـقت یهودیان بویژه عالمان، فقیهان و حکیمان این قوم دارد. تلمود آمیزه‌ای است از زبان آرامی عبری و مجمـوعه‌ای است در دو عنوان جـداگانه، که خود، گواهی است بر آوارگی قوم یهود و حکـایتی است از عصـر «پراکنـدگی»، (۲۵۰) حاکمیت رومیان و ظلم لشکریان روم؛ «تلمود بابلی» (۲۵۱) و «تلمود فلسطینی» (۲۵۲) نشانه جدایی، دوری و آوارگی یهودیان در سـرزمین بابل و فلسـطین هستند. اما به تلمود از زاویه‌ای دیگر نیز نگریسته و در توصیف آن چنین گفته شده است: «برخی از بیانات تلمود با ارزش، بعضی نازیبا و برخی دیگر کفر می‌باشند. ولی در همان شکل به هم آمیخته‌اش تشکیل دهنده اثری است فوق العاده در مورد تلاش انسان، خرد انسان و حماقت انسان». (۲۵۳)

در این نوشـتار، مـا در پی‌معرفی اجمـالی این مجمـوعه عظیم و بـااهمیت کتـابی که از آن به «وطن منقـول و قابـل حمـل یهود» (۲۵۴) تعـبیر شـده اسـت هسـتیم. در ادامه، از سـیر تـاریخی گردآوری و تـدوین «میشـنا» (۲۵۵) و «تلمـود»، فعالیتهـای علمی و حوزوی در این مسیر، عالمان و فقیهانی که در تدوین تلمود نقش اصلی را ایفا کرده‌اند و نیز از مطالب دیگری مانند تفاوتهای تلمود بابلی و فلسطینی، طبقه بندی مطالب تلمود، زبان، تفسیرها و چاپ و نشر این کتاب سخن خواهیم گفت.

سیر تاریخی گردآوری و تدوین تلمود

الف) انهدام معبد و آوارگی یهود

اداره امور دینی و انجام مراسم عبادی مذهبی در «عصـر معبد» (۲۵۶) و تا قبل از انهدام آن توسط لشـکریان روم در سال ۶۹ یا ۷۰ م. در فلسـطین متمرکز بود و مسوولیت پاسـخ گویی به سؤالات شـرعی به عهـده شورای بزرگ عالمان یهود، «سـنهدرین» (۲۵۷) بود. شـرح و تفسـیر تورات توسـط این شورا صورت می‌گرفت و هم ایشـان بـا اجتهـاد، شـرح و تاویـل نص پاسـخگوی مسایل مسـتحدثه بودنـد. اما دیری نپایید که شـکوه و عظمت حاکمیت دینی و سیاسـی یهودیان بر سـرزمین فلسـطین، بار دیگر پس از حمله لشکریان «بختنصر» (۲۵۸) (۵۹۷ ق.م.) توسط سپاهیان روم درهم کوبیده شد و بساط سنهدرین برچیده گشت؛ و معبـد، ایـن کـانون اجتماعـات مـذهبی و عبـادی، منهـدم گردیـد. اکـثر یهودیـان از سـرزمین فلسـطین رانـده شدنـد و دوران «پراکنـدگی» فرا رسـید؛ دورانی بس سـرنوشت سـاز و در عین حـال پر از درد و رنـج، برای قـومی که طبـق تعـالیم دینی خود، اتکـایی بسـیار زیـاد بر معبـد، فقیهان دین و سـرزمین خود دارد. اینک جامعه یهودی با چالشـی بزرگ مواجه بود، چالشـی که آینـده حیات معنوی قوم را سـخت تهدیـد می‌کرد. حال قوم یهود با این پرسشـهای اساسـی روبه‌رو بود که: چگونه بایـد اعمال عبادی خود را که بسیاری از آنها بر معبد و سرزمین فلسطین متکی است، به‌جای آورد؟ در نبود سنهدرین، مسایل شرعی خود را چگونه و با مراجعه به چه کسانی حل و فصل نمایـد؟ و از همه مهم‌تر، تورات که منبع اصـلی حیات معنوی قوم یهود است و در نظر آنهـا، تمسـک به آن و عمـل به احکـامش به عنـوان تنهـا راه نجـات است در حصـار تنـگ کلمـات و عبـارات چگـونه می‌تواند پاسخگوی نیازمندیهای دنیوی و اخروی این قوم باشد؟

ب) آغاز فعالیت حوزه‌های علوم دینی یهود

بزرگان قوم یهود، بعد از انهدام معبد، برای دوران «پراکندگی» راه کارهایی را جستجو کردند. آنها تلاش کردند تا مشکلات

را حل کنند و پاسخهای مناسبی برای این سوالات اساسی بیابند. فقیهان یهود که به «ربی» یا «راو» (۲۵۹) شهرت داشته‌اند عهده‌دار این وظیفه خطیر شدند. جمعی از آنها پای در جای سنهدرین گذاشته و از آن پس شرح و تفسیر تورات را به عنوان یک تکلیف شرعی پذیرا شدند و بر مسند فتوا تکیه زدند. اینان در فلسطین و در جمع اندك یهودیان باقیمانده در آن دیار و در بابل تبعیدگاه یهودیان به تدریس، تفسیر و تاویل تورات یا شریعت مکتوب پرداختند. این دوره یعنی «اواسط قرن سوم میلادی، دقیقا زمانی است که ریاست عقلانی و معنوی قوم یهود به بابل رفته و در آنجا مستقر شده است» (۲۶۰) و یهودیان تبعیدی این سرزمین با بهره‌گیری از فضای باز و آزاد سرزمین «پارس» که آن زمان تحت حاکمیت ساسانیان زرتشتی مسلك بود، تلاش بسیار روا می‌داشتند و در عین غربت و دوری از وطن به روزگاری که این قوم «قدر ببیند و بر صدر نشیند» می‌اندیشیدند.

جان ناس واقعه را این چنین شرح می‌دهد:

«در سال ۶۹ [یا ۷۰] م. (۲۶۱) که لشکر روم اورشلیم را محاصره کرد، یکی از ربی‌ها به نام «یوحنان بن زکای» (۲۶۲) از آنجا فرار کرده به شهر ساحلی «یبنه» (۲۶۳) رفت و در آنجا یك نوع دارالتعلیم ایجاد کرد که آن را به زبان عبری «مدراش» (۲۶۴) گفته‌اند. وی در صدد برآمد که در آنجا حیات ادبی قوم خود را به وسیله تنظیم و تدوین شرایع و اصول آیین موسوی بقا و ثبات بخشد. از هر طرف، شاگردان مستعد و فضلای باذوق نزد او گرد آمدند و با جدی وافر و جهدی مستمر، به تفسیر کتب مقدس باستانی قوم و جمع‌آوری و تدوین اخبار و روایات اسراییلی مشغول گشتند. در آن هنگام که شورای سنهدرین از میان رفته بود. وی شورایی دیگر از علما تشکیل داد و به ضبط و ثبت تواریخ ایام و تقویم سالیانه یهود پرداخت و سپس به تالیف و نگارش نظامات و قواعد ملت یهود شروع کرد». (۲۶۵)

و این آغاز راهی بس طولانی به درازای چند قرن بود که لحظه لحظه آن پر از حوادث خوش و ناخوش است. اگر چه ریاست شورایی که «زکای» تاسیس کرده بود، از سوی رومیان به رسمیت شناخته شد و رئیس آن لقب «بطرك» (پاتریارك) (۲۶۶) گرفت، اما این حوزه «شصت سال» (۲۶۷) بیشتر دوام نیاورد و کارهای بزرگ و ناتمام او بر دوش آن دسته از «بازماندگان قلیلی افتاد که با طومارهای اوراق و مکتوبات خود، به شهر جلیل کوچ کردند». (۲۶۸)

ج) گردآوری میشنا

با گسترش فعالیت علمی حوزه‌های یهود در جلیل و ظهور عالمان بزرگ و برجسته‌ای نظیر «ربی مایر» (۲۶۹) و «ربی یهودا هناسی» (۲۷۰)، مدارس علمیه یهودی رونق یافت و در طی چند قرن، شش نسل از ربی‌ها در همین حوزه‌ها و مدارس علوم دینی، به شرح، تفسیر و تاویل تورات پرداختند. اینان که در زبان عبری به تناییم (۲۷۱) (آموزگاران شریعت) شهرت داشتند، حجم وسیعی از شرح و تفسیرهای گوناگون که هنوز به‌صورت شفاهی بود، فراهم آوردند. بعدها با تلاش «یهودا هناسی» حاصل تلاش این عالمان در مجموعه‌ای شامل تمامی شریعت شفاهی و بعضی از نظرات شخصی خود او، با نام «میشنا» (۲۷۲) یا «میشنای کبیر یهودا هناسی» ظهور کرد.

میشنا از ریشه عبری «شانو» (۲۷۳) به معنای «تکرار کردن» است و به تعلیمات شفاهی یعنی آنچه به وسیله تکرار کردن می‌توان فرا گرفت، اشاره می‌کند. این اسم در مقابل «میقرا» (۲۷۴) که به معنای قرائت متن کتاب مقدس (شریعت مکتوب) است، آورده می‌شود و از این‌رو، میشنا بر تمامی احکام شرعی «تورات منقول یا شفاهی» (۲۷۵) که توسط فقیهان یهود طی قرنها از

«اسفار خمسه» (۲۷۶) یا «تورات مکتوب» (۲۷۷) استخراج شده‌اند، اطلاق می‌شود. (۲۷۸) زبانی که میشنا به آن زبان نوشته شده است «شکلی از زبان عبری بومی است که با زبان عبری کتاب مقدس [عهد عتیق] فرق دارد. صفت مشخص میشنا موجز بودن جملات و فقدان پیرایه‌های ادبی در آن است». (۲۷۹)

فهرست مطالب میشنا

میشنا در شش بخش، یا به زبان عبری شش «سدر» (۲۸۰) و به ترتیب ذیل تدوین شده است:

.۱ زراعیم (۲۸۱) (بذرها) در یازده رساله: در این بخش، از مسایل مربوط به کشاورزی، غذاها، سرزمین فلسطین و مسایل متفرقه دیگر سخن به میان آمده است.

.۲ موعد (۲۸۲) (عیدها) در دوازده رساله: درباره روز سبت (۲۸۳) (شنبه) و مناسبتها و اعیاد سال.

.۳ ناشیم (۲۸۴) (زنان) در هفت رساله: درباره مسایل و احکام مربوط به ازدواج، طلاق، نذر و قسم.

.۴ نزاقین (۲۸۵) (خسارتها) در ده رساله: درباره حقوق مدنی و کیفری، ساختار قضایی و دادگاههای حقوقی و کیفری و آیین دادرسی.

.۵ قداشیم (۲۸۶) (مقدسات) در یازده رساله: درباره معبد و مراسم عبادی تقدیم قربانی.

.۶ طهاروث (۲۸۷) (طهارت) در دوازده رساله: درباره احکام طهارت و نجاست شرعی.

«گمارا» (۲۸۸) یا تفسیر میشنا

فقیهان یهود با تلاش و جهد وافر خود، اجازه ندادند تورات در حصار تنگ کلمات باقی بماند. آنان با شرح و تفسیر، و با اجتهاد خویش نص تورات را پویا ساخته و آن را برای مسایل و نیازهای روز جامعه یهود پاسخگو و انعطاف‌پذیر نمودند. از این همه تلاش که در راه تفسیر تورات برداشته شد، مجموعه‌ای عظیم به نام «میشنا» برای نسلهای بعدی و تا به امروز باقی مانده است.

اما میشنا بسیار گسترده و در عین حال از ایجاز و اختصاری شدید در عبارات و جملات برخوردار بود؛ این ایجاز و اختصار مفرط و بیش از اندازه بدان خاطر بود که از برکردن آن برای حافظان آسان‌تر شود. از این‌رو، میشنا «برای کسی که به تاریخ و سوابق زندگی یهود معرفتی نداشته باشد، به نحو عاجزکننده‌ای مختصر و مبهم است». (۲۸۹) این ایجاز و ابهام، عده‌ایی از فقیهان را بر آن داشت که به شرح و تفسیر آن روی آورند. اینان که به امورائیم (۲۹۰) (شارحان) ملقب بودند، همانند شش نسل پدید آورندگان میشنا یعنی تنائیم، طی شش نسل تلاش فکری و فقهی خود، دو اثر گرانبها را به جامعه یهود تقدیم داشتند.

امورائیم بابل و فلسطین، همان کاری را که تنائیم آن دو دیار در قبال تورات انجام داده بودند، درباره میشنا کرده‌اند؛ یعنی اگر تنائیم به شرح و تفسیر و روزآمد کردن تورات پرداختند و در نتیجه «میشنا» را به جامعه عرضه داشتند، اینان به توضیح و تبیین میشنا و اجتهاد در تعالیم آن همت گماردند، که ثمره تلاش آنها دو تفسیر یا دو «گمارا» تحت عناوین «گمارای اورشلیم» (۲۹۱) از امورائیم فلسطین و «گمارای بابلی» (۲۹۲) از امورائیم بابل بود.

این دو تفسیر، صرف‌نظر از تفاوتی که از نظر مکان کتابت و هویت تدوین کنندگان دارند، از لحاظ کمی و کیفی نیز با هم تفاوتهایی دارند، که از افتراق کمی آن دو می‌توان به اختلاف در حجم مطالب هر یک اشاره کرد؛ گمارای اورشلیم در

مقایسه با گمارای بابلی از حجم مطالب کمتری برخوردار است و این تفاوت به حدی است که حتی نقل شده است که «تفسیر بابلی یازده برابر خود میشناست». (۲۹۳)

با گذشت زمان، طی حدود ۱۵۰ سال، با کار جدی و جرح و تعدیل‌های سابوراییم (۲۹۴) (استدلالیان) تفسیر بابلی متحول گشت و در قرن پنجم میلادی به شکل مجموعه‌ای به نام «تلمود بابلی» مرکب از میشنا و گمارای بابل، در آمد. در مقابل، با ادغام گمارای اورشلیم و میشنا «تلمود اورشلیمی یا فلسطینی» شکل گرفت. وجه مشترک هر دو تلمود، میشنا، و نقطه افتراق آنها گماراست. در اینجا پیش از پرداختن به معرفی اجمالی سرشناس‌ترین اموراییم این شش نسل، که در تدوین تلمود نقش اساسی را ایفا کرده‌اند، تفاوتهای تلمود بابلی و اورشلیم را مرور می‌کنیم.

تفاوتهای تلمود بابلی و تلمود فلسطینی

علاوه بر تفاوتهایی که ذکر شد، می‌توان به موارد زیر نیز اشاره کرد:

.۱ تلمود اورشلیمی یا فلسطینی، از مباحثی نظیر مسایل مربوط به سرزمین فلسطین، و وضعیت کشاورزی در آن مرز و بوم، به اطناب سخن می‌گوید، در حالی که در تلمود بابلی از این گونه مباحث سخنی به میان نیامده است.

.۲ بر خلاف تلمود بابلی که پر از حکایات، داستان و افسانه است، در تلمود اورشلیم از این قبیل موارد کمتر می‌توان سراغ گرفت.

.۳ گذشته از ناهمگونی در سازمان دهی موضوعات و روشهای فکری و تحقیقی، هر دو تلمود، از نظر کیفیت تدوین نیز متفاوت‌اند؛ انشای تلمود بابلی با احتیاط زیاد و صرف وقت صورت پذیرفته است؛ در حالی که شتاب در ویرایش و عدم دقت و صرف وقت لازم و کافی از مشخصات بارز تلمود فلسطینی است.

.۴ از لحاظ تاریخی نیز تلمود بابلی و اورشلیمی با هم تفاوت دارند؛ تلمود بابلی بعد از تلمود اورشلیم تدوین شد و از این‌رو، در مقایسه با آن از اعتبار بیشتری برخوردار است.

.۵ روشهای تحقیقی و تعلیمی تلمود بابلی با توجه به قلمرو وسیع و تحلیل عقلانی دقیق آن، نسبت به تلمود فلسطینی، فضای بازتری برای بسط و توسعه مباحث فکری و عقلی فراهم آورده است.

.۶ و آخرین نکته این که: تا قرنها توجه جهانیان به تلمود بابلی معطوف بود و تنها در این صد ساله اخیر، علایق نهفته نسبت به تلمود فلسطینی بیدار گشته است؛ اما با این همه، هنوز از تلمود فلسطینی به عنوان یک منبع درجه دوم بعد از تلمود بابلی یاد می‌کنند.

چهره‌های برجسته شش نسل از اموراییم

.۱ نسل اول

«راو» (نام اصلی: ابا اریخا) (۲۹۵) متوفای ۲۴۷ م. او پایه‌گذار حوزه علمیه شهر «سورا» (۲۹۶) بود. «سموئیل» (۲۹۷) متوفای ۲۵۴ م. او مدرسه علمیه نحاردیه (۲۹۸) (یا نهر دعا) را پایه گذاری کرد. این مدرسه بعدها به «پامبدیتا» (۲۹۹) نقل مکان کرد.

.۲ نسل دوم

«راوجودا» (۳۰۰) متوفای ۲۹۷ م. وی بعد از «راو»، ریاست مدرسه علمیه سورا را به عهده گرفت. «راو یهودا» (ابن حزقیال) (۳۰۱) متوفای ۲۹۹ م. او رئیس حوزه علمیه پامبدیتا بود.

.۳ نسل سوم

«راوحیسدا» (۳۰۲) متوفای ۳۰۹ م. رئیس حوزه علمیه سورا.

«راو نحمان» (ابن یعقوب) (۳۰۳) متوفای ۳۲۰ م. قلمرو فعالیت او نحاردیه (نهر دعا) بود. او از عنوان «قاضـی» که ظاهرا عنوانی است برای رهبری غیر دینی یهودیان بابل یعنی راس‌الجالوت برخوردار بود. (۳۰۴)

«ربا (ابن نحمانی) (۳۰۵) متوفای ۳۳۰ م. او مشـهورترین استاد این نسل است که ریاست مدرسه علمیه پامبدیتا را بعهده داشت. او را به‌خاطر تواناییهای بسیار بالایش در مناظرات و احتجاجها، «ریشه کن کننده کوهها» (۳۰۶) لقب دادند.

۴. نسل چهارم

«ابای» (۳۰۷) متوفای ۳۳۹ م. او رئیس حوزه علمیه پامبدیتا بود.

«راوا» (۳۰۸) (ابن یوسف بن هاما) متوفای ۳۵۲ م. او پایه‌گذار حوزه علمیه «ماهوزا» (۳۰۹) بود.

۵. نسل پنجم

«راو پاپا» (۳۱۰) متوفای ۳۵۷ م. شاگرد ابای «وراوا» که رهبری حوزه علمیه «نارش» (۳۱۱) را به عهده داشت.

۶. نسل ششم

«راو آشی» (۳۱۲) متوفای ۴۲۷ م. رئیس سرشناس و برجسته حوزه علمیه سورا، که نامش در تاریخ تنظیم و سامان دهی تلمود، می‌درخشد.

طبقه‌بندی مطالب تلمود

از ویژگیهـای بـارز و برجسـته تلمود، احتجاجها، اسـتدلالها و مباحثات غامض، پیچیـده و سـرشار از تعقیـد آن است. بعضـی از مباحثـات تلمود، همـان مبـاحثی هسـتند که اموراییم طرح کرده‌انـد، اگر چه احتمالاـ به هنگـام تنظیم و سامـان دهی بـاز سازی شده‌اند. تلمود، بر خلاف میشنا، خود را به بیان خلاصه‌ای از دیدگاههای متناقض و گوناگون، محدود نساخته و در پی شرح و بسط دیدگاههای اساسی و کلان و در بعضی مواقع نظریه‌های خرد و جزئی تناییم و امورایيم، بر آمده است.

با این همه، تلمود اثری متجانس و یکـدست که حاصل کار یک نویسـنده باشـد، نیست. تلمود حاصل و ثمره تقریر اندیشه‌ها و گفتار فقیهان زیادی است که در یک دوره نسـبتا طولانی می‌زیسـته‌انـد و هـدف هیـچ کـدام از آنها خلق یک اثر مـدون نبوده است. به همین دلیل، ما در تلمود با مباحث و موضوعات پراکنده و غیر مرتبطی مواجه می‌شویم که در بر گیرنده طیف وسـیعی از دیدگاهها و علایق تلمودیان است. در تلمود نمی‌توان از گرایش روشن یا هدف خاصی سراغ گرفت. به‌طور کلی، هر بحث تلمود، نسبت به دیگر مباحث، در عین حال که دارای نوعی علقه و ارتباط هست، اما بیگانه و مستقل می‌نماید.

از سـوی دیگر، از نحوه و روش بیـان مطلب که در تلمـود به اسـتخدام گرفته شـده، یعنی شـکل نقـل قـول مسـتقیم نظیر «ابـای می‌گویـد ...» یـا «ربـا بیـان می‌دارد ...» برمی‌آیـد کـه اثر مزبـور تـاریخچه نظرات فقیهـان اعصـار گذشـته یهـود نیز هسـت. از ویژگیهای دیگر تلمود می‌توان به فضای آزاد حاکم بر مباحث تلمود نیز اشاره کرد؛ طرح ابهام و ایراد شبهه نه تنها مجاز که از نظر تلمود مطالعه و تحقیق پیرامون مسایل مختلف و طرح ایراد و اشـکال یک ضـرورت پژوهشـی و لازمه علم آموزی است. از نظر تلمود، هیـچ پرس و جویی نـاصواب نیست و از طلبه انتظـار می‌رود حتی در خود تلمود تامل کرده، آن را زیر سوال برده و به نقد بکشد.

هلاخا و آگادا

از مباحث مربوط به تقسیم بندی مطالب تلمود، باید به دسته‌بندی مطالب به «هلاخا» (۳۱۳) و «آگادا» (۳۱۴) نیز اشاره کرد. «هلاخا» به آن دسته از مطالب تلمود که درباره شریعت و احکام شرعی است، اطلاق می‌شود. می‌توان گفت که هلاخا در واقع همان فتاوا و نظرات فقهی عالمان یهود است که با استناد به نص تورات و بر اساس اجتهاد و استنباط شخصی بیان شده‌اند. به تعبیر دیگر، هلاخا واژه‌ای عبری به معنای «قوانین غیر مکتوب» (۳۱۵) است که در اصطلاح به آن «تفسیر شریعت» نیز می گویند.

در تعریفی دیگر از هلاخا، آن را «عبارت از شرحها و تفسیرهای منطقی گروهی از عالمان یهودی درباره احکام تورات و نظریاتی که «عزرا» برای نجات ملت یهود اظهار کرده بود [دانسته‌اند] که هدف آن زنده نگهداشتن وجدان و هوشیاری یهود است. «هلاخا» اصول زندگی فرد یهودی را در قالب ریخته و نیز قدمهای او را استوار و هدایت می کند». (۳۱۶) هلاخا همان «فتوا» یی (۳۱۷) است که تورات از آن سخن گفته و «تجاوز به چپ یا راست» (۳۱۸) از آن را گناه دانسته است.

«آگادا» نیز در لغت به معنای داستان و حکایت است و در اصطلاح تلمودی، به «هر چیزی در تلمود اطلاق کرده‌اند که هلاخا نباشد. به‌طور کلی آگادا مشتمل است بر امثله یا داستانهایی که برای رفع ابهام می‌آید، تکه‌هایی از زندگی‌نامه، تاریخ، پزشکی، سحر، تشویق افراد به پاکدامنی و پیروی از شریعت. اغلب اوقات بعد از بحث درباره موضوع بغرنج و ملالت‌آور، برای انبساط خاطر طلاب علوم، داستانی از آگادا [به تعبیر درست‌تر، داستانی آگادایی] نقل می‌شد». (۳۱۹) آگادا در میان مجموعه مطالب تلمود «معرف بخشی از ادبیات علمای یهود است که از بخش قوانین مجزاست ... درست همان طور که علمای یهود می کوشیدند برای تصمیمات و فتواهای خود، از متن تورات دلایلی به دست آورند، همان گونه سعی می کردند درسهای اخلاقی و روحانی خود را با ذکر شواهدی از همان منبع تایید و تقویت نمایند». (۳۲۰) اگر هلاخا را «شریعت مجسم» (۳۲۱) خوانده‌اند، آگادا را نیز باید «روایاتی آزاد [دانست] که قانونی که اثر اخلاقی برخود دارد، آن را تنظیم می کند». (۳۲۲) البته باید توجه داشت که اعتبار و ارزش هلاخا و آگادا متفاوت است. «هلاخا یک حکم دینی محسوب می‌شود و تا روزی که به وسیله یک مرجع تقلید صلاحیت‌دار نسخ نشده، عمل به آن واجب است [اما] آگادا ... به عنوان نظر شخصی دانشمندان به شمار آمده و برای جامعه به صورت کلی یا فردی دارای نیرویی الزام آور نبوده است». (۳۲۳)

منابع تلمود

علاوه بر میشنا و تعالیم امورائیم بابل یا فلسطین، از منابع دیگری نیز در تهیه و تدوین تلمود استفاده شده است. از آن جمله می‌توان از موارد ذیل نام برد:

الف) آن دسته از تعالیم ربی‌های میشنا (تنائیم)، که در خود میشنا نیامده است

به این منابع اصطلاحا «میشنای خارجی» (۳۲۴) یا به زبان آرامی «برایتا» (۳۲۵) می‌گویند. برایتا انواع و اقسامی دارد که از باب نمونه می‌توان به این موارد اشاره کرد:

.۱ میدراش تناییمی (۳۲۶) (یا هلاخایی): در هر جای تلمود که متن اصلی تورات آمده باشد، به ویژه آنجایی که بحث مسایل قانونی و شرعی مطرح است، «اغلب با نقل یک «برایتا» که به ظاهر، نظر دیگری درباره حکم مورد بحث دارد، آغاز می‌شود». (۳۲۷) بسیاری از این میدراش‌های تناییمی که در تلمود آمده‌اند، شبیه دیگر آثار میدراشی نظیر «مخیلتا» (۳۲۸) در شرح سفر خروج، «سیفرا» (۳۲۹) در تفسیر سفر لاویان، یا «سیفره» (۳۳۰) در سفر اعداد و تثنیه، هستند. اینها همه کارهایی هستند که از

مکتب علمی «عقیوا بن یوسف» (۳۳۱) و «یشماعیل» (۳۳۲) ناشی شده‌اند.

.۲ برایتاهای ضمیمه شده به میشنا: این منابع شباهت زیادی به «توسیفتا» (۳۳۳) دارند؛ توسیفتا به معنای ضمیمه یا متمم، اثری تناییمی است که مطابق فهرست و چینش مطالب میشنا تنظیم شده است و توضیحاتی درباره موضوعات علمی و «مطالب اثباتیه‌ای است که معمولا از «میشنا» حذف شده است». (۳۳۴) رابطه دقیق این اثر با مجموعه رسمی احکام یهود همچنان در حاله‌ای از ابهام است.

.۳ چندین منبع دیگر تناییمی که فقط در تلمود بابلی از آنها استفاده شده است.

ب) تعالیم امورائیم فلسطینی

علی رغم همه تبعیدها و سخت‌گیری‌ها، سرزمین فلسطین همچنان به مطالعه و تحقیق در تورات ادامه می‌داد و مرکزی برای تعلیم تورات محسوب می‌شد. در آنجا نیز با همان شیوه و روش رایج حوزه‌های علمیه بابل، باب اجتهاد و استنباط باز و مجالس درس و بحث برپا بود. فعالیتهای علمی و تحقیقی آنها را می‌توان در پیکره تلمود فلسطینی یافت. در تلمود فلسطینی، از این منابع بسیار استفاده شده است.

ج) آگادا

چنان که در مبحث مربوط به آگادا شرح دادیم، آگادا آن دسته از تعالیم ربانی است که به مسایل شرعی مربوط نیست. آگادا از منابع تلمودی محسوب می‌شود و می‌توان آن را در طبقات ذیل دسته بندی کرد:

.۱ تفسیرهای کتاب مقدس که اغلب از مواعظ کنیسه‌ها اخذ شده‌اند؛

.۲ تعالیم، معیارها و نکات اخلاقی؛

.۳ حکایات و داستانهایی که درباره ربی‌های یهود نقل شده‌اند؛

.۴ عقاید و آداب و رسوم عامه مردم و جزئیاتی از فرهنگ عمومی جامعه [فولکدر] به ویژه مسایلی نظیر اعتقاد به نیروهای جادویی و برخی دستورالعملهای طبی عامیانه.

د) فتواهای شرعی ربی‌ها

باید تاکید کنیم که کتابت «سنت شفاهی» در طی دوره شکل‌گیری تلمود، مجاز نبود. لذا فتواهای شرعی فقیهان و دیگر منابعی که مورد استناد تلمود هستند، به نقل از حافظان شریعت شفاهی است، که سینه به سینه نقل شده و به نسلهای بعدی تدوین کنندگان نهایی تلمود رسیده است. لذا استفاده از آرا و نظرات فقهی عالمان دین و وارد کردن آن در متن تفسیرها شیوه‌ای رایج بود.

فهرست مطالب تلمود

از آنجا که میشنا محور اصلی مباحث تلمود است، چنانچه با نظری به صفحات تلمود اصلی که متن میشنا در وسط و گماراها در حواشی آن نوشته شده است، این امر کاملا روشن است، لذا چینش و فهرست مطالب آن درست به همان ترتیبی است که در میشنا آمده است؛ یعنی همان‌طور که آغازین بخش میشنا، «سدر زراعیم» و بخش پایانی آن «طهاروث» است، تلمود نیز همین گونه است.

اما با این حال، تلمود، به‌ویژه تلمود بابلی که در واقع امروزه هرگاه از تلمود سخنی به اطلاق گفته می‌شود، به نحو غالب،

تلمود بابلی مراد است از بعضـی جهات تفاوتهایی با میشـنا دارد: از مجموع ۶۰ رساله میشـنا که در ۶ بخش آمده است، حدود ۳۷ رساله در تلمود بابلی آمده است. البته ناگفته نماند که تلمود، تقسـیم بندی دیگری از بخشـها ارائه کرده است که طبق آن، تعداد رساله‌ها به ۶۳ عنوان رسیده است.

در اینجا به موارد اختلاف فهرست مطالب تلمود به ویژه تلمود بابلی با میشنا می‌پردازیم:

الف) تقریبـا تمـامی رسـاله‌هـای بخش موعـد (دربـاره روز شـنبه و دیگر اعیاد و مناسـبتهای سال)، بخش ناشـیم (درباره حقوق خانواده) و بخش قداشیم (درباره معبد و عبادت قربانی) در تلمود آمده است.

ب) از بخش زراعیم میشـنا (که درباره مقررات کشاورزی است) تنها رساله «براخوت» (۳۳۵) که حاوی ادعیه و نمازهای یومیه است، در تلمود بابلی آمده است. علت حذف بقیه رساله‌ها را معمول نبودن مطالب آنها در بابل ذکر کرده‌اند.

ج) از بخش طهاروث (درباره احکام طهارت) به استثنای رساله «نیداه» (۳۳۶) که درباره دماء ثلاثه، مسایل شرعی خاص زنان، از جمله احکام حیض و نفاس بحث می‌کند که همچنان جنبه عملی دارد، بقیه رساله‌ها در تلمود بابلی مطرح نشده‌اند.

زبان تلمود

زبـان هر دو تلمود بـا هم فرق دارد؛ هر کـدام دارای گویش خاصـی از زبان آرامی هسـتند؛ «گمارای فلسـطینی به لهجه آرامی غربی نوشـته شده و بسیار شبیه به زبان آرامی کتابهای «عزرا و دانیال» است. اما گمارای بابل با لهجه آرامی شرقی کتابت شده است». از سوی دیگر، با زبان عهد عتیق و میشـنا، که عبری است، نیز تفاوت دارد؛ اگر چه زبان عبری میشـنا، عبری بومی است و با عبری عهد عتیق اندکی متفاوت است.

تفسیر تلمود

از همان ابتدا، فهم تلمود حتی برای با اسـتعدادترین عالمان یهود مشکل می‌نمود. ویرایش غیر روشمند و نامنظم تلمود، موجب شـده بـود کـه درک هر بخش از آن بـدون شـناخت و معرفـتی پیشـین از زمینـه‌هـا و مبـانی مفـاهیم و اصـطلاحات یـا به تعـبیر مسـامحه‌آمیز، شـان نزول مطـالب نـاممکن شود. زبـان نامـانوس آرامی تلمود نیز مشـکلی مضـاعف بود. در این میان، یهودیان خارج از سـرزمین بابل یا فلسـطین، به‌خاطر عـدم دسترسـی به فقیهان، مشـکلات بیشتری را متحمل می‌شدند. در ابتدا، با ارسال پیـک و طرح پرسـش و اسـتفتا از فقیهـان و حکیمـان تلمودی، حـل مشـکلات و ابهامـات خود را جسـت‌وجو می‌کردنـد. همین نامه‌ها که از سوی یهودیان خارج از سـرزمین بابل یا حتی از طرف شاگردان آنها که در بابل ساکن بودنـد، ارسال شـده بود و در آنها از معانی واژه، اصـطلاح یا شـرح و تفسـیر عبارتی از تلمود پرسـش شده بود و مجموعه پاسـخها و فتاوی فقیهان، اولین تفسیرهای تلمود را رقم زدند. البته در این زمان که رویکردی به تفسیر تلمود ظهور کرده بود، دیگر نه از تناییم خبری بود و نه از امورائیم؛ حـال می‌بـایست از «گائون‌ها» (۳۳۷) سـخن گفت؛ اینان کسانی بودنـد که گامهای اولیه را در مسـیر تفسـیر تلمود برداشـتند. گـائون در ابتـدا به معنای رئیس دار العلم یا حوزه علمیه به‌کار می‌رفت. اینان وارثان امورائیم و مراجع اصـلی و اولیه شرح و تفسیر تلمود بودند. گائون‌ها در تدریس و تفسیر تلمود، از همان سنت و سبک امورائیم پیروی می‌کردند.

با گذشت زمان و در ادامه تلاش گائون‌ها، عالمان و دانشـمندان یهود، شرح و تفسیرهای متعددی بر تلمود نوشتند که پرداختن به همه آنهـا از حوصـله این تحقیق خارج است و تنها به بعضـی از معروفترین آنها اشاره‌ای اجمالی می‌کنیم. اما قبل از آن باید

تاکید کنیم که مطالعه تلمود و تحقیق و تفحص در آن بدون در نظر گرفتن این تفسیرها، اگر نگوییم ناممکن است، باید بگوییم که ناقص و عقیم خواهد بود. در اینجا تعدادی از تفسیرها را معرفی می‌نماییم:

.۱ تفسیر ربی حنانل بن حوشئیل: (۳۳۸) این تفسیر، اولین تفسیر مهمی است که بر اساس مکتب فکری یهودیان اسپانیا و شمال افریقا، سفاردی، (۳۳۹) درباره تلمود نوشته شد. از خصوصیات این تفسیر می‌توان به ایجاز فوق العاده و دوری جستن از طرح مسایل جزئی اشاره کرد. نویسنده گاهی با ذکر عبارت «و این ساده است»، از تفسیر بخش معینی از تلمود چشم می‌پوشد.

.۲ تفسیر «کلید قفلهای تلمود» (۳۴۰) اثر ربی نیسیم گائون: (۳۴۱) او در تدوین و نگارش این اثر، که در مقایسه با تفسیر ربی حنانل منسجم‌تر است، همان شیوه ایجاز گویی و پرهیز از طرح مباحث جزئی را پیشه خود می‌سازد.

این دو تفسیر گنجینه تعالیم و تفسیرهای گائونی است.

.۳ تفسیر ربنو گرشوم: (۳۴۲) او تفسیری مختصر در شرح بخشهایی از تلمود نوشته است. او را به خاطر فتواهای مهمی که در دوران «پراکندگی» صادر کرد، «چراغ روشنایی عصر پراکندگی» (۳۴۳) لقب دادند.

.۴ تفسیر راشی: او که نام اصلی‌اش ربی شلومو ترواییی (۳۴۴) است، از شاگردان ربی گرشوم به حساب می‌آید. راشی در قرن دوازدهم می‌زیست و در حوزه‌های آلمان و فرانسه تحصیل کرد. احکام هلاخایی، فتواها و اشعار مذهبی زیادی از او بر جای مانده است که ابیاتی از آنها امروزه جزء ادعیه مشهور یهود است. اما بزرگترین دستاورد او یکی تفسیر کبیرش بر کتاب مقدس و دیگری اثر جاودانش درباره «تلمود بابلی» است. او در تفسیر تلمود، سبک و روش تفسیری خاصی ارائه می کند و همین امر موجب شده است تا تفسیرش الگوی تمام تفسیرهایی شود که به زبان عبری ناب نگارش یافته‌اند. این ضرب المثل عامیانه که «در زمان راشی گویی هر قطره مرکب یک سکه طلا می‌ارزید» (۳۴۵) کنایه و در واقع شکوه‌ای عامیانه از ایجاز و اختصار بسیار زیاد تفسیر راشی است.

.۵ تفسیر توسافوت (۳۴۶): تفسیری گروهی حاصل تلاش شصت تن از اندیشمندان بزرگ یهود به نام «توسافیست» (۳۴۷) که با الگوگیری از تفسیر راشی آن را نوشته‌اند. گرد آورندگان با پژوهش دقیق در تلمود، اثری را خلق کرده‌اند که بر آن نام «تلمودی بر تلمود» (۳۴۸) نهادند.

.۶ تفسیرهایی که از آنها نام بردیم، به ترتیب، به مکتب فکری سفاردی و اشکنازی (۳۴۹) تعلق داشتند. اما در فرانسه نیز مرکزی به وجود آمده بود که نظام فکری آن بینابین این دو مکتب بوده است. عالی‌ترین دستاورد این مرکز، کتاب «بیت البحیرا» (۳۵۰) نوشته «ربی شلوموبن مناهم» (۳۵۱) معروف به «هامیری» (۳۵۲) است؛ در این تفسیر، شرحهای تحت‌اللفظی علمای اشکنازی با تلخیصهای هلاخایی مکتب سفاردی، در هم آمیخته شد. بعدها با اخراج یهودیان از فرانسه، در قرن دوازدهم، این مرکز نیز از بین رفت.

.۷ تفسیر هیدوشی آگادوت و هلاخوت (۳۵۳) (داستانهای مبتنی بر آگاداها و هلاخاها): این تفسیر، از مهمترین تفاسیری است که بر تلمود نوشته شده است. نویسنده این اثر، ربی سموئیل الیعزار ادلز (۳۵۴) معروف به «مهارشا» (۳۵۵ می‌باشد. او بر خلاف بسیاری از مفسرین که از عنصر آگادایی در تلمود غفلت کردند، تفسیری پردامنه از شرح حکایتها ارائه داد.

آنچه درباره تفسیر تلمود گفته شد، گوشه‌ای از هزاران نکته در این باب است. در این مقاله مجال آن نیست که به تمامی تفسیرها بپردازیم و از شتاب چاپ و انتشار تفسیرهای تلمود بعد از اختراع صنعت چاپ سخن، و در نهایت، از علمای معاصر و شرحهای آنها بر تلمود سخن بگوییم.

چاپ و انتشار تلمود

اگر چه بعد از گرد آوری تلمود، به خاطر ضرورتهای آموزشی، یک یا چند نسخه از آن استنساخ شد، اما با توجه به گرانسنگ، حیاتی و حجیم بودن این مجموعه و دشواری استنساخ، تلمود تا مدتها در حصار مرزهای فلسطین و بابل یا به عبارت دقیقتر در چهار دیواری حوزه‌های علمیه قدیم باقی مانده بود و اندک نسخه‌های دست نویس که توسط طلاب و از روی مجموعه اوراق یا با بهره‌گیری از حافظه قوی بعضی از آنها تهیه شده بود، تنها برای حوزویان قابل استفاده بود و عموم مردم از آن محروم بودند و یا اگر به آن دسترسی پیدا می‌کردند، قادر به فهم آن نبودند.

در این میان، وضع اقتصادی نامناسب یهودیان آن زمان نیز اجازه نمی‌داد که نسخه برداری در سطح وسیعتری صورت پذیرد؛ لذا کار کتابت تلمود که بنا به نقلی حدود ۲ میلیون و ۵۰۰ هزار واژه را در خود جای داده است، در عین حال که کاری بس عظیم و پر اهمیت بود، دشوار و پر مشقت نیز می‌نمود. علی‌رغم همه این مشکلات، در طی زمان، نسخه‌هایی از تلمود تهیه شد.

بعد از اختراع صنعت چاپ، یهودیان اقبال شایان توجهی به این صنعت نشان دادند؛ چاپ تلمود را شتاب بخشیدند و با بهتر شدن اوضاع اقتصادی در راه چاپ تلمود هزینه‌های زیادی صرف کردند. سخن درباره چاپهای اولیه تلمود، اولین ناشران، کیفیت توزیع و عرضه آن به بازار، از موضوع اصلی این نوشته خارج است. اما قبل از خاتمه بحث در این مقال، به دو نکته درباره چاپ تلمود اشاره می‌کنیم:

.۱ در میان ناشران تلمود، از انتشارات «بومبرگ» (۳۵۶) باید به عنوان اولین ناشری که به چاپ تلمود اقدام کرد، نام برد. چاپخانه دانیال بومبرگ مسیحی، اولین ویرایش تلمود را در سال ۱۵۲۰ م. در پی اجازه پاپ لئودهم (۳۵۷ در شهر ونیز عرضه کرد». (۳۵۸) چاپ تلمود بابلی در سالهای ۱۵۲۰۱۵۲۳ م. و «تلمود فلسطینی» در سالهای ۱۵۲۳۱۵۲۴ م. انجام گرفت. «صفحه بندی خاصی که «دانیال بومبرگ» به کار برد، تقریبا در تمامی چاپهای بعدی حفظ شده است. وی تلمود فلسطینی را بدون هیچ گونه تفسیری چاپ کرد. مطالب هر صفحه از آن، در دو ستون تنظیم شده است. اما تلمود بابلی را با قسمتی از گمارا در وسط صفحات چاپ کرد که در یک طرف آن تفسیر «ربی شلومو بن اسحاق» که به نام «راشی» معروف است، دیده می‌شود و در طرف دیگر، یاداشتها و توضیحات مفسران بعدی». (۳۵۹)

.۲ مشکلات چاپ و توزیع تلمود، صرفا مسایل اقتصادی، نیروی کار انسانی و فقدان صنعت چاپ نبود؛ تعقیب، آزار و اذیت یهودیان و دست‌اندرکاران این وظیفه خطیر را نیز باید به آن اضافه کرد. بیان تمامی حوادثی که در طول تاریخ بر تلمود و ناشران آن گذشت، خود رساله‌ای جداگانه می‌طلبد. اما به این چند نکته اشاره کنیم که کلیسا و جامعه مسیحی مشکلات زیادی بر سر راه چاپ و نشر تلمود ایجاد کرده بودند؛ چاپخانه‌ها را بستند، ناشران و دست‌اندرکاران را شکنجه کرده، حبس نموده و یا به دار آویختند و به بهانه‌های گوناگون تلمود را به آتش کشیدند و خونهای زیادی در این مسیر بر زمین ریختند. از حکم حاکمان مسیحی به ممنوعیت مطالعه، تحقیق و نشر تلمود، که تا مدتها به اعتبار خود باقی بود، همچنین از تلاش روحانیت مسیحی در جهت معرفی تلمود به عنوان یکی از «کتب ضاله» که در آن به مسیح توهین شده است، سخن نمی‌گوییم.

اگر تلمود همچنان باقی است، این بقا مرهون زحمات فقیهان و حکیمان یهود و بیش از همه مدیون آزاد اندیشی پارسیان و فضای آزاد حاکم بر سرزمین پارس و نیز فضای باز حاکم بر جوامع اسلامی بعد از ظهور و گسترش اسلام به مناطق یهودی

نشین یا دیگر ممالک که بعدا یهودیان به آنجا کوچ کردند می‌باشد. یهودیان ساکن کشورهای اسلامی با بهره‌برداری از حسن معاشرتی که مسلمانان بنابه تعالیم دینی خود، با آنها داشته‌اند، توانسته‌اند، خود، دین خود و تلمود را حفظ کنند. این حقیقتی است که اغلب تاریخ نویسان و حتی بعضی عالمان و مورخان یهود، علی‌رغم بعضی تعصبات، بدان اذعان داشته و گفته‌اند که هر چه مسیحیان بر یهودیان سخت گرفتند، مسلمانان بر مبنای شریعت سهله و سمحه خود با آنها از در تسامح و تساهل وارد شدند.

سخن آخر

تلمود به عنوان تفسیری بر میشنا، مجموعه‌ای حاوی شریعت شفاهی یهود و فتاوای فقیهان این قوم، از آثار مهم و ارزشمند در ادبیات دینی یهود است. این کتاب با تمام ویژگیها و مزایایی که دارد، حاوی مطالبی نیز هست که در نگاه اول و به دور از هرگونه تاویل و تفسیری، بسیار ناپسند و غیرعقلایی می‌نماید. «ملی گرایی افراطی»، تبلیغ اندیشه «قوم برتر و برگزیده» و اعتقاداتی نظیر «واجب القتل و مهدور الدم دانستن غیر یهودی، سرور شمردن یهودی و برده دانستن غیر یهودی، از هر مرام و مسلکی که باشد»، و مطالبی از این دست که علی رغم تمام سانسورها و ممیزیها در لابه‌لای تلمود یافت می‌شوند، همه و همه مسایلی هستند که چهره تلمود را ناهنجار ساخته است. تمسک یهودیان سست‌ایمان یا بی‌ایمان افراطی، از جمله صهیونیستها به بعضی از فتاوا و مطالب مطرح شده در تلمود، در توجیه قتل و غارت سرزمینهای اسلامی، از جمله مواردی است که بعضی از منتقدان تلمود، در نفی ارزش و اعتبار تلمود به آنها تمسک جسته‌اند. تلمودی که هم اینک در دسترس جهانیان است (که یکی از چاپهای آن حدود هجده جلد است) «بنا به گفته دایرهٔ المعارف یهود، اکثر نسخه‌های آن بر اساس نسخه «تطهیر شده» است و حاوی مطالب دوزخی نسخه ونیز که واتیکان دستور آتش زدن آن را صادر نمود، نمی‌باشد». (۳۶۰) اما آیا چنین سخنی را می‌توان باور کرد؟ پاسخ به این سؤال، تحقیق دیگری را در بررسی محتوای تلمود ایجاب می‌کند.

کتابنامه

منابع فارسی

۱ کتاب مقدس، ترجمه فارسی، انجمن پخش کتب مقدسه در میان ملل.

۲ اعلم، امیر جلال الدین، فرهنگ اعلام کتاب مقدس، مرکز نشر دانشگاهی،.۱۳۷۶

۳ بوش، ریچارد و دیگر نویسندگان، جهان مذهبی، ج ۲، ترجمه عبد الرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی،.۱۳۷۴

۴ توفیقی، حسین، نگاهی به ادیان زنده جهان، مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه خواهران،.۱۳۷۷

۵دورانت، ویل، تاریخ تمدن، ج ۴، بخش اول، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی،.۱۳۶۶

۶رضایی، عبد العظیم، تاریخ ادیان جهان، ج ۱، انتشارات علمی.

۷ رضی، هاشم، ادیان بزرگ جهان، سازمان انتشارات فروهر،.۱۳۶۰

۸ زرین‌کوب، عبد الحسین، در قلمرو وجدان، انتشارات سروش،.۱۳۷۵

۹ شاهاک، اسراییل، تاریخ یهود مذهب یهود، ترجمه مجید شریف، انتشارات چاپخش،.۱۳۷۶

۱۰ ظفر الاسلام خان، نقد و نگرشی به تلمود، ترجمه محمدرضا رحمتی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه

قم،.۱۳۶۹
۱۱ کهن، ۱، گنجینه‌ای از تلمود، حی، یهودا، چاپ زیبا، ۱۳۵۰.
۱۲ مبلغی آبادانی، عبد الله، تاریخ ادیان و مذاهب جهان، ج ۲، نشر سینا،.۱۳۷۳
۱۳ مشکور، محمد جواد، خلاصه ادیان در تاریخ دینهای بزرگ، انتشارات شرق،.۱۳۶۹
۱۴ ناس؛ جان. بی؛ تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی‌اصغر حکمت، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی،.۱۳۷۰
۱۵ هاکس، قاموس کتاب مقدس، انتشارات اساطیر،.۱۳۷۷
۱۶ هیوم، رابرت، ۱، ادیان زنده جهان، ترجمه عبد الرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی،.۱۳۷۳
منابع انگلیسی
». Gemara) ۱. (Talmud) (WWW.acs. ucalgary.ca / elsegal / Talmudmap Gemara.htm «
». Mishnah) ۲. (Ibid «
». Resnik) ۳. (WWW.Kollel ؛ Hemry ؛ Conversations With the Talmud Newyork Kollel talmud course «
». ۴. Steinsaltz؛ Adin the Essential Talmud ۱۹۷۶ chaya Galai Basice Books Inc. Publishers
«

منبع: مجله هفت آسمان شماره ۲

نویسنده: باقر طالبی دارابی

دائرة المعارف یهود

دائرة المعارف یهود

به تازگی در کشور مصر دائره‌المعارفی بدیع پیرامون یهودیت انتشار یافته است. این دائره‌المعارف که توسط ناشر معروف و موفق مصری، دارالشروق به طبع رسیده، محصول تلاش و مدیریت عبدالوهاب مسیری طی یک ربع قرن کار مداوم و گروهی است. دکتر مسیری تحصیلات عالی خود را در زمینه ادبیات انگلیس و آمریکا و ادبیات تطبیقی، در دانشگاه رتجرز « (Rutgers University) » در آمریکا به انجام رسانیده است. تحقیقات و تاءلیفات وی علی رغم رشته تحصیلی‌اش بیشتر به حوزه یهودیت و صهیونیزم معطوف است. با این همه، از وی آثار متعددی نیز در باب ادبیات انگلیسی و نیز ادبیات فلسطینی و یهودی به چاپ رسیده است. وی به مباحث جامعه شناختی و فلسفی نیز اهتمام زیادی دارد. معرفی تفصیلی آثار چاپ شده و در آستانه چاپ وی، در جلد هشتم موسوعه (ص ۱۷۷) آمده است. برخی از مناصب اداری و دانشگاهی وی از گذشته تا کنون چنین است:

کارشناس صهیونیزم در مرکز مطالعات استراتژیک اهرام (۱۹۶۹۱۹۷۵)؛

عضو نمایندگی دائمی اتحادیه عرب در سازمان ملل (۱۹۷۵۱۹۷۹)؛

استاد در دانشگاههای عین شمس، ملک سعود و دانشگاه کویت (۱۹۷۹۱۹۸۹)؛

مشاور علمی مؤسسه جهانی اندیشه اسلامی (المعهد العالمی للفکر الاسلامی از ۱۹۸۹ تا کنون)؛

عضو هیئت امنای دانشگاه علوم اسلامی و اجتماعی واشنگتن (از ۱۹۹۷ تا کنون).
عبد الوهاب مسیری در سال ۱۹۷۵ اقدام به چاپ دائرهالمعارف مفاهیم و اصطلاحات صهیونیزم نمود. این کتاب نقطه آغاز تلاش همه جانبه او برای تدوین دائرهالمعارف جامع یهود گشت. به اعتقاد وی، بسیاری از اصطلاحات و واژههای به کار رفته در گفتهها و نوشتههای صهیونیستها معانی خاصی دارد که با معانی آنها در آثار دیگران کاملا متفاوت است. از این رو، بازخوانی این واژگان و فهم و تبیین آنها امری است ضروری و بایستنی.
سر ویراستار در جلد اول موسوعه، در بخش مشکلات نظری، زبان و ادبیات تحلیلی عرب را در فهم و تبیین یهودیت و صهیونیزم کاملا نارسا میداند و معایب آن را چنین برمیشمرد:
.۱ بسیاری از تحلیلها، آگاهانه یا ناآگاهانه بر انگارههای غربیها مبتنی است. تلقی غربیها از یهودیت، برگرفته از آموزههای انجیلی است. بر این اساس، یهودیان موجودیتی مستقل هستند که در تاریخ مستقل خود در حرکتاند. آنان زمانی در بیابانها سرگردان بودند. سپس در کنعان و پس از آن در مصر استقرار یافتند. هم اکنون نیز در نقاط مختلف جهان به ویژه در آمریکا و اروپا سرگرداناند و مدت زمانی است که فلسطین قبله آمال آنها شده است. در تلقی غربی، یهودیها یا فرشتگان محبوبند یا شیطانهای مبغوض و مطرود. یا مرکز هستی هستند و تاریخ انسانی بدون آنها فاقد هر قدرتی برای حرکت و پویش است و یا فقط ابزار یا شیئی حاشیهای هستند که هیچ اهمیت ذاتی ندارند. در این نگاه، بسیاری از اطلاعات کنار گذاشته شده، زیرا اهمیت نداشته است.
.۲ با الهام از طرز تلقی غربیها، عقلانیت عربی بدین سو گراییده است که یهودیان را از روند تمدنی، تاریخی و انسانی خود جدا کند و آنان را از ویژگیهای انسانیشان جدا سازد. تاریخ به عنوان منبع اساسی شناخت انسانها و قومیتها، در این نگرش مورد غفلت قرار گرفته است.
.۳ بر اثر غفلت از این رویکرد تاریخی انسانی، نگرش عرب به پدیدارها و رویدادهای یهودی، به عنوان واقعیاتی کلی و ترکیبی با نمودهایی مختلف در سطوح سیاسی، اقتصادی، دینی و معرفتی مطرح نبوده است. از این رو، زبان تحلیلی عرب به صورتی افراطی سیاست زده شده است، به گونهای که هر موضوعی در چارچوب ابعاد مستقیم سیاسی و اقتصادی آن مورد بررسی قرار میگیرد و ابعاد معرفتی آن یعنی نوع نگاه یهودیها به هستی و نوع نگاه غربیها به خودشان و به یهودیها مورد بیاعتنایی واقع میشود. روشن است که بدون توجه به این ابعاد، نمیتوان ابعاد سیاسی و اقتصادی را به خوبی فهمید.
.۴ نقیصه دیگر، تلقی کردن تفکر صهیونیزم به صورت مجموعهای از اندیشههای صهیونیستی بدون هیچ ربط و نسبتی میان آنهاست، در حالی که این طرز تفکر، منظومهای است به هم پیوسته، که هر جزء آن جزء دیگر را تبیین و تکمیل میکند.
.۵ در نوع نگاه اعراب ویژگی اسکانی صهیونیستها یعنی روحیه وطنگزینی و سکونت و ماندگاری در مناطق تحت نفوذ نادیده گرفته شده است. صهیونیستها در پی تسلط بر فلسطین و به خدمت گرفتن مردم نیستند، بلکه مطلوب اصلی آنان اشغال سرزمین، اخراج ساکنان آن و وطن دائمی قرار دادن آن است.
.۶ وجود نگاه مادی و عینی به کنشها و واکنشهای صهیونیستها و بیتوجهی به پیوند عمیق انگیزهها و رویکردهای صهیونیستها با نوع نگرش آنها.
.۷ مهمترین نقیصه نبود الگویی مناسب و راهگشا در تحلیل هویت صهیونیستها است. در حال حاضر، الگوی حاکم بر تحلیل عرب از صهیونیستها، جمعآوری و متراکم ساختن اطلاعات، اسناد و مدارک، بدون ریختن آنها در قالبی معنادار و معنابخش است.

مبنای تاءلیف و تنظیم موسوعه الیهود، این اعتقاد است که ذهن آدمی در مواجهه با ورودیهایش به صورت انفعالی عمل نمی‌کند و این گونه نیست که بدون هیچ نوع سازماندهی، تنها به ثبت و ضبط آنهابپردازد. ذهن آدمی قوه‌ای است خلاق و ابداع‌گر که واقعیات را از دریچه الگوهای معرفتی و ادراکی خود مورد توجه قرار می‌دهد و داده‌های راه‌یافته را در قالب آن الگوها بازسازی می‌کند. از این رو فرایند ادراک، خود نوعی تفسیر و تحلیل است.

الگو ساختاری است تصوری و مفهومی با قدرت تحلیل، که خود برگرفته از انبوهی جزئیات، حقایق، واقعیتها و روابط میان آنهاست. الگو، برخی از داده‌ها را که بی‌معنا و نارساست طرد می‌کند و برخی دیگر را که در نظرش معنادار است، نگه می‌دارد، سپس میان آنها ربط و پیوندی خاص ایجاد می‌کند، ربط و پیوندی که در نگاه او با روابط موجود در واقعیت خارجی همخوان است.

با الهام از این باور، دائره‌المعارف یهود برخلاف معمول دائره‌المعارفها، تنها به ارائه مجموعه‌ای از داده‌های پراکنده بسنده نکرده است، بلکه با طراحی و ارائه سه الگوی معرفتی، کوشیده است تا خواننده خویش را از قدرت تنظیم داده‌هایش و معنادار کردن آنها برخوردار سازد.

الگوهای سه گانه‌ای که هر کدام عهده‌دار تبیین بخشی از پدیدارهای یهودی و صهیونیستی است و در نهایت، هر کدام از این الگوها به دیگری منتهی می‌شود و آن را تکمیل می‌کند، عبارتند از:

.۱ الگوی گروههای انسانی به کار گرفته شده

جوامع سنتی، وظائفی را که به دلایل خاصی نمی‌توانند عهده‌دار شوند، به این گروهها می‌سپارند. رابطه این گروهها با جامعه خود بر اساس منافع متقابل تنظیم می‌شود و همواره فاصله‌ای معین میان گروه به کار گرفته شده و جامعه او برقرار است. این گروهها به شدت دچار دوگانگی معیارها و ارزشها و نسبیت اخلاقی هستند.

.۲ الگوی وحدت و یکپارچگی

بر مبنای این الگو، هر آنچه در هستی وجود دارد، به یک گوهر واحد منتهی می‌شود. از این نگاه، عالم به صورت اندام‌وار به هم پیوسته است و تابع قوانین یکپارچه و پنهانی است که همه موجودات را اعم از انسان و غیرانسان فرا می‌گیرد. بنابراین، همه موجودات مادی و طبیعی هستند و در آن میان، انسان هویتی مستقل و فرارونده ندارد. این الگو گاهی خدا را با طبیعت و ماده یکی می‌گیرد (وحدت وجود) و گاهی بی‌توجه به خدا و هر عامل معنوی دیگر، همه چیز را تحت سیطره قوانین مادی و طبیعی می‌داند.

.۳ الگوی علمانیت جزئی و محدود

بر اساس این الگو، میان نهادهای دینی و نهادهای حکومتی جدایی وجود دارد. جدایی میان دین (با کلیت آن) و حکومت (به معنای همه ابعاد عمومی و اجتماعی زندگی) را می‌توان علمانیت فراگیر نامید. بر اساس الگوی علمانیت محدود، اخلاق همچنان مبنا و مرجع است. این نوع علمانیت، قلمرو وسیعی برای ارزشهای مطلق انسانی و اخلاقی و حتی دینی وا می‌نهد و در ابعاد کلی و اهداف نهایی جامعه دخالتی ندارد.

تفصیل این الگوها و تبیین معانی نظری موسوعهٔ الیهود به قلم عبد الوهاب مسیری در جلد اول آمده است.

سر ویراستار در جایی دیگر، شکل گیری ذهنیت و طرز تلقی خود را مرهون متفکرانی چون سعید بسیونی، امیل جرج، محمد مصطفی بدوی، دیوید وایسر، ماکس وبر، زیگموند باومن، کارل مارکس، اسماعیل راجی الفاروقی، روژه گارودی و علی عزت بگوویچ می‌داند. با این همه، وی از ایمان به وحدانیت خدا و دو بعدی بودن کیان انسانی به عنوان مهمترین منبع الهام

خود یاد می‌کند.
در نگارش مدخلهای دائره‌المعارف یهود، نویسندگان زیادی همکاری کرده‌اند. برخی از اینان چون محمد حسنین هیکل، فهمی هویدی، یوسف زیدان، سعید فرید، عزمی بشاره، نظام برکات و خالد الحسن چهره‌های آشنایی هستند.
از امتیازات این دائرة المعارف، روزآمد بودن آن است. تهیه این دائره‌المعارف از ۲۵ سال پیش شروع شده، اما مدخلهای آن با توجه به داده‌های جدید و رویدادهای تازه بارها بازنویسی شده است. نکته قابل توجه این است که همه مجلدات این دائرة المعارف در سال جاری میلادی (۱۹۹۹) انتشار یافته است.
بهره‌گیری از دائرة المعارفهای معروف یهودی از قبیل «.The Jewish Enc، Judaica » و «. The universal Jewish Enc » با توجه به نقاط ضعف آنها، از دیگر ویژگیهای این دائره‌المعارف به شمار می‌رود. از نواقص موسوعه الیهود، ذکر نکردن فهرست منابع مورد استفاده در هر مدخل است؛ البته سرویراستار خود به این نکته توجه داشته و در دفاع از آن، به تکراری بودن بسیاری از منابع مدخلها و نیز گستردگی منابع برخی از مدخلها، که ذکر آنها به چند برابر شدن حجم دائره‌المعارف می‌انجامید، استناد کرده است.
این دائرة المعارف بر خلاف معمول دائرة المعارفها بر اساس موضوعات تنظیم شده است و نه بر طبق حروف الفبا، هرچند در جلد هشتم فهرست الفبایی مطالب مجلدات هفتگانه به عربی و انگلیسی آمده است. به علاوه در این جلد، مفاهیم و اصطلاحات اساسی به کار رفته در موسوعه نیز به وضوح تعریف و تبیین شده است و مهمترین رویدادهای تاریخ بشری عموما و تاریخ فلسطین و یهودیان به طور خاص به ترتیب تاریخی ثبت شده است.
جلد هشتم همچنین حاوی فهرست تفصیلی مطالب هر جلد و در ضمن آن، هر بخش، باب و مدخل است. برای مزید اطلاع علاقه‌مندان، این فهرست با حذف قسمتهای کم اهمیت یادآوری می‌شود:

جلد اول: چارچوب نظری

بخش اول: مشکلات نظری
۱. مقدمه
برخی از نارساییهای زبان تحلیلی عرب / موسوعه (دائره‌المعارف) / دائره‌المعارف یهودی / دائره‌المعارف تحلیلی (نقدی) / دائره‌المعارفی با رویکرد جدید / بررسی یک مورد / سه الگوی بنیادین: وحدت‌گرایی، علمانیت فراگیر و گروههای به کار گرفته شده / الگوهای سه‌گانه بنیادین: جدابودن ظاهری و وحدت پنهانی / ساختار دائره‌المعارف / حدود و ثغور دائره‌المعارف
۲. واژه‌ها: مرجعیت نهایی، مرجعیت فرارونده و پنهان / ارجاع و تحویل و ...
۳. شکست الگوی مادی در تفسیر واقعیت انسان
انسان فراتر و انسان فروتر / عقلانیت مادی و ناعقلانیت مادی / انسان انسانی (یا انسان ربانی)
بخش دوم: الگوها به عنوان ابزاری تحلیلی
۱. الگوها: ویژگیها و شیوه ساخت و پرداخت
۲. انواع الگوها
۳. الگوی گزینشی و الگوی ترکیبی

بخش سوم: وحدت و یکپارچگی
.۱ وحدت وجود
.۲ وحدت‌گرایی یکپارچه و علمانیت فراگیر
بخش چهارم: علمانیت فراگیر
.۱ مشکلات تعریف علمانیت
علمانیت: بحث انگیز بودن تعریف / بحث انگیز بودن دو نوع علمانیت: جزئی و فراگیر / مشکلات تعریف علمانیت به عنوان جدایی دین از دولت / مشکلات تعریف علمانیت به عنوان مجموعه‌ای از افکار، عملکردها و برنامه‌های واضح و معین / مشکلات مفهوم علمانیت به عنوان اندیشه‌ای ثابت، ناپیوسته و الگویی.
.۲ مشکلات ناشی از آمیختگی قلمرو دلالت و اصطلاح علمانیت
.۳ الگوی تفسیری ترکیبی و فراگیر علمانیت
ناکامی جامعه شناسی غربی در بسط الگوی ترکیبی و فراگیر علمانیت / به سوی الگوی تفسیری ترکیبی و فراگیر / علمانیت: تعریفی برگرفته از بررسی مجموعه‌ای از اصطلاحات نزدیک به هم و دارای مفاد مشترک یا متداخل
.۷ دوگانگی انعطاف ناپذیر، سیالیت فراگیر و پساتجدد
.۸ علمانیت فراگیر و امپریالیسم
.۹ علمانیت فراگیر: تاریخ اجمالی و تعریف
بخش پنجم: گروههای به کار گرفته شده
عوامل پیدایش و بسط گروههای به کار گرفته شده / برخی از مهمترین گروههای به کار گرفته شده / گروههای به کار گرفته شده و مزدبگیر / حکومت به کار گرفته شده / ویژگیهای اصلی گروههای به کار گرفته شده / گروههای به کار گرفته شده و وحدتگرا و علمانی فراگیر

جلد دوم: گروههای یهودی: مشکلات بحث‌انگیز

بخش اول: ماهیت یهود در زمان‌ها و مکان‌های مختلف
.۱ بحث‌انگیزی گوهر و سرشت یهودی
.۲ بحث‌انگیزی یکپارچگی یهودی و نفوذ یهودی
.۳ بحث‌انگیزی نبوغ فکری و جنایت پیشگی در یهودیان
.۴ بحث‌انگیزی انزواطلبی و خصایص یهودی
.۵ تبعید و بازگشت یا هجرتهای متعدد و گسترش جمعیت
بخش دوم: یهودیان یا گروههای یهودی
.۱ گروههای اصلی یهودی
.۲ گروههای یهودی از بین رفته و حاشیه‌ای
.۳ بحث‌انگیزی هویت یهودی

۴. یهودیان و گروههای یهودی
۵. بحث انگیزی آمار و عدد یهودیان
بخش سوم: یهودیان یا گروههای به کار گرفته شده یهودی
۱. گروههای به کار گرفته شده یهودی
۲. گروههای به کار گرفته شده یهودی نظامی، اسکانی و اقتصادی
۳. بردگان و یهودیان کاخ‌نشین
۴. دیگر گروههای به کار گرفته شده یهودی (در فحشا، طبابت، مترجمی و ...)
بخش چهارم: دشمنی دیگران با یهود و یهودیت
۱. بحث‌انگیزی همیشگی با یهود
۲. برخی از نمودهای مشخص یهودستیزی
۳. دشمنی با یهود و جانبداری از آنها
۴. نسل کشی نازیها و تمدن نوین غربی
۵. برخی از موارد بحث‌انگیز در نسل کشی یهودیان اروپا توسط نازیها
۶. موارد بحث انگیز در همیاری گروههای یهودی و نازیها

جلد سوم: گروههای یهودی: تجدد و فرهنگ

بخش اول: تجدد
۱. از تجدد تا پسا تجدد
۲. علمانیت (و امپریالیسم) و یهودیت و اعضای گروههای یهودی
۳. تجدد و اعضای گروههای یهودی
۴. روشنفکری یهودی
۵. سرمایه‌داری و گروههای یهودی
۶. سرمایه‌داران عضو گروههای یهودی در جهان (به جز آمریکا)
۷. سرمایه‌داران عضو گروههای یهودی در آمریکا
۸. سوسیالیسم و گروههای یهودی
بخش دوم: فرهنگهای گروههای یهودی
۲. آداب و رسوم گروههای یهودی (پوشاک و خوراک)
۳. هنرهای تجسمی و گروههای یهودی
۴. موارد بحث‌انگیز در موزه‌های یهود
۵. موسیقی و رقص و گروههای یهودی
۶. طنز، کمدی و سینما و گروههای یهودی

.۷ ادبیات یهودی و صهیونیستی

.۸ ادبیات مکتوب عبری

.۹ ادبیات ییدیشی (نوعی لهجه آلمانی با آمیزه‌هایی از زبان عبری)

.۱۰ زبانها و لهجه‌های گروههای یهودی

.۱۱ اندیشمندان عضو گروههای یهودی

.۱۲ فیلسوفان عضو گروههای یهودی

.۱۳ جامعه شناسان عضو گروههای یهودی

.۱۴ روانشناسان عضو گروههای یهودی

.۱۵ تعلیم و تربیت در گروههای یهودی و تعلیم و تربیت تا دوران جدید

.۱۶ تعلیم و تربیت نزد گروههای یهودی در دوران جدید

جلد چهارم: گروههای یهودی: تاریخ

.۱ موارد بحث‌انگیز در تاریخ یهودیت:

تاریخ یهود یا تاریخ گروههای یهودی / تاریخ مقدس یا توراتی / نگرشهای یهود به تاریخ / نگرش صهیونیسم به تاریخ / گذشته و آینده یهود / تقدیر و سرنوشت یهودی / تداوم یهود / تمرکز جغرافیایی یهود / معبد اول و دوم / مشترك المنافع یهودی / یوسیفوس / نحمان / هاینریش گرایتز / توین بی / تاریخ عبرانیها / تاریخ اقتصادی یهود / تاریخ اندیشه یا تمدن یا فرهنگ یهودی

.۲ قالبهای خود مختاری

.۴ اقوام سامی: آشوریها و بابلیها

.۴ اقوام دیگر سامی: عاموریان/ ادومیان / عامونیان / موآبیان / آرامیان / سوریه / آرامیان دمشق / آرامیان نهرایم / کنعانیان / اقوام هفتگانه کنعانی و ...

.۷ عبرانیها:

عبرانی‌ها: تاریخ / آپیرو (خاپیرو) / ابیرو ابیری (عبری) / کوه سینا / شبه جزیره سینا / فلسطین / سرزمین کنعان / مملکت یهودا / بیت ایل / شکیم / جلعاد / سامره / جلیل / غزه / طبریه / خلیل / صفد / اریحا / قدس و نامهای آن / قدس و جایگاه آن در تلقی دین یهود / قدس و تاریخ آن / قدس و یهودی کردن آن / بیت المقدس / اورشلیم

.۸ دوره پدران: مرحله پاتریارکی / ابراهیم / اسماعیل/ اسحاق / عیسو / یعقوب / یوسف / موسی / هارون

.۹ نفوذ یا هجوم عبرانیها به کنعان:

یوشع بن نون / اسباط / قبایل دوازده گانه عبری / روبین / شمعون / یساکار / زبولون / بنیامین / دان / نفتالی / جاد / آشیر / افرایم منسه / لاویان / قبیله لاوی / قبیله یهودا

.۱۰ دوران داوران:

داور / روت / دبورا / جدعون / شمشون

۱۱. پرستش در بنی‌اسرائیل:
قربانی‌ها / کهانت / کاهن اعظم / بعل / گوساله طلایی / ترافیم و ایفود / خیمه اجتماع / تابوت عهد (تابوت شهادت)
۱۲. معبد و عبادت اصلی قربانی / جایگاه معبد در تلقی یهودی / معبد سلیمان / معبد هیرودیس / معبد دوم / معبد سوم / مراسم پرستش در معبد / قدس الاقداس / کوه معبد / حج / ویرانی معبد / تجدید بنای معبد دیوار ندبه / دیوار غربی / معبد اونیاس
۱۳. کشور متحد عبرانی
شاهان و شاهنشاهی / شاوول / یوناتان / داود / سلیمان
۱۴. مملکت جنوبی و شمالی
مملکت جنوبی (یهودا) / مملکت شمالی (یسرائل) / یربعام اول / رحبعام / آسا / عمری / آخاب و ایزابل / احزیا / یاهو / یوآش و ...
۱۵. تبعید آشوری و بابلی:
تبعید آشوری و بابلی / اسارت آشوری و بابلی / قبایل دهگانه مفقود اسرائیل / جدلیا
۱۴. پارسها
پارسها (مادها، هخامنشیان و ساسانیان) / آیین زرتشت / کورش کبیر / داریوش اول، هوخشتره / خشایارشاه / استر / نحمیا / عزرا
۱۵. یونانیها
یونانیها (سلوکیان) / اسکندریه / هلنیسم / اسکندر مقدونی / آنتیوخوس چهارم / مکابیان / خاندان حشمونی / یوحنا هیرکانوس اول / ارسطو پولس اول / الکساندر یانایوس / سالومی الکساندر / هیرکانوس دوم / ارسطو پولس دوم / آنتی جونوس دوم / ارسطو پولس سوم
۱۶. رومی‌ها
تیتوس / تراژان / آدریان / حاکمان رومی / ژولیوس الکساندر / اتینوس / مالیات یهودی / انتی پاتر / هیرودیس / قسطنطین اول
۱۷. شورشهای یهودی بر ضد سلوکیان و رومیان
بخش دوم: تاریخ گروههای یهودی در جهان اسلام
۱. خاور نزدیک در گذشته و پس از گسترش اسلام
خاور غربی پیش و پس از اسلام / اهل ذمه در اسلام / جهان اسلام از زمان گسترش اسلام تا سقوط بغداد به دست مغول
۲. اسپانیای اسلامی (اندلس)
۳. دولت عثمانی و دولت ایران پس از اسلام
حمایت از یهود / ایران از زمان حاکمیت خاندان صفوی تا زمان حاضر
۴. جهان عرب از قرن نوزدهم
گروههای یهودی در جهان عرب از نیمه قرن نوزدهم: آمار / شگرد مهاجرت / تقسیمات دینی و نژادی / تحول یافتن به عامل اسکانی
بخش سوم: تاریخ گروههای یهودی در کشورهای غربی (بویژه در دوران جدید)

.۱ زمین داری در غرب و ریشه‌های قضیه یهود:
قرون وسطی/ پیمانها، امتیازات و پشتیبانی / حق برده گیری یهود / انجمنهای سری یهود / مرگ سیاه
.۳ امپراتوری بیزانس مسیحی و اسپانیای مسیحی
.۴ فرانسه: از قرون وسطی تا انقلاب فرانسه / از انقلاب تا کنون
.۵ انگلستان: از قرون وسطی تا رنسانس / از رنسانس تا کنون
.۶ آلمان: از قرون وسطی تا رنسانس / از رنسانس تا کنون / بیسمارک
.۷ اتریش، هلند و ایتالیا
.۸ لهستان قبل از تجزیه (پیدایش یهودیان ییدیشی): یهودیان شرقی اروپا / لهستان تا قرن شانزدهم / برجستگان لهستانی (شلاختا) / معبد یا قلعه
.۹ لهستان از زمان تجزیه تا کنون
.۱۰ روسیه تزاری تا سال ۱۸۵۵: روسیه از قرن نهم میلادی تا اولین تجزیه لهستان / روسیه از تجزیه لهستان تا سال ۱۸۵۵ / الکساندر اول / نیکولای اول / شهرکهای یهودی در روسیه
.۱۱ روسیه تزاری تا انقلاب: روسیه از ۱۸۵۵ تا ۱۸۸۱ / تجدد در روسیه تزاری / الکساندر دوم / روسیه از ۱۸۸۱ تا انقلاب بلشویکی / الکساندر سوم / نیکولای دوم / قوانین ماه مه
.۱۲ اتحاد شوروی: از سال ۱۹۱۷ تا جنگ جهانی دوم / از جنگ جهانی دوم تا زمان حاضر
.۱۳ یهودان ییدیشی در اوکراین، رومانی و مجارستان
.۱۴ آمریکای لاتین: گروههای یهودی در آمریکای لاتین: ویژگیهای اساسی جمعیتی هویت کارکردها اتخاذ وطن در آرژانتین رابطه با برگزیدگان حکومتی / نگاهی مقایسه‌ای به گروههای یهودی در آمریکای لاتین و ایالات متحده آمریکا
.۱۵ آفریقای جنوبی، کانادا، استرالیا و زلاندنو
.۱۶ ایالات متحده تا نیمه قرن نوزدهم: دوره استعمار / مرحله اول آلمانی / مرحله دوم آلمانی
.۱۷ ایالات متحده از نیمه قرن نوزدهم تا ۱۹۷۱: آغاز دوره ییدیشی / پایان دوره ییدیشی و پیدایش یهودیان آمریکایی / یهودیان جدید یا آمریکاییهای یهودی
.۱۸ یهودیان جدید یا آمریکاییهای یهود در زمان حاضر: آمار و ویژگیهای اصلی جمعیتی / کارکردها / ادغام دینی و فرهنگی (آمریکایی شدن یهودیان جدید) / یهودیان جدید و صهیونیسم / رابطه جامعه یهودی در ایالات متحده با سیاهان آمریکا / تشکیلات و انجمنهای یهودی

جلد پنجم: یهودیت: مفاهیم و فرقه‌ها

بخش اول: یهودیت: برخی از ابعاد بحث‌انگیز
.۱ بحث‌انگیزی ترکیب و تراکم جغرافیایی و شریعت شفاهی
.۲ بحث‌انگیزی وحدت‌گرایی یهودی
.۳ بحث‌انگیزی رابطه آیین غنوصی (عرفان) و یهودیت

۴. بحث‌انگیزی رابطه یهودیت و صهیونیسم
بخش دوم: مفاهیم و باورهای اساسی یهودیت
۱. خدا
برداشت یهود از خدا / توحید / اسماء خدا / تقدیس اسم / ایل / یهوه / الوهیم / ادونای / شدای
۲. قوم برگزیده
قوم مقدس / بازماندگان شایسته / کنیسه ییسرائل / عهد و پیمان
۳. سرزمین
صهیون / سرزمین مقدس / ارض موعود / حرمت زندگی انسان یهودی
۴. کتابهای مقدس دینی
عهد قدیم / تورات / کتاب / سفر / اصحاح / اسفار پنجگانه موسی / تاناخ / کتاب مقدس / مزوزا / ترگوم / وولگات / پشیطا / ترجمه سبعینیه / سفر پیدایش / سفر خروج / سفر لاویان / سفر اعداد / سفر تثنیه / وصیتهای دهگانه / کتاب ایوب / کتاب امثال / کتاب جامعه / کتاب مزامیر / کتاب غزل غزلها / کتاب مراثی / تفسیر عهد قدیم / نقد عهد قدیم / کتابهای مستور (اپوکریفا) / کتابهای منسوب / دست‌نوشته‌های بحر المیت
۵. پیامبران و نبوت
سموئیل / الیاس / یونس / هوشع / اشعیاء / میکا / عاموس / ناحوم / صفنیا / ارمیا / حبقوق / دانیال / حزقیال / حجی / زکریا / ملاکی / عوبدیا / یوئیل
۶. یهودیت حاخامی (تلمودی)
یهودیت ربانی / یهودیت بنیادگرا / یهودیت کلاسیک / تلمود: تاریخ / بخشهای تلمود / موضوعات اساسی تلمود / ویژگیهای اساسی تلمود / تلمود و اعضای گروههای یهودی / کتابهای تفسیر (میدراش) / میشنا / گمارا / تشریع / هلاخا/ تفسیرهای اسطوره‌ای اگادا / فتاوی / قواعد تکمیلی / عرفها / تصمیمات / پیلپول / برایتا/ توسفتا / شولحان آروخ
۷. فقیهان (حاخامها)
کاتبان (سوفریم) / زوگوت / معلمان میشنا (تنائیم) / هیلل اول / شمای / یوحنابن زکای / گملئیل دوم / عقیبا بن یوسف / یهودا هناسی / الیشع بن ابویاه / شارحان (امورائیم) / آشی / مفسران / فقیهان (گائون‌ها) / سعید بن یوسف فیومی (گائون سعدیا) / صاحبان شروح اضافی (توسافوت) / گرشوم بن یهودا / موسی بن نحمان / بن گرشون / و ...
۸. قبالا
تصوف یهودی / تاریخ قبالا / عوامل نفوذ مردمی قبالا و حاکمیت آن بر تلقی و ذهنیت دینی یهود / عوامل کاهش نفوذ قبالا / موضوعات اساسی قبالا و ساختار اندیشه‌های آن / بحیر / تجلیهای نورانی دهگانه (سفیروت) / یکی شدن با خدا / تفسیرهای عددی (گماتریا) / تجلی مونث خدا (شخینا) / مراحل هستی
۹. قبالای زوهری و قبالای لوریانی
زوهر / قبالای نبوی / ابراهیم ابو العافیه / شراره‌های الهی / اصلاح خللهای هستی (تیقون) / اسحاق لوریا / حییم ویطال / یوسف بن طبول / آدولف گلینک و ...
۱۰. سحر و قبالای مسیحی

گولم / نوسترادامومس / ساموئل فولک / فلافیوس میترادیتس / پاولوس ریسیوس
.۱۱ شعایر دینی
اوامر و نواهی / سفارشها / ختان / سن بلوغ / موی صورت (ریش) / غذا و قوانین خاص آن در یهودیت / غذای شرعی / ذبح شرعی / سبت / دعای شروع سبت / دعای پایان سبت / روزه / روزه روز دهم
.۱۲ معبد یهودی
لوحه‌های شریعت (عهد و شهادت) / تابوت / طومارهای شریعت / طومارهای پنجگانه / مگیلوت / شمعدان (مینورا)
.۱۳ حاخام (رهبر دینی گروه یهودی)
ربی / رابای / ربانیها / حبرها / مرتل (مرثیه خوان) / واعظ
.۱۴ نمازها و دعاها
نمازهای یهودی / دعاها (مناجات و لعن) / لعنها / شمع / دعاهای هجده گانه / نماز پایانی / نماز نافله / دعا برای حکومت / خواندن تورات / نذرها / تسبیحها / نمازنامه‌های یهودی / نمازنامه‌های عید / وضو / نصاب شرعی / شال نماز (طالیت) ...
.۱۵ غیر یهودیها و مساله طهارت
گوییم / شیکسا (زن غیر یهودی) / شریعت نوح / اختلاط ممنوع میان گیاهان و حیوانات / طهارت و نجاست / گاو کوچک قرمز / غسل
.۱۶ خانواده
زن یهودی / جنسیت / زنا / ازدواج / سند ازدواج / ازدواج بیوگان / طلاق شرعی / طفل نامشروع
.۱۷ تقویم یهودی
.۱۸ اعیاد یهودی عیدهای بزرگ / عید آغاز سال یهودی / سوکوت / سوکاه / عید کیپور / روز مغفرت / عید فصح / نان فطیر / کتاب مراسم عید فصح / عید استقلال / روز یادبود / عید هفته‌ها / سال یوبیل و ...
.۱۹ اندیشه آخرت
آخرت یا عالم دیگر / روز واپسین / روز خدا / روز حساب / انگیزش مردگان / تناسخ جانها / جاودانگی روح / مرگ / خودکشی / دفن و مدفنها / تشریح / کیفر و پاداش / بهشت / سرزمین مردگان / جهنم / فرشتگان / کروبیان / جن و شیطان / عزرائیل
.۲۰ مسیحا و مسیحاگروی
ابوعیسی اصفهانی / یودگان / داود الرائی و ...
بخش سوم: فرقه‌های یهودی
.۱ فرقه‌های دینی یهود (تا قرن اول میلادی)
اختلافات دینی / بحران یهودیت / سامریها / فریسیان / صدوقیان / غیوران / فقیران / مغاریان / پرستشگران خدای یگانه
.۲ یهودیت و اسلام
اسلامی کردن یهودیت و یهودی کردن اسلام / عنان بن داود / بنیامین بن موسی نهاوندی / ابویوسف یعقوب / اسرائیلیات / عبدالله بن سبا / کعب الاحبار / ساموئیل بن عباس
.۳ یهودیت و مسیحیت

مسیحی کردن یهودیت / پسر خدا / مسیح (عیسی بن مریم) / یهودی کردن مسیحیت / میراث یهودی مسیحی / ارتداد (به ویژه مسیحی شدن) / بشارت به یهودیت / یهودی شدن و یهودی کردن / جرج جوردن

۴. حسیدیسم

حسید / تاریخ حسیدیسم / حسیدیسم و حلولیت / صدیق / خانواده‌ها، گروهها و جنبشهای حسیدیسم / مخالفان / تاءثیر حسیدیسم در تلقی و ذهنیت یهودیت معاصر / حسیدیسم و صهیونیسم و...

۵. یهودیت اصلاح گرا

تاریخ اصلاح‌طلبی / اندیشه‌های دینی اصلاح‌طلبان / یهودیت پیشرو / یهودیت لیبرال / کنگره‌های حاخامی / کنگره مرکزی حاخامهای آمریکایی / پژوهشکده دینی یهود / انجمن جهانی یهودیان پیشرو / دیوید فراید لاندر و ...

۶. یهودیت بنیادگرا

تاریخ یهودیت بنیادگرا / اندیشه‌های دینی یهودیت بنیادگرا / اتحادیه حاخامهای بنیادگرا در آمریکا و کانادا / شورای حاخامی در آمریکا / یهودیت بنیادگرا و صهیونیسم / سامسون هیرش و ...

۷. یهودیان محافظه‌کار

تاریخ یهودیان محافظه‌کار / اندیشه‌های دینی / یهودیت تاریخی / انجمن یهودیان سنتی / ماسورتی / معبد متحد آمریکا / دانشکده یهودی الهیات / انجمن آمریکایی حاخامها / یهودیت محافظه‌کار و صهیونیسم / شورای معابد در آمریکا / اسحاق لیزرو ...

۸. تجدد و علمانیت در یهودیت

۹. یهودیت و اعضای گروههای یهودی و پساتجدد

همکاری یهودیت و اعضای گروههای یهودی و پساتجدد / هرمنوتیک یهودی / ساز و کارهای هرمنوتیک / هرمنوتیک و روشنفکران یهود / برخی از اصطلاحات پساتجدد و رابطه آنها با یهودیت و اعضای گروههای یهودی و ...

۱۰. یهودیت میان الهیات مرگ خدا و الهیات آزادی بخش

یهودیت در دوران پساتجدد / الهیات جاودانگی / اتی هلسوم و ...

۱۱. عبادتهای جدید

در مغرب زمین / فراماسونری: تاریخ و افکار / فراماسونری و یهودیت و گروههای یهودی / افرایم هرشفیلد / بهائیت / گروه تمدن اخلاقی / یهودیت فمینیست / انحراف جنسی / غذای یهودی / بازیهای توراتی

جلد ششم: صهیونیسم

بخش اول: نقاط بحث‌انگیز و موضوعات اساسی

۱. تعریف صهیونیسم

۲. جریانات صهیونیستی

۳. قرارداد صامت [بی‌سر و صدا] میان تمدن غرب و جنبش صهیونیسم

۴. اجرایی کردن قرارداد

۵. صهیونیسم و علمانیت فراگیر

۶. زبان فریبکارانه صهیونیسم

بخش دوم: تاریخ صهیونیسم

۱. اولین برنامه ریزیهای صهیونیسم: هجوم صلیبی‌ها

۲. صهیونیسم غیر یهود (مسیحی)

۳. صهیونیسم غیر یهود (علمانی)

۴. صهیونیسم جویای وطن

۵. موسسات اسکانی

۶. صهیونیسم اسکانی

۷. تئودور هرتصل

۸. صهیونیسم سیاسی

۹. صهیونیسم عام

۱۰. صهیونیسم کارگری

۱۱. صهیونیسم قومی دینی

۱۲. صهیونیسم قومی علمانی

۱۳. صهیونیسم جغرافیایی

۱۴. حکومت دو قومیتی

بخش سوم

۱. سازمان جهانی صهیونیسم

۲. لابی یهودی و صهیونیستی [گروههای فشار صهیونیستی]

۳. جنبش صهیونیستی در ایالات متحده

۴. صهیونیسم و جمع‌آوری تبرعات

بخش چهارم: صهیونیسم و گروههای یهودی

۱. موضع صهیونیسم و اسرائیل نسبت به گروههای یهودی در جهان

۲. موضع گروههای یهودی نسبت به صهیونیسم

۳. مخالفت یهودیان با صهیونیسم

۴. شخصیتها و سازمانهای یهودی مخالف صهیونیسم

جلد هفتم: اسرائیل وطن آرمانی صهیونیسم

بخش اول: نقاط بحث‌انگیز روند عادی‌سازی و حکومت به کار گرفته شده

۱. بحث‌انگیزی روند عادی‌سازی

.۲ حکومت به کار گرفته شده صهیونیستی

بخش دوم: حکومت اسکانی

.۱ استعمار اسکانی صهیونیستی

.۲ جایگیر و ماندگار بودن استعمار صهیونیستی

.۳ کوچانیدن و کوچیدن یهودیها

.۴ کوچ یهودیان شوروی

بخش سوم: نژادپرستی و تروریسم صهیونیستی

.۱ نژادپرستی صهیونیسم

.۲ تروریسم صهیونیستی اسرائیلی تا سال ۱۹۴۸

.۳ تروریسم صهیونیستی اسرائیلی از سال ۱۹۴۸

بخش چهارم: نظام اسکانی صهیونیستی

.۱ اسکان و اقتصاد

.۲ توسعه جغرافیایی یا تسلط اقتصادی

.۳ نظام سیاسی اسرائیل

.۴ نظریه امنیت

بخش پنجم: بحران صهیونیسم و مشکل اسرائیل

.۱بحران صهیونیسم

.۲ واکنش صهیونیسم اسرائیل در برابر بحران

.۳ مشکل اسرائیل و وحدت‌گرایی صهیونیستی

.۴ مشکل فلسطین

منبع: مجله هفت آسمان شماره ۲

حمیدرضا شریعتمداری

د. مسیری، عبد الوهاب، موسوعۀ الیهود و الیهودیۀ و الصهیونیۀ، چاپ اول، دار الشروق، قاهره (و بیروت)، ۱۹۹۹، ۸ مجلد رحلی، در مجموع ۲۸۴۸ صفحه

توفان نوح در اساطیر بین النهرین و تورات

توفان نوح در اساطیر بین النهرین و تورات

هنگامی که جرج اسمیت، (۱) دانشمند انگلیسی و از کارکنان موزه بریتانیا، لوحه یازدهم‌منظومه گیلگمش (۲) را کشف کرد و کلید رمز آن را گشود، معلوم شد که داستان توفان نوح‌ساخته و پرداخته نویسندگان تورات نبوده است. وی در روز سوم دسامبر ۱۷۸۲م طی‌بازدیدی از انجمن تازه تأسیس یافته «باستان‌شناسی کتاب مقدس» نطقی ایراد و در آن‌اعلام کرد که بر روی یکی از لوحه‌های کتابخانه کهن آشوربانیپال، (۳) پادشاه آشور در قرن‌هفتم ق‌م، داستان توفانی را خوانده که شباهت

بسیاری با داستان توفان در سفر پیدایش‌دارد.
اعلام این موضوع شور و هیجان زایدالوصفی در محافل علمی آن زمان برانگیخت.پس از اعلام این خبر، اسمیت تفسیر کلدانی توفان نوح و به همراه آن شرح کلی متن‌داستان گیلگمش را منتشر کرد، اما لوحه توفان ناقص بود. بنابراین جست‌وجو برای یافتن‌لوحه‌های بیشتر جهت تکمیل لوحه‌های پیشین آغاز شد. روزنامه دیلی تلگراف، (۴) که درلندن انتشار می‌یافت، برای ادامه حفاری در نینوا، که جرج اسمیت برای موزه بریتانیاانجام می‌داد، مبلغی مساعده داد. اسمیت بلافاصله پس از رسیدن به نینوا خطوطگمشده شرح توفان نوح را، که از آن زمان تا کنون کامل‌ترین و دست نخورده‌ترین قسمت‌کل حماسه است، پیدا کرد. لوحه‌های بیشتری در همان سال و سال بعد یافت شد واسمیت توانست نواقص طرح کلی متن آشوری را برطرف سازد. او در سال ۱۸۷۶م، به‌دلیل سازگار نبودن آب و هوای آن منطقه با مزاجش، بر اثر بیماری در سی و شش‌سالگی در نزدیکی حلب درگذشت. (۵)
اما در آن هنگام باب جدیدی در زمینه مطالعه وتحقیق متون تورات، خصوصا مقایسه آن با سایر آثار باستانی گشوده بود که راهنمای‌دانشمندان و پژوهشگران پس از وی شد.
نام نخستین انسان‌ها از آدم تا نوح، در باب‌های چهارم و پنجم سفر پیدایش تورات، تردیدی باقی نمی‌گذارد که این حکایت همان روایت سومری است که هزاران سال پیش‌سخن از ده پادشاهی آورده بود که قبل از حدوث توفان حکمروایی داشتند. بنابرافسانه‌ها سلطنت این شاهان، که همگی منصوب خدایان بودند، یکصد و بیست سارن (۶) یعنی ۴۳۲۰۰۰ سال، به طول انجامیده است. آخرین این شاهان قهرمان توفان بود که‌سومری‌ها آن را زی‌سودرا (۷) یا زیوسودرا (۸) به معنای «آن که زیستن می‌داند» و اکدی‌ها وبابلی‌ها او را اوتناپیشتیم (۹) به معنای «حیات را دید» می‌نامیدند. (۱۰)

داستان توفان سومری

همان‌طور که گفته شد، کشف جرج اسمیت ریشه آشوری بابلی داستان توفان نوح‌مذکور در تورات را بر همگان آشکار کرد. البته باید گفت داستان توفان بابلی هم به نوبه‌خود از افسانه‌های سومری اخذ شده، با این تفاوت که روایت سومری مختصرتر وپراکنده‌تر است، اما شکل بابلی آن دارای انسجام و شرح و بسط بیشتری است. پروفسورساموئل کریمر، (۱۱) سومرشناس برجسته آمریکایی، در کتاب معروف خویش، الواح‌سومری، متن کامل داستان توفان سومری را ذکر کرده است. (۱۲)
در این مقال به تناسب‌قسمت‌هایی از آن را نقل می‌کنیم.
از روایت سومری، که دارای افتادگی‌های بسیاری است و فقط قطعاتی چند از آن دردسترس است، چنین برمی‌آید که با وجود مخالفت و ممانعت برخی از خدایان و اعضای‌پانتئون، خدایان بزرگ آن (۱۳) و انلیل (۱۴) اراده می‌کنند بشر را با توفانی عظیم از میان بردارند.یکی از ایشان، موسوم به انکی (۱۵)، ارزش‌های زی‌سودرا شاه، یعنی فروتنی، فرمان‌برداری‌و پارسایی را به خدایان یادآور می‌شود. هموست که پنهانی زی‌سودرا را در شوروپاک یاشروپک (۱۶) از این تصمیم آن و انلیل آگاه می‌کند. (۱۷)
پروفسور کریمر می‌نویسد: زی‌سودراهنگام خواب و در ساعات خواندن ادعیه و اوراد منتظر وحی و الهام آسمانی است. تااین که روزی که در کنار دیواری ایستاده است، ندای یکی از خدایان او را متوجه‌می‌سازد. به وی اطلاع داده می‌شود که خدایان در مجمع خود مصمم شدند نوع بشر رانابود کنند.

زی‌سودرا در کنار همان دیوار ایستاده بود که ندایی شنید:

«در کنار دیوار و در سمت چپ بایست ...؛ (۱۸)

رازی با تو در میان می‌نهم، گوش دار؛

به سخنان من گوش فرا ده:

طبق ... ما، توفانی مراکز پرستش را واژگون می‌کند، و نسل بشر را به نابودی می‌کشد...؛

چنین است نظر و رأی مجمع خدایان.

به فرمان آن و انلیل ...

سلطنت و حکومتش [به آخر می‌رسد]». (۱۹)

پروفسور کریمر در ادامه می‌نویسد: لابد در متن اصلی افسانه به زی‌سودرا اندرزمی‌دهند که کشتی بزرگی بسازد و خود را از مرگ و نیستی نجات دهد. اما شکستگی‌چهل خط از متن سند مانع دست‌یافتن به این بخش از داستان شده است. پس از آن که‌متن سند مفهوم می‌شود درمی‌یابیم که پس از هفت شبانه‌روز توفان بنیان‌برانداز، اوتو (۲۰)، خدای خورشید، بار دگر بر جهان می‌تابد؛ زی‌سودرا در پیشگاه وی به خاک می‌افتد و به‌درگاهش قربانی می‌فرستد:

گردبادهای بنیان‌کن یکجا روی آوردند، و در همان‌حال توفان پرستشگاه‌ها را از میان برداشت.

پس از هفت شب و هفت روز، توفان زمین را رفت؛

توفان کشتی غول‌آسا را بر روی آب‌های ژرف به هر سو پرتاب می‌کرد؛

اوتو سر زد و زمین و آسمان را روشن ساخت؛

زی‌سودرا پنجره‌ای در کشتی عظیم خود گشود؛

اوتوی قهرمان پرتوش را به درون کشتی افکند.

زی‌سودرا شاه، در برابر اوتو سجده کرد؛

پادشاه گاوی و گوسفندی قربانی کرد.

پروفسور کریمر در پایان می‌افزاید: سی و نه خط دیگر از متن در این جا خرد شده‌است. در چند خط آخر افسانه به زی‌سودرا مقام خدایی عنایت می‌شود. زی‌سودرانخست در برابر آن و انلیل سجده می‌کند. آنان به وی زندگی خدایان و عمر جاویدان‌می‌بخشند و سپس او را به «دیلمون»، (۲۱) جایی که خورشید برمی‌آید، می‌برند:

آن و انلیل زندگی در زمین و آسمان دمیدند و بر اثر ... ایشان ... روی زمین گسترش‌یافت؛

از زمین گیاه رویید.

زی‌سودرا پادشاه، در برابر آن و انلیل سجده کرد.

آن و انلیل وی را گرامی داشتند، و زندگی خدایان بدو عنایت کردند، و عمری جاودان بدو بخشیدند.

آن گاه زی‌سودرا پادشاه، کسی که نسل بشر و گیاه را حفظ کرد، در گذرگاه، در سرزمین «دیلمون»، آن جا که آفتاب برمی‌دمد، سکونت گزید. (۲۲)

داستان توفان بابلی

برخلاف داستان توفان سومری که تا اندازه‌ای دچار پراکندگی است، شکل بابلی آن تاحد بسیاری بسط یافته است و قسمتی از حماسه مشهور گیلگمش را تشکیل می‌دهد.این اثر ادبی بسیار برجسته را که در آن تلفیقی از اسطوره، داستان حماسی و تاریخی به‌چشم می‌خورد، به حق می‌توان شاهکار جاویدان ادبیات آشوری بابلی به شمار آورد.پروفسور اشپایزر در اهمیت و ارزش این حماسه چنین می گوید:

برای نخستین بار در تاریخ جهان تجربه عمیقی در چنین ابعاد پهلوانی، در سبکی‌شکوهمند امکان بیان داشته است. چشم‌انداز و میدان عمل این حماسه، همراه باتوانایی شعری آن سبب شده است که این حماسه جاودانه، توجه همگان را به خودجلب کند. در دوران باستان، زبان‌ها و فرهنگ‌های گوناگونی زیرنفوذ این شعر قرارگرفتند. (۲۳)

البته با همه اهمیت و جذابیتی که این حماسه داراست، در این مقال مجال پرداختن‌بدان نیست و فقط بخشی از آن که مربوط به داستان توفان بابلی است در این جا ذکرمی گردد. (۲۴)

همان طور که اشاره شد، داستان توفان بابلی با حماسه گیلگمش پیوند یافته و بخشی‌از ماجراهای این پهلوان اسطوره‌ای را تشکیل می‌دهد. این حماسه مشهور در دوازده‌لوح منقوش شده و در یازدهمین لوح آن داستان توفان آمده است. البته این نکته قابل ذکراست که از دوازده لوحی که به حماسه گیلگمش می‌پردازد، لوحه یازدهم از همه‌طولانی‌تر و نسبت به الواح دیگر سالم‌تر باقی مانده است. و اینک خلاصه داستان توفان‌بابلی:

بزرگ ایزدان آنو (۲۵)، انلیل، نینورتا (۲۶) و انو گی (۲۷) در شهر شوروپاک، که در سواحل فرات‌واقع است، گرد هم آمدند و بر آن شدند که زمین را طی توفانی غرقه سازند. اما اآ (۲۸)، که‌در آن گردهمایی حضور داشت، به حال انسان دل سوزاند و راز تصمیم‌گیری ایزدان را به‌کلبه‌ای نئین سپرد. همان گونه که اآ تصمیم گرفته بود، راز مزبور را یکی از ساکنان‌شوروپاک به نام اوتناپیشتیم شنید:

انسان شوروپاک، فرزند اوبارا توتو (۲۹)، خانه‌ات را ویران کن؛ کشتی‌ای بساز.

ثروت‌هایت را نجات بده؛ حیات خویش را بجوی؛

و بذرهای حیات را در آن انبار کن! (۳۰)

اوتناپیشتیم به پند اآ گوش فراداد و بی‌درنگ دست به کار شد. کشتی بزرگی ساخت‌که: «صد و بیست ذراع اضلاع آن، و صد و چهل ذراع ارتفاع آن بود». (۳۱)

اوتناپیشتیم بعدها سرگذشت خود را برای گیلگمش پهلوان چنین نقل کرده است:

وقتی از ساختن کشتی، که محوطه کف آن یک جریب و اندازه هر طرف عرشه آن‌یکصد و بیست ذراع بود و چهارگوشه‌ای ایجاد می‌کرد، در مدت هفت روز فارغ شدم، در روز هفتم بدنه کشتی را قیراندود ساختم. آن گاه کسان و خاندان خود را به کشتی‌بردم، و نیز طلا۔و نقره و خزندگان مزرعه و دام و دد صحرا، اعم از وحشی و اهلی، وپیشه‌وران هر صنف را سوار آن کردم. چون زمانی که شمش (۳۲)، ایزد خورشید، مقدر کرده‌بود، با گفتن «غروب، وقتی که خالق توفان رگبار نیستی نازل می‌کند، داخل کشتی شو وتخته‌هایش را محکم ببند» (۳۳) به سرعت فرا رسید، پس من به درون کشتی رفتم و درها رامحکم فروبستم.

لحظه موعود نزدیک شد. از افق ابرهای سیاهی برخاست و رعدی هولناک در محلی‌که اداد (۳۴)، خداوندگار توفان، حکم می‌راند، به غرش آمد. در سمت مقابل بر فراز تپه ودشت «شولات» (۳۵) و «هنیش» (۳۶) پیش‌قراولان توفان در حرکت بودند. سپس خدایان مغاک‌ژرف برآمدند؛ نرگال (۳۷) موانع آب‌های زیرزمینی را برداشت؛ نینورتا، خداوندگار جنگ، سدها را در

هم شکست و هفت داور جهنم «انوناکی» (۳۸) مشعل افراشتند و همه‌جا را با نورکبود آن روشن کردند. فریاد سرگشتگی و اندوه وقتی که خدایان توفان روشنی روز را به‌تاریکی بدل کردند، وقتی که او سرزمین را چون جامی درهم شکست، به آسمان‌برخاست. (۳۹)

یک روز تمام توفان خشمناک به هر سو رفت و آشوب به پا کرد. سیلاب تمام‌سطح جهان را فرا گرفت و آب از قلل کوه‌ها بالاتر رفت و آب جاروی فنا بر روی نوع‌انسان کشید. هیچ کس به یاد دیگری نبود و هیچ کس طاقت سربرداشتن و برآسمان‌نگریستن نداشت. حتی خدایان از سیل به هراس افتادند و به اوج آسمان، به بنای استوار «آنو» گریختند. آنها چون سگ‌ها به لانه‌ها خزیدند و در کنار دیوارها قوز کردند. سپس‌ایشتر (۴۰)، ملکه خوش‌آوای آسمان، چون زنی در هنگام زایمان فریاد زد: «افسوس که‌روزگار کهن به خاکستر تبدیل شده است، چرا که اراده‌ام بر شر قرار گرفت. چرا درهمراهی با خدایان به شر حکم راندم؟ جنگ‌ها را مأمور نابودی مردمان کردم؛ اما آیا آنهامردم من نبودند، چون من مایه اعتلای آنان شدم؟ اینک آنان چون تخم ماهیان در آب‌پراکنده‌اند». (۴۱)

خدایان بزرگ آسمان و دوزخ گریستند و چهره خود را پوشاندند.

شش روز و شش شب باد وزید. با آغاز سپیده روز هفتم توفان از سمت جنوب‌فروکش کرد. دریاها ساکن شدند و سیلاب خاموش گشت. من دریچه کشتی را گشوده، به آن دریای بی‌کران نظر افکندم و شیون و زاری آغاز کردم، ولی همه آدمیان در گل فرورفته بودند. به عبث در جست و جوی زمین نگریستم، چرا که در هر سو آب بی‌حاصل‌بود. لیکن چهارده فرسنگ آن‌سوتر کوهی نمایان شد و در آن جا کشتی پهلو گرفت. روی‌کوه نیسیر (۴۲) کشتی ثابت ماند. کشتی شش روز روی کوه نیسیر ماند و تکان نخورد. با آغازسپیده روز هفتم، من کبوتری را رها کردم و به بیرون فرستادم. آن پرنده پرواز کرد و رفت، اما چون جایی برای نشستن نیافت بازگشت. پس پرستویی را پرواز دادم. او نیز به هر سوپرید و چون جایی پیدا نکرد، ناگزیر بازگشت. پس بار دیگر کلاغی را آزاد کردم. او فرورفتن آب‌ها را دید. پس آوازی داد و دیگر بازنگشت. سپس من هر چه داشتم در معرض‌چهار باد گذاشتم و بر فراز قله کوه قربانی گذرانیدم و شراب مقدس نوشیدم. (۴۳)

در ادامه داستان می‌خوانیم وقتی خدایان بوی مطبوع قربانی را استشمام می‌کنند، همچون مگسان برگرد آن حلقه می‌زنند. آن گاه ایشتر فرا می‌رسد. گردنبند لاجوردی‌خویش را بلند کرده، به آن سوگند یاد می‌کند که هرگز این رخداد را به فراموشی نسپارد.ایشتر انلیل را به خاطر این که باعث نابودی قوم او شده است سرزنش می‌کند. آن گاه‌انلیل بر سر قربانیان می‌رسد و از این که کسی توانسته از نابودی در امان بماند، بسیارخشمگین می‌شود، نینورتا اآ را به خاطر افشای راز خدایان مورد عتاب قرار می‌دهد، و اآانلیل را دوستانه سرزنش می‌کند و با وی چنین می‌گوید:

ای خردمندترین خدایان، انلیل دلاور، چگونه توانستی این‌سان بی‌رحمانه سیل به‌راه اندازی؟

گناه را برگردن گناهکار بگذار، تجاوز را بر گردن متجاوز.

به هنگام زیاده‌روی قدری تنبیهش کن، او را زیاد آزار مده که خواهد مرد.

شاید اگر شیری بشر را بدراند، که بهتر از سیل.

شاید اگر گرگی نوع بشر را بدراند، که بهتر از سیل.

شاید اگر خشک‌سالی جهان را نابود کند، که بهتر از سیل است.

لیکن من نبودم که راز خدایان را آشکار کردم، مرد خردمند آن را در رؤیایی آموخت.اینک تدبیر کن که با او چه باید کرد؟ سپس انلیل به کشتی درآمد و برای تبرک پیشانی من و همسرم را لمس کرد و گفت: «در روزگاران گذشته اوتناپیشتیم مردی

روحانی بود. از این پس او و همسرش دردوردست، در دهانه رودها خواهند زیست.» بدین سان بود که خدایان مرا برگزیدند ودر این‌جا گذاشتند تا در دوردست، در سرچشمه رودها زندگی کنم. (۴۴)

توفان نوح در تورات

توفان نوح در تورات در سفر پیدایش از باب ششم تا نهم (۶: ۱ تا ۹: ۲۹) چنین آمده است:

چون آدمیان در روی زمین شروع به تزاید کردند و از آنها دخترانی متولد شدند، پسران خدا دیدند که دختران انسان چه زیبا هستند و از آنها برای خود همسرانی‌اختیار کردند. پس یهوه گفت: «روح من دیگر نباید برای همیشه در انسان باقی بماند، زیرا که او نیز از گوشت است، لیکن عمر او صد و بیست سال خواهد بود.» در آن ایام‌مردان تنومند در زمین بودند و بعد از هنگامی که پسران خدا به دختران آدمیان‌درآمدند و آنها از ایشان اولاد زاییدند، ایشان جبارانی بودند که در زمان سلف مردان‌نامور شدند. یهوه دید که شرارت بشر در روی زمین افزایش یافته است و توجه و دل‌او پیوسته به بدی و شر می‌گراید. پس یهوه پشیمان شد که انسان را در روی زمین‌ساخته است و در دل محزون گشت. یهوه گفت: «انسان را که خلق کرده‌ام از روی‌زمین محو سازم و با او همه حیوانات، خزندگان و پرندگان هوا را؛ چون که از خلقت‌آنها پشیمانم.» اما نوح در نظر یهوه التفات یافت. (پیدایش، ۶: ۱ ۹).

یهوه برای نابود کردن همه مخلوقات زمین به نوح فرمان می‌دهد که برای خود یک‌کشتی بسازد که طول آن سیصد و عرض آن پنجاه و ارتفاعش سی ذراع باشد و درون وبیرونش را قیراندود کند. «زیرا اینک من توفان آب را بر زمین می‌آورم تا هر جسدی را که‌روح حیات در آن باشد از زیرآسمان هلاک گردانم و هر چه بر زمین است خواهد مرد» (پیدایش، ۶: ۱۷). یهوه عهد خود را با نوح استوار می‌سازد و به وی اطمینان می‌دهد که «تو و پسرانت و زوجه‌ات و ازواج پسرانت به کشتی درخواهید آمد.» آن گاه یهوه از نوح‌می‌خواهد تا از جمیع حیوانات جفتی به کشتی ببرد تا زنده بماند و از هر آذوقه‌ای که‌خوردنی است ذخیره نماید. در گزارش دیگری آمده: «از همه بهایم پاک هفت هفت نر وماده با خود بگیر و از بهایم ناپاک دو به دو نر و ماده. و از پرندگان آسمان نیز هفت هفت‌نر و ماده را تا نسلی بر روی تمام زمین نگاه داری» (پیدایش، ۷: ۲ ۳).

آن‌گاه یهوه به نوح اعلام می‌کند که بعد از هفت روز دیگر، چهل روز و چهل شب‌باران می‌باراند و جمیع موجودات را در زمین از بین می‌برد. پس آن روز (روز هفدهم ازماه دوم سال ششصدم عمر نوح) فرا رسید. یهوه بارانی عظیم بر روی زمین جاری کرد وجمیع چشمه‌های لجه آسمان را باز کرده، چهل روز تمام آب بر زمین فرو ریخت تا همه‌جا را سیل فرا گرفت و قله کوه‌ها نیز در آب فرو رفتند.

و یهوه محو کرد هر موجودی را که بر روی زمین بود از آدمیان و بهایم و حشرات وپرندگان آسمان؛ و نوح با آنچه همراه وی در کشتی بود فقط باقی ماند. و آب بر زمین‌صد و پنجاه روز غلبه یافت (پیدایش، ۷: ۲۳ و ۲۴).

عاقبت به خواست یهوه آب‌ها ساکن گردید و باران بند آمد و در روز هفدهم از ماه‌هفتم کشتی بر کوه‌های ارارات (۴۵) قرار گرفت. بعد از چهل روز نوح دریچه کشتی را بازکرد. ابتدا زاغی را رها کرد؛ او بیرون رفت و بازگشت. پس کبوتری را رها کرد تا ببیند آیاآب از روی زمین کم شده است یا نه؛ اما کبوتر چون مکانی برای نشستن نیافت به کشتی‌برگشت. هفت روز دیگر باز کبوتر را رها کرد. در وقت عصر کبوتر بازگشت و در منقاروی برگ زیتون تازه‌ای بود، پس نوح دانست که سطح آب پایین رفته است. پس هفت روزدیگر کبوتر را باز رها کرد و او دیگر برنگشت. عاقبت در روز اول از ماه اول سال

ششصدو یکم از عمر نوح زمین خشک شد و نوح و همراهانش به دستور یهوه در روز بیست وهفتم از ماه دوم از کشتی خارج شدند و دوران جدیدی برای نشو و نمای موجودات وآدمیان در جهان آغاز شد. در این روز نوح مذبحی برای یهوه برپا کرد و از همه حیواناتو پرندگان پاک گرفته، بر مذبح قربانی‌های سوختنی تقدیم کرد.

یهوه بوی خوش بویید و در دل گفت: «بعد از این دیگر زمین را به سبب انسان لعنت‌نکنم؛ زیرا باطن انسان از طفولیت با شرارت آمیخته است و بار دیگر همه حیواناترا هلاک نکنم، چنان که کردم. مادامی که جهان باقی است زرع و حصاد و سرما وگرما و زمستان و تابستان و روز و شب موقوف نخواهد شد» (پیدایش، ۸: ۲۱ و ۲۲).

در پایان این داستان می‌خوانیم یهوه با نوح و اولاد او عهد و میثاق می‌بندد تا آنها را برروی زمین افزایش دهد و همه موجودات دیگر هراسی از آنان در دل داشته باشند. یهوه‌فرمود که انسان از همه حیوانات و نباتات می‌تواند تغذیه کند؛ فقط از گوشتی که در آن‌هنوز خون وجود دارد نباید بخورد. یهوه هرگز توفان دیگری نخواهد فرستاد و زمین رافاسد و خراب نخواهد کرد. نشان این میثاق نیز رنگین‌کمانی است که یهوه در آسمان‌ارائه می‌دهد تا هرگاه بر آن می‌نگرد به یاد این میثاق افتد. (۴۶)

مقایسه روایات توفان نوح و جمع‌بندی بحث

داستان توفان نوح و به راه افتادن سیل بزرگ و نابودی موجودات زمین، تقریبا قدمتی سه‌هزارساله دارد و در افسانه‌ها و داستان‌های عامیانه از جایگاه خاصی برخوردار بوده‌است. این واقعه، بنابر شواهد علمی و نظریه برخی از دانشمندان، در اصل احتمالاـ به‌دوره آب شدن آخرین یخچال‌های دوره یخبندان مربوط می‌شود. این افسانه در یاد وخاطره ملل مختلف جهان و اقوامی که از دوران ماقبل تاریخ نیز زنده بودند، به اشکال‌مختلف نمایان شده است. در تعداد بسیاری از این روایات که در سطوح مختلفی ازفرهنگ‌ها و ادیان و مذاهب بشری در سراسر دنیا مشهود است، توفان نتیجه گناه و یاخطای مذهبی انسان تلقی شده، و نیز گاهی فقط و فقط خواست یک موجود الهی درپایان بخشیدن به وجود بشر است. روشن کردن علت حدوث این توفان در روایات‌بین‌النهرین کار دشواری است. از بعضی اشارات چنین درک می‌شود که خدایان به سبب «معصیت‌کاران» چنین اراده کرده‌اند، و بر طبق روایتی دیگر هیاهوی غیرقابل تحمل‌انسان‌ها موجب شد تا خشم انلیل برانگیخته شود. بنابراین اگر در فرهنگ‌های دیگر نیزبه بررسی اسطوره‌هایی بپردازیم که توفان قریب‌الوقوعی را پیش‌بینی کرده‌اند، چنین‌درمی‌یابیم که علت اصلی این توفان به طور کلی در گناهکاری انسان‌ها، و یا در کهنگی وفرتوتی عالم خلاصه می‌شود. به حکم تنها واقعیت موجود، یعنی واقعیتی زنده وسودمند، عالم خود به تدریج ویران می‌شود و به سبب ناتوانی زوال می‌یابد و این دلیلی‌است برای آن که عالم دوباره آفریده و بازسازی شود. به عبارتی دیگر توفان نوح در بعدجهانی وقوع حادثه‌ای است که به صورت نمادین در جشن سال نو روی می‌دهد؛ یعنی «پایان کار عالم» و کار بشری گناهکار، جهت امکان بخشیدن به خلقتی نوین است. (۴۷)

درباره توفان نوح بیش از ششصد نوع مختلف افسانه و داستان گوناگون در میان اقوامو ملل باستانی رواج دارد که در چهارگوشه دنیا نسل به نسل به ارث رسیده است.تفاوت‌هایی که در این افسانه‌ها دیده می‌شوند، عموما در نوع برداشت هر قوم از کم وکیف این فاجعه خودنمایی می‌کند؛ به طوری که هر یک از آنها نوع کشتی نجات، دلایل‌تفسیری خشم خدایان و آسمان، روش زندگی بعدی نجات‌یافتگان و حتی احتمال تکرارمجدد این فاجعه را با توجه به محل جغرافیایی و زیستگاه خود

تبیین و تعریف کرده‌انـد.افسانه‌هـایی از این دست که در طول قرون به یاد بشـر مانـده‌انـد، جملگی نشان می‌دهنـد که‌این فاجعه سیلی عالم‌گیر بوده و بعضا سـیلاب‌هایی مهیب توأم با آتش و زمین‌لرزه نیزروایت شـده است. بنابر روایات، عامل چنین توفانی برخورد زمیـن بـا شـــهابی عظیـم و یـاآب شـدن ناگهـانی یخچـال‌هـا و کـوه‌هـای یـخ بـوده کـه سـبب انحراف سیاره زمیـن، جابه‌جایی‌رشته کوه‌ها، و همین‌طور غرق شدن جزایر بزرگ در اقیانوس‌ها شده است. (۴۸)

در فرهنگ‌های جوامع پیش از مسیحیت، در سواحل غربی اروپا، خاطراتی ازشهرهایی که ناگهان در اعماق دریاها فرورفته‌اند باقی مانده است. در این وقایع‌سیلاب‌های وحشتناکی همه چیز را غرق کرده و جزایر متعددی از اقیانوس اطلس همراه‌با ساکنان آنها یکی پس از دیگری به عمق آب‌ها فروغلتیده و تنها اندکی از فاجعه نجات‌یافته‌اند. (۴۹)

توصـیف واضـح‌تری از این فـاجعه هولناک را می‌توان در حماسه‌ای از سـرزمین‌ایسـلند به نام ادآ (۵۰) یافت: «کوه‌ها با شـدتی بسیار به هم می‌خورنـد و آسـمان نیز به دو نیم‌می‌شود. خورشـید به خاموشـی می‌گرایـد، و زمین به اعماق دریاها فرو می‌رود. ستارگان‌تابناک ناپدید شده و همه جا را آتش فراگرفته و شعله‌های آن زبانه کشیده و تا اوج آسمان‌بالا می‌رود». (۵۱)

در داسـتان‌ها و افسانه‌های آمریکای باسـتان نیز بارها به بروز حوادث ناگهانی وتوفانهایی اشاره شده است که علت اصـلی آنها چیزی جز بـاران آسـمان بوده است. درافسـانه‌هـای قبایـل سـرخ پوست هوپی (۵۲) سـاکن بخش‌هـای غربی ایالات متحـده، به توفانی‌اشاره شـده است که بـدون باریـدن باران و تنها بر اثر امواج کوه‌پیکری که از دریا برخاسته‌و خشکی‌ها را فرا گرفته، به وجود آمـده است: «... قـاره‌ها از هم شـکافتند و در اعماق‌امواج فرو رفتنـد. ...». در این حادثه قوم هوپی به کوهی پناه برده و نجات یافتند؛ در حالی‌که «... تمام شهرهای بزرگ و ساکنان متکبرشان را آب فرا گرفته بود ...». (۵۳)

بابلیـان و سـومری‌هـا نیز در اسـاطیر خـویش طـوری از امواج کوه‌پیکر و بـاران یـاد کرده‌انـد که گویی همه از ژرفـای اقیـانوس سرچشمه گرفته‌اند. شاید هم هم‌زمانی فجایع آسمان باامواج سهمگین برخاسته از اقیانوس گویای این واقعیت باشد که در واقع سیل نیز فاجعه‌اصلی نبوده، بلکه نتیجه مجموعه‌ای از بلایا و حوادث وحشتناک‌تری بوده است.

به هرحال، وقوع توفان نوح، به هر علتی که بوده باشـد، در این جا مورد بحث نیست، ولی با پیش رو داشـتن سه داسـتان توفان سومری، بابلی و آنچه در تورات ذکر شده است‌می‌توان به مقایسه و تطبیق آنها پرداخت. البته همان طوری که در ابتدای بحث اشـاره شـد، داسـتان توفـان بـابلی، که به طـور قطع از روایت سومری اخـذ شـده، دارای شـرح و بسـطبیشتری نسبت به داسـتان سـومری‌هـاست، و از سـویی در روایـت بـابلی، هماننـد آنچـه درتـورات آمـده، در جریـان گزارش واقعـه به جزئیـات حـادثه و چگـونگی آن تـوجه بیشـتری‌شـده است. در نـتیجه می‌توان نوعی همـاهنگی و هماننـدی بین دو داسـتان بـابلی و روایت‌تورات مشاهـده کرد. این شـباهت به قـدری آشـکار است که محققـان متفقـا آنها را دوصورت از یک حکایت می‌داننـد. با این همه، موارد اختلافی نیز بین دو داستان مشاهده‌می‌شود.

به طور کلی تشابهات موجود بین این دو داستان را می‌توان به ترتیب ذیل خلاصه‌کرد:

.۱ خبر سـیل و توفـان قریب‌الوقوعی توسـط خـدا به قهرمـان داسـتان (زیوسودرای‌سومری، اوتناپیشتیم بابلی و نوح تورات) داده می‌شود؛

.۲ به او ساختن یک کشتی بزرگ، همراه با دادن نقشه و مختصات دقیق آن، توصیه‌می‌شود (در روایت بابلی اضلاع این کشتی صد و بیست و ارتفاع آن صد و چهل ذراع، اما در روایت تورات طول آن سیصد و عرضـش پنجاه و ارتفاع آن سی ذراع قید شده‌است)؛ (۵۴)

.۳ بدنه کشتی برای جلوگیری از نفوذ آب به داخل قیراندود می‌شود؛

.۴ وی انواع جانوران را به صورت جفت، اعم از پرنده و چرنده و درنده و خزنده، وحشی و اهلی، با خود به کشتی می‌برد. (البته در گزارش دیگری از تورات [پیدایش، ۷: ۲و ۳] آمده: «از همه بهایم پاک و پرندگان آسمان هفت هفت نر و ماده و از بهایم ناپاک دودو نر و ماده»)؛
.۵ زمان و مدت توفان معین می‌شود (در روایت بابلی توفان هفت روز به طول‌می‌انجامد اما در تورات چهل روز و چهل شب)؛
.۶ بر اثر جاری شدن سیل تمامی موجودات و انسان‌ها که در خارج کشتی‌اند نابودمی‌شوند؛
.۷ پس از انقضای مدت تعیین شده توفان و سیل فرو می‌نشیند و کشتی بر قله کوهی‌آرام می‌گیرد (نام این کوه در روایت بابلی نیسیر و در تورات آرارات ذکر شده است)؛ (۵۵)
.۸ شخص نجات‌یافته جهت اطلاع از وضعیت خشکی، پرندگانی را از کشتی بیرون‌می‌فرستد که آخرین آنها باز نمی‌گردد (در روایت بابلی سه پرنده رها شده به ترتیب‌کبوتر، پرستو و کلاغ‌اند، اما در نقل تورات ابتدا زاغ و پس از آن سه بار و به فاصله هفت‌روز، کبوتری رها می‌شود، البته با این تفاوت که کبوتر تورات با آوردن برگ زیتون تازه‌پیامی از امید می‌آورد؛ در حالی که طبق داستان بابلی، کلاغ از کشتی نجات یافته دورشده، به دلیل دست یافتن به غلات و دانه‌های دورمانده از یغمای سیل دیگربازنمی‌گردد)؛
.۹ وی پس از یافتن خشکی و به شکرانه نجات یافتن، برای خدا یا خدایان قربانی‌می‌گذراند (در روایت بابلی پس از گذرانیدن قربانی شراب مقدس می‌نوشد، اما درروایت تورات از تقدس شراب خبری نیست و نوح به شکرانه نجات، فقط از همه‌حیوانات و پرندگان پاک بر مذبح ساخته خویش قربانی‌های سوختنی تقدیم می‌کند)؛
.۱۰ خدا یا خدایان قربانی را می‌پذیرند؛
.۱۱ به او از جهت آینده اطمینان داده می‌شود. (۵۶)
با برشمردن این تشابهات، باید اذعان کرد که بین این دو روایت از نظر دینی و اخلاقی‌به اختلافات و تضادهایی نیز برمی‌خوریم:
.۱ در سفر پیدایش می‌خوانیم که توفان برای تنبیه انسان‌های گنهکار و نابودی‌شریران فرستاده شد: «یهوه به نوح گفت: انتهای تمامی بشر به حضورم رسیده است؛ زیرا که زمین به سبب ایشان پر از ظلم شده است و اینک من ایشان را با زمین هلاک‌خواهم ساخت» (پیدایش، ۶: ۱۳)؛ در حالی که در روایت بابلی این واقعه به خاطر هوی‌و هوس خدایان (و به روایتی دیگر به جرم ایجاد سر و صدای آدمیان و بر هم زدن‌آرامش خدایان) رخ می‌دهد.
.۲ به نظر نویسنده یا نویسندگان سفر پیدایش، نوح چون شخص برگزیده‌ای بود وخدا او را در حضور خود عادل دید، از خطر توفان محفوظ ماند؛ در حالی که در داستان‌بابلی شخص نجات یافته (اوتناپیشتیم) به کمک یکی از خدایان (اآ) که ظاهرا هواخواه ودوستدار او بود و در نقش جاسوسی راز تصمیم خدایان را بر وی فاش کرد، از خطر جان‌سالم به در می‌برد.
.۳ داستان تورات مبتنی بر یکتاپرستی است، در حالی که روایت بابلی به ابتدایی‌ترین‌نوع شرک و اعتقاد به خدایان متعدد متکی است؛ به این معنا که در روایت بابلی این فکربه طور کاملاـ آشکار مشهود است که خدایان خود نیز بعد از انگیزش توفان از آن واقعه‌سخت به هراس افتادند، چنان که پس از فرار به آسمان «به لانه‌ها خزیدند و در کناردیوارها قوز کردند؛ لیکن در روایت تورات خداوند (یهوه) را از شدت توفان هرگز بیم وهراسی روی نداد.
.۴ بنا به روایت بابلی یکی از خدایان با وجود خشم و عدم رضایت دیگران شخصی‌را از خطر سیل می‌رهاند و در آخر به کسی که نجات یافته، عمر جاوید عطا شده است ودر میان خدایان جایی بدو واگذار می‌شود، در حالی که به نوح تورات نه

عمر جاوید داده‌می‌شود و نه مقام خدایی. (۵۷)

با این همه، از این اختلافات که بگذریم، باید بگوییم که این دو روایت نقل یک واقعه‌با شالوده‌ای یکسان است که یکی مؤید دیگری است. دکتر ادوارد شی‌یرا (۵۸) این پرسش رامطرح می‌کند که آیا تطابق این دو داستان، شاهد صحت کلام تورات است یا نه؟ و خودپاسخ می‌گوید: «بعضی خواهند گفت: آری، چنین است! این خود برهانی مؤکد است بروقوع حادثه توفان؛ ولی بعضی دیگر خواهند گفت: نه، چنین نیست، بلکه این دلیل‌محکمی است که یهود اساطیر خود را از بابلی‌ها اقتباس کرده‌اند». (۵۹) این گفته ادواردشی‌یرا دقیقا نظریه دکتر هاوارد تیپل (۶۰) و برخی از ناباوران است که اعتقاد به داستان نوح وکشتی او را نه تنها اشتباه، بلکه گمراه‌کننده می‌دانند. دکتر تیپل در کتابی موسوم به یاوه‌ای‌به نام کشتی نوح آورده که چگونه یهودیان و پیشگامان مسیحیت توانسته بودند افسانه‌سومری بابلی را به خود اختصاص داده و در سراسر جهان به عنوان داستان بسیارمهیجی گسترش دهند، در حالی که هیچ گونه مدرک تاریخی و زمین‌شناسانه‌ای‌نداشتند. (۶۱)

البته با وجود نظریاتی از این دست، باید گفت که به هیچ وجه نمی‌توان داستان توفان‌نوح را از اصل مورد شک و تردید قرار داد. زیرا همان طور که می‌دانیم، علاوه بر عقیده‌پیروان ادیان الهی (یهود، مسیحیت و اسلام)، این داستان در افسانه‌ها و اساطیر اقوام وملل مختلف جهان نیز وجود داشته و از جایگاه خاصی برخوردار بوده است.

کتابنامه

۱. کتاب مقدس، انجمن کتاب مقدس، چاپ دوم، ایران،.۱۹۸۷

۲. دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ دوم، ۱۳۷۶، ج.۳

۳. اباذری، یوسف و ...: ادیان جهان باستان، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۲، ج.۲

۴. آشتیانی، جلال الدین: تحقیقی در دین یهود، تهران، نشر نگارش، چاپ دوم،.۱۳۶۸

۵. الدر، جان: باستان‌شناسی کتاب مقدس، ترجمه سهیل آذری، انتشارات نور جهان، چاپ‌اول،.۱۳۳۵

۶. برلیتز، چارلز: کشتی گمشده نوح، ترجمه احمد اسلاملو، تهران، انتشارات کوشش، چاپ اول،.۱۳۷۱

۷. بی. ناس، جان: تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، انتشارات آموزش‌انقلاب اسلامی، چاپ پنجم،.۱۳۷۲

۸. پور داود (گزارش): یسنا، به کوشش بهرام فره‌وشی، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ‌سوم، ۱۳۵۶، ج.۱

۹. توماس، اندرو: اسرار اتلانتیس یا گنج ابوالهول، ترجمه ابراهیم الفت حسابی، تهران، بنگاه‌ترجمه و نشر کتاب،.۱۳۵۳

۱۰. دانیکن، اریک فون: پیام‌آور گذشته‌ها، بدون نام مترجم و سال انتشار.

۱۱. ژیران، ف. و ...: فرهنگ اساطیر آشور و بابل، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران، انتشارات فکر روز، چاپ اول،.۱۳۷۵

۱۲.ساندرز، ن.ک.: حماسه گیلگمش، ترجمه اسماعیل فلزی، تهران، انتشارات هیرمند، چاپ اول،.۱۳۷۶

۱۳. شی‌یرا، ادوارد: الواح بابل، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، انتشارات ابن سینا، چاپ اول،.۱۳۴۱

۱۴. کریمر، ساموئل: الواح سومری، ترجمه داود رسایی، تهران، انتشارات ابن سینا، چاپ‌اول،. ۱۳۴۰

۱۵. هاکس، جیمز: قاموس کتاب مقدس، تهران، کتابخانه طهوری، چاپ دوم،.۱۳۴۹

۱۶. هنری هوک، ساموئل: اساطیر خاورمیانه، ترجمه علی اصغر بهرامی و فرنگیس‌مزداپور، تهران، انتشارات روشنگران، بی‌تا.

پی‌نوشتها

۱. « George Smith »

۲. « Gilgamesh »

۳. « Ashurbanipal »

۴. « Daily Telegraph »

۵. ر.ک: ن.ک. سانــدرز، حمـاسه گیلگمش، ترجمـه اســماعیل فلزی (چـاپ اول، انتشـارات هیرمنـد، ۱۳۷۶) ص ۱۲ و ۱۳؛ ساموئل کریمر، الواح سومری، ترجمه داود رسایی (چاپ اول، انتشارات ابن سینا، ۱۳۴۰) ص.۲۱۹

۶. « Saren »

۷. « Zisudra »

۸. « Ziusudra »

۹. « Utnapishtim »

۱۰. یوسف اباذری و ...، ادیان جهان باستان، (چاپ اول، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲) ج۲، ص ۳۲۰ و ۳۲۱؛ بروسوس، « (Berossus) »، مورخ و پیشوای معروف بابل در قرن سوم ق‌م، در کتاب خود تاریخ بابل و آشور، که قدما آن را خلــدئیکا (« Xaldaika) » یــا بابیلونیاکــا، « (Babyloniaka) » نامیــده‌انــد و در عهــد ســلطنت انــتیوخس اول، « (Antiokhos Soter) (۲۸۰ ۲۶۱ ق‌م) تـألیف‌شـده است، وقـوع توفـان را در عهـد پادشـاهی بـه نـام زیسـوتروس، « (Xisuthros) » بیان می‌کند:

«نخستین خدیو روی زمیـن الاـروس، « (Alaros) » بـوده کـه ۴۳۲۰۰ ســال پادشـاهی کرد. پس از او ده پادشـاه دیگر در مدت۴۳۲۰۰ سـال شـهریاری داشـتند. در عهـد زیسوتروس، آخرین پادشـاه این دوره، توفـان روی داد و بعـل، « (Bel) »، ایزد بزرگ، جهان‌را نـابود کرد. زیسوتروس چون پادشـاهی خـداپرست بود، از قبـل وقوع توفان را توسط خـدای خود کرونوس، « (Chronos) » می‌دانست؛ زیرا کرونـوس بـه وی گفته بـود که چگـونه کشـتی بسـازد و خـود و زنـان و فرزنـدان و کسـان و جانوران را از آسیب‌برهاند».

بروسـوس در ادامه بـا لحنی قابـل سـتایش توضـیح می‌دهـد که حـتی خـدای زیسـوتروس (کرونـوس) به وی دسـتور داده بـود که‌نمونه‌ها و گزارش‌هایی از کلیه اشـیا و اخبار آن زمان را فراهم کرده، آنها را در شهر سیپار، « (Sippar) » مخفی یا مدفون سازد. ر.ک: پورداود (گزارش)، یسـنا، (چاپ اول، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۶) ج۱، ص ۹۵؛ چارلز برلیتز، کشتی گمشده نوح، ترجمه‌احمد اسلاملو (چاپ اول، انتشارات کوشش، ۱۳۷۱) ص.۱۶۹ همچنین برای آگـاهی از فهرست پادشاهان سومری بابلی‌پیش از توفان و بعد از آن نگاه کنید به: اریک فون دانیکن، پیام‌آور گذشته‌ها، ص ۲۸۴.۲۷۸

۱۱. « Samuel Kremer »

۱۲. برای آگاهی بیشتر از متن کامل داستان توفان سومری ر.ک: ساموئل کریمر، پیشین، ص ۱۷۵.۱۸۲

۱۳. « An »

۱۴. « Enlil »

۱۵. « Enki »

۱۶. « Shuruppak »

۱۷. یوسف اباذری و ...، پیشین، ص.۳۲۱

۱۸. نقطه چین علامت شکستگی و یا ناخوانا بودن اصل لوحه سومری است.

۱۹. ساموئل کریمر، پیشین، ص ۱۷۹ و ۱۸۰.

۲۰. Utu »

۲۱. دیلمون، « (Dilmun): » بهشت سومریان که در خلیج فارس واقع است و گاهی آن را تحت عنوان «مکان طلوع خورشید» و «سرزمین زندگان» توصیف می‌کنند. آن‌جا صحنه یک اسطوره آفرینش سومری و مکانی است که برای قهرمان الهی توفان‌سومری، زی‌سودرا، توسط خدایان برگزیده شد تا همیشه در آن بزید. ر.ک: ن.ک. ساندرز، پیشین، ص.۱۲۲

۲۲. ساموئل کریمر، پیشین، ص ۱۸۰ و ۱۸۱.

۲۳. ساموئل هنری هوک، اساطیر خاورمیانه، ترجمه علی اصغر بهرامی و فرنگیس مزداپور (انتشارات روشنگران، بی‌تا) ص.۶۵

۲۴. برای آگاهی از متن کامل حماسه گیلگمش خوانندگان می‌توانند به کتب زیر مراجعه کنند:

ن. ک. ساندرز، پیشین؛

احمد صفوی، پهلوان‌نامه گیلگمش، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۶.

۲۵. Anu »

۲۶. Ninurta »

۲۷. Ennugi »

۲۸. Ea »

۲۹. Ubara Tutu »

۳۰. ف. ژیران و ...، فرهنگ اساطیر آشور و بابل، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور (چاپ اول، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۵) ص.۸۳

۳۱. جان بی. ناس، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت (چاپ پنجم، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲) ص.۷۱

۳۲. Shamash »

۳۳. ن. ک. ساندرز، پیشین، ص.۱۱۱

۳۴. Adad »

۳۵. شولات، « (Shullat): » طلایه‌دار روحانی توفان و هوای بد. (ن.ک. ساندرز، پیشین، ص ۱۲۷).

۳۶. هنیش (هانیش « Hanish): » پیشاهنگ یزدانی توفان و هوای بد. (همان، ص ۱۲۴)؛ این نام در فرهنگ اساطیر آشور و بابل به صورت‌خانیش، « (Khanish) » ضبط شده است (ص ۸۳).

۳۷. Nergal »

۳۸. Annunaki »

۳۹. ن.ک. ساندرز، پیشین، ص.۱۱۱

۴۰. Ishtar »

۴۱. ن.ک. ساندرز، پیشین، ص ۱۱۱ و ۱۱۲.

۴۲. Nisir »

۴۳. ر.ك: ن.ك. ساندرز، پیشین، ص ۱۱۲؛ جان بی. ناس، پیشین، ص.۷۲

۴۴. ر.ك: ن.ك. ساندرز، پیشین، ص ۱۱۳ و.۱۱۴

۴۵. واژه اراراط (ارارات) از کلمه اورارتو، « (Orartu) » که خود نام قدیمی ارمنستان بوده، مشتق شده است (چارلز برلیتز، پیشین، ص۱۲). جیمز هاکس می‌نویسد: «ارارات (ملعون)، مقاطعه‌ای است در مرکز ارمنستان که ما بین رود ارس و دریای وان وارومیه واقع است (کتاب دوم پادشاهان، ۱۹: ۳۷؛ کتاب اشعیا، ۳۷: ۳۸). بعضی اوقات این لفظ بر تمام آن مملکت اطلاق شده (کتاب ارمیا، ۵۱: ۲۷) و موافق روایات کشتی نوح بر این کوه قرار گرفت. این کوه بلند که ارامنه آن را «مسیس» و ترکان «اگریداغ» یعنی سراشیب و ایرانیان کوه نوح، اروپاییان غالبا ارارط و اعرابش «جودی» گویند، صاحب دو قله است که یکی مقدار چهارهزار قدم از دیگری بلندتر و به سلسله کوه‌هایی که به طرف شمال مغربی و مغرب ممتدند می‌پیوندد و همیشه این کوه عظیم‌دارای رتبه عالی بوده، دائما بر قله‌اش برف نمودار است. ۱۷۰۰۰ قدم از سطح دریا مرتفع و از جمله آتشفشان‌هایی است که‌انفجار آخری‌اش در سال ۱۸۴۰ میلادی بوده. ر.ك: جیمز هاکس، قاموس کتاب مقدس، (چاپ دوم، کتابخانه طهوری، ۱۳۴۹) ص.۳۰

۴۶. ر.ك: جلال‌الدین آشتیانی، تحقیقی در دین یهود، (چاپ دوم، انتشارات نگارش، ۱۳۶۸) ص.۱۹

۴۷. یوسف اباذری و ...، پیشین، ص.۳۲۲

۴۸. ر.ك: چارلز برلیتز، پیشین، ص.۱۶۲

۴۹. افلاطون در رساله‌های تیمائوس، « (Timaios) » و کریتیاس، « (Kritias) » به تاریخچه و سرنوشت آتلانتیس اشاره کرده است. وی ضمن‌اشاره به انحطاط اخلاقی مردم آتلانتیس پس از رسیدن به اوج تمدن، می‌گوید: این انحطاط زمانی پیش آمد که لئامت وخودخواهی بر صفات حسنه چیره شد. در آن موقع زئوس (خدای خدایان) چون مشاهده کرد «یک قوم مشهور باستانی به‌وضعی اسف‌انگیز گرفتار آمده» و «علیه تمام کشورهای آسیا و اروپا قیام کرده» تصمیم گرفت که عذاب مهیبی به مکافات‌عملشان بر ایشان نازل کند. به گفته حکیم یونانی «چندی بعد زلزله‌هایی پیاپی روی داد و سیل‌ها جاری گردید و در ظرف یک‌روز و یک شب شوم همه مردان جنگی در کام زمین فرو رفتند و نابود شدند. جزیره آتلانتیس نیز در دریا فرو رفت.» ر.ك: اندرو توماس، اسرار آتلانتیس، ترجمه ابراهیم الفت حسابی (بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۳) ص ۲۲ و ۲۳؛ دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی (چاپ دوم، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۶) ج ۳، ص.۱۸۳۴

۵۰. « Edda »

۵۱. چارلز برلیتز، پیشین، ص ۱۷۷؛ از میان دلایل متنوعی که به عوامل آسمانی، یا به علل زمینی و طبیعی مرتبط بوده و موجب‌نابودی بشر گردیده، می‌توان به نظریه جالبی اشاره کرد که در بین فرهنگ‌ها و معتقدات ملل باستان یونان، مصر، هندوستان وحتی قبایل سرخ‌پوست امریکا رایج بوده است. این نظریه علت اصلی وقوع حوادث هولناك را خود بشر و گسترش تمدن اودانسته و معتقد است که بشر رشد غیرعادی در علوم و تکنولوژی داشته ولی از امکانات فنی و نیروهای علمی خود در جهت‌مثبت استفاده نکرده است. بنابراین کنترل نیروهای مخرب را از دست داده، که نهایتا همین نیروها موجبات نابودی ناگهانی بشررا فراهم آورده‌اند. به طور مثال، قبایل سرخ پوست هوپی معتقدند که در زمان‌هایی بسیار دور جنگ سختی در گرفته بود که ازوقایع آن جز چند نکته و خاطره کوچک چیزی برجای نمانده است. در افسانه‌های این قوم از شهرهای بزرگ و تمدن‌های‌پیشرفته‌ای یاد شده که به قول آنان به علت گسترش حس زیاده‌طلبی و عدم توانایی کنترل آن جنگ‌های سختی در گرفت و درنتیجه تمدنشان به نابودی کشیده شد. همچنین درباره چگونگی نابودی شهرهای بزرگ آمده است که با به

کـار بردن «پاتووتـا» (سوپر بمب‌افکن) های پرنـده، شـهرها منهـدم شدنـد و جنگ‌ها نیز زمانی به پایان رسـیدند که تفاوتی بین خشـکی و دریاها دیده‌نشد. همه چیز حتی شهرهای باشکوه، پاتووتاهای پرنده و گنج‌های ارزشمندشان با شیطان در آمیختند و به اعماق اقیانوس‌هافرو رفتند ....» ر.ک: همان، ص ۲۵۲ و.۲۵۳

۵۲. Hopi «

.۵۳ چارلز برلیتز، پیشین، ص.۱۸۲

.۵۴ یکی از آثار بابلی که در آن به اندازه‌های کشتی اشاره شده، طول آن را ششـصد ذراع، ارتفاع و عرض آن را شصت ذراع ذکرکرده است. در یکی از آثار این قوم، ابعاد محیرالعقول دیگری ذکر شده و عرض و طول کشتی را به اندازه پنج استادیون « (Stadion) » (واحـد طول برابر ۶۰۰ پـای یونانی و معادل ۱۸۵ مـتر) طرح کرده است. البته ارائه این ابعـاد حیرت‌انگیز از یک کشتی‌در میان بابلیان احتمالا به سیسـتم حساب و شـمارش آنها که بر اساس ضـرایب عدد دوازده استوار بوده، مربوط می‌شود. جالب‌است بدانیم که در اواخر قرن هفدهم ایزاک نیوتون، ریاضـی‌دان و دانشـمند معروف، توانست طی یک سـری محاسـبات ریاضـی‌ابعـاد کشتی را به میزان ۹۲/۶۱۱ فـوت طول، ۲۴/۸۵ فـوت عرض، ۵۶/۵۱ فوت ارتفـاع (از صـفحات ته کشتی تـا دکل بالایی آن) تعیین کرده، وزن خالی آن را ۵۸/۱۸۲۳۱ تن اندازه‌گیری کند. ر.ک: همان، ص ۱۶۳ و.۱۶۹

.۵۵ به اسـتناد افسـانه‌هـای چنـدگانه ملل و قبایل سراسـر جهان، تعـداد کوه‌هایی که کشتی پس از آرام شـدن توفان بر آن قرار می‌گیردتا پنجاه عدد رسـیده است. برخی از این کوه‌ها ناشـناخته‌اند و فقط نام و نشانی در افسانه‌ها دارند و یا نام قدیمی‌شان با گذشت‌اعصار تغییر کرده است، در حالی که بعضـی از آنها نیز شـناخته شده هسـتند. از سویی افسانه‌های فردی یا قومی مربوط به توفان‌که رهبران آنها از جمله ناجیان چنین سـیلاب‌های مهیبی به شـمار می‌رفته‌انـد، به یکصـد عـددنیز بالغ می‌شونـد. ر.ک: همان، ص.۲۴۰

.۵۶ جان الدر، باستان‌شناسی کتاب مقدس، ترجمه سهیل آذری (چاپ اول، انتشارات نور جهان، ۱۳۳۵) ص.۳۳

.۵۷ ر.ک: همـان، ص ۳۴؛ ادوارد شـی‌یرا، الواح بابـل، ترجمه علی اصـغر حکمت، (چاپ اول، انتشارات ابن سـینا، ۱۳۴۱) ص ۱۹۱ و.۱۹۲

۵۸. Edward Chiera «

.۵۹ ر.ک: ادوارد شی‌یرا، پیشین، ص ۱۹۳ و.۱۹۴

۶۰. HowardTeeple «

.۶۱ ر.ک: چارلز برلیتز، پیشین، ص.۲۲۶

منبع: مجله هفت آسمان، شماره ۶

نویسنده: سید حسن حسینی (آصف)

وحی در عهد عتیق

وحی در عهد عتیق

کلمه وحی در عهد عتیق زیاد تکرار شده است از باب نمونه:

«وحی کلاـم خداونـد دربـاره اسرائیل قول خداونـد است که آسـمان‌هـا را گسترانیـد و بنیـاد زمین را نهـاد و روح انسان را در

اندرون او ساخت». (۱)

«وحی کلام خداوند درباره اسرائیل به واسطه ملاکی.خداوند می‌گوید که: «شما را دوست داشته‌ام.» اما شما می‌گویید: «چگونه ما را دوست داشته». (۲)

«وحی درباره نینوی: «کتاب رؤیای ناحوم القوشی یهوه خدای غیور و انتقام گیرنده است»». (۳)

«وحی درباره دمشق: «اینک دمشق از میان شهرها برداشته می‌شود و توده خراب خواهد شد»». (۴)

«وحی درباره مصر: «اینک خداوند برابر تیزرو سوار شده به مصر می‌آید و بت‌های مصر از حضور وی خواهد لرزید و دل‌های مصریان در اندرون ایشان گداخته خواهد شد»». (۵)

«وحی درباره موآب: «زیرا که در شبی عارموآب خراب و هلاک شده است.زیرا در شبی قیرموآب خراب و هلاک شده است»». (۶)

«وحی درباره صور: «ای کشتی‌های ترکیش و لوله نمایید، زیرا که به حدی خراب شده است که نه خانه‌ای نه مدخلی باقی مانده»». (۷)

«و به یادآور که چگونه وقتی که من و تو با هم از عقب پدرش اخاب سوار می‌بودیم خداوند این وحی را درباره او فرمود.خداوند می‌گوید: «هر آینه خون نابوت و خون پسرانش را دیروز دیدم. «و خداوند می‌گوید: «که در این ملک به تو مکافات خواهم رسانید پس الآن او را بردار و به موجب کلام خداوند او را در این ملک بینداز»». (۸)

وحی زبانی

از بعض آیات کتب عهد عتیق استفاده می‌شود که وحی خدا به موسی و دیگر پیامبران وحی زبانی بوده است.لفظ کلام خداوند، و خدا فرمود، و خدا متکلم شد، و خداوند می‌گوید، و کلام خدا را بشنوید، و کلام خدا بر من نازل شده، و خدا به موسی خطاب کرد، و با تو سخن خواهم گفت، و دیگر الفاظ مانند اینها زیاد تکرار شده است.

«خداوند با شما از میان آتش متکلم شد و شما آواز کلمات را شنیدید، لیکن صورتی ندیدید بلکه فقط آواز را شنیدید». (۹)

«خدا از میان بوته به وی ندا در داد و گفت: «ای موسی! ای موسی!» گفت: «لبیک. «گفت:» بدینجا نزدیک میا! نعلین خود را از پای‌هایت بیرون کن! زیرا مکانی که در آن ایستاده‌ای زمین مقدس است، و گفت من خدای پدرت و خدای ابراهیم و خدای اسحاق و خدای یعقوب. «آن گاه موسی روی خود را پوشانید زیرا ترسید که به خدا بنگرد». (۱۰)

«وحی کلام خداوند بر زمین حدراخ نازل می‌شود و دمشق محل آن می‌باشد». (۱۱)

«و خدا به موسی خطاب کرده وی را گفت: «من یهوه هستم و با ابراهیم و اسحاق و یعقوب به نام خدای قادر مطلق ظاهر شدم، لیکن به نام خود یهوه نزد ایشان معروف نگشتم». (۱۲)

«و در آنجا با تو ملاقات خواهم کرد و از بالای تخت رحمت از میان دو کروبی که بر تابوت شهادت می‌باشند با تو سخن خواهم گفت، درباره همه اموری که به جهت بنی اسرائیل تو را امر خواهم فرمود». (۱۳)

«پس خداوند موسی را خطاب کرده گفت: «هفتاد نفر از مشایخ بنی اسرائیل که ایشان را می‌دانی که مشایخ قوم و سروران آنها می‌باشند نزد من جمع کن»». (۱۴)

«این است کلامی که از جانب خداوند به ارمیا نازل شده، گفت: «کلام این عهد را بشنوید و به مردان یهودا و ساکنان اورشلیم

بگویید».» (۱۵) «دست خداوند در آنجا بر من نهاده شد و او مرا گفت برخیز و به هامون بیرون شو که در آنجا با تو سخن خواهم گفت.» (۱۶)
و صدها آیه دیگر از این قبیل که ظهور دارند که وحی خدا به موسی به صورت تکلم بوده است.
در تلمود می‌نویسد: «شالوده و اساس ایمان دانشمندان یهود این است که خداوند اراده و خواست خود را به وسیله سخنگویان که پیغمبر خوانده شده‌اند به انسان‌ها اطلاع داده است.» (۱۷)

فرشته وحی

در بعض آیات تورات نام فرشته هم به میان آمده است.
«و فرشته‌ای که با حق تکلم می‌نمود برگشته مرا مثل شخصی که از خواب بیدار شود بیدار کرد ... و من توجه نموده فرشته را که با من تکلم می‌نمود خطاب کرده گفتم: «ای آقایم اینها چه می‌باشد. «و فرشته‌ای که با من تکلم می‌نمود مرا جواب داد و گفت: «آیا نمی‌دانید اینها چیست؟ «گفتم:» نه ای آقایم. «او در جواب من گفت: «این است کلامی که خداوند به زربابل می‌گوید.نه به قدرت و نه به قوت بلکه به روح من».» (۱۸)
«زیرا فرشته من پیش روی تو می‌رود و تو را به اموریان و حنیان و فرزیان و کنعانیان و حویان و یبوسیان خواهد رسانید و ایشان را هلاک خواهم ساخت.» (۱۹)
«آن فرشته که مرا از هر بدی خلاصی داده این دو پسر را برکت دهد.» (۲۰) «و چون من دانیال رؤیا را دیدم و معنای آن را طلبیدم ناگاه شبیه مردی نزد من بایستاد و آوازی آدمی را از میان نهر اولای شنیدم که ندا کرده می‌گفت: «ای جبرائیل! این مرد را از معنای این رؤیا مطلع ساز!»» (۲۱)
«چون هنوز در دعا متکلم می‌بودم آن مرد جبرائیل که او را در رؤیای اول دیده بودم به سرعت پرواز نموده به وقت هدیه شام نزد من رسید و مرا اعلام نمود و با من متکلم شده گفت: «ای دانیال! الآن من بیرون آمده‌ام تا تو را فطانت و فهم بخشم».» (۲۲)

هدف وحی در عهد عتیق

در کتاب عهد عتیق برای وحی دو هدف مهم دیده می‌شود: هدف اول ابلاغ احکام و وظائف شریعت؛ دوم نجات بنی اسرائیل از فرعون و فرعونیان. «پس الآن ای اسرائیل فرائض و احکامی را که من به شما تعلیم می‌دهم تا آنها را به جا آورید بشنوید تا زنده بمانید و داخل شده زمینی را که یهوه خدای پدران شما به شما می‌دهد به تصرف آورید.بر کلامی که من به شما امر می‌فرمایم چیزی میفزایید و چیزی از آن کم منمایید تا اوامر یهوه خدای خود را که به شما امر می‌فرمایم نگاه دارید.» (۲۳)
«اینک چنان که یهوه خدایم مرا امر فرموده است فرائض و احکام به شما تعلیم نمودم تا در زمینی که شما داخل شده به تصرف می‌آورید چنان عمل نمایید.» (۲۴)
«و عهد خود را که شما را به نگاه داشتن آن مأمور فرمود برای شما بیان کرد، یعنی ده کلمه را و آنها را بر لوح و سنگ نوشت.و خداوند مرا در آن وقت امر فرمود که فرائض و احکام را به شما تعلیم دهم تا آنها را در زمینی که برای تصرفش به آن عبور می‌کنید به جا آورید.» (۲۵)

«و خداوند گفت هر آینه مصیبت قوم خود را در مصر دیدم و استغاثه ایشان را از دست سرکاران ایشان شنیدم، زیرا غم‌های ایشان را می‌دانم و نزول کردم تا ایشان را از دست مصریان خلاصی دهم.» (۲۶)

«روح خداوند یهوه بر من است، زیرا خداوند مرا مسح کرده است تا مسکینان را بشارت دهم و مرا فرستاده تا شکسته دلان را التیام بخشم.» (۲۷)

کیفیت وحی در عهد عتیق

در بیان کیفیت وحی الفاظی مانند تجلی خداوند، کشف خداوند دیده می‌شود:

«خدا، خدا، یهوه تکلم می‌کند و زمین را از مطلع آفتاب تا به مغربش می‌خواند.از صهیون که کمال زیبایی است خدا تجلی نموده است.خدای ما می‌آید و سکوت نخواهد نمود.» (۲۸)

«و یک روز قبل از آمدن شأول خداوند بر سموئیل کشف نموده گفت مثل این وقت شخصی را از زمین بنیامین نزد تو می‌فرستم او را مسح نما تا بر قوم من اسرائیل رئیس باشد.» (۲۹)

«اینک خداوند یهوه با قدرت می‌آید و بازوی وی برایش حکمرانی می‌نماید.اینک اجرت با وی است و عقوبت وی پیش روی او می‌آید.» (۳۰)

«در حال، خداوند بر سر او ایستاده می‌گوید: «من هستم یهوه خدای پدرت ابراهیم و خدای اسحاق».» (۳۱)

«دست خداوند بر من فرود آمده مرا در روح خداوند بیرون برد و در همواری قرارداد و آن از استخوان‌ها پر بود.» (۳۲)

«و در آنجا مذبحی بنا نمود و آن مکان را ایل بیت ایل نامید، زیرا در آنجا خدا بر وی ظاهر شده بود.» (۳۳)

از بعض آیات استفاده می‌شود که وحی را خداوند بر زبان پیامبر القاء می‌کند و با زبان او سخن می‌گوید.

«خدا به موسی گفت: «و بدو سخن خواهی گفت و کلام مرا به زبان وی القاء خواهی کرد و من با زبان تو و با زبان او خواهم بود و آنچه باید شما را خواهم آموخت».» (۳۴)

«روح خداوند به وسیله من متکلم شد و کلام او بر زبانم جاری گردید.» (۳۵)

«و خداوند به من گفت آنچه گفتند نیکو گفتند.نبی را برای ایشان از میان برادران ایشان مثل تو مبعوث خواهم کرد و کلام خود را به دهانش خواهم گذاشت و هر آنچه به او امر فرمایم به ایشان خواهم گفت.» (۳۶) «و خداوند به من گفت: «اینک کلام خود را در دهان تو نهادم».» (۳۷)

حوادث فوق العاده به هنگام وحی

از بعض آیات کتاب مقدس استفاده می‌شود که به هنگام وحی حوادث فوق العاده‌ای به وقوع می‌پیوسته است:

«و جمیع اقوام رعدها و زبان‌های آتش و صدای کرنا و کوه را که پر از دود بود دیدند، و چون قوم این را بدیدند لرزیدند و از دو بایستادند و به موسی گفتند تو به ما سخن بگو و خواهیم شنید، اما خدا به ما نگوید مبادا بمیریم.» (۳۸)

«و واقع شد در روز سوم به وقت طلوع صبح که رعدها و برق‌ها و ابر غلیظ بر کوه پدید آمد و آواز کرنای بسیار سخت به طوری که تمامی قوم که در لشگرگاه بودند بلرزیدند و موسی قوم را برای ملاقات خدا از لشگرگاه بیرون آورد و در پایان کوه ایستاد و تمامی کوه سینا را دود فرو گرفت، زیرا خداوند در آتش بر آن نزول کرد و دودش مثل دود کوره بالا می‌شد و

تمام کوه سخت متزلزل گردید.» (۳۹)

شرط قابلیت در وحی

در تلمود می‌نویسد: «یک نظریه که مورد توجه و تأیید فیلسوفان یهود در دوران‌های بعدی قرار گرفته و حاکی از این است که نبوت هدیه‌ای نیست که از طرف خداوند به طور دلخواه به عده‌ای از اشخاص عطا شود، بلکه حد اعلای یک آمادگی و تجهیز عقلانی و فکری استثنایی است که انسان می‌تواند به آن نائل گردد، در تلمود نیز یافت می‌شود.مراحل مختلفی که منجر به کسب مقام نبوت می‌شود به قرار زیر نامبرده شده است: «زیرکی و چابکی برای انسان پاکی می‌آورد، پاکی باعث طهارت می‌شود.طهارت به پرهیزگاری منجر می‌گردد، پرهیزگاری به انسان قدوسیت می‌بخشد، قدوسیت آدم را متواضع و فروتن می‌کند، تواضع و فروتنی ترس از خطاکاری را در دل انسان می‌پرورد، ترس از خطاکاری سبب پارسایی و دینداری می‌شود.و پارسایی و دینداری شخص را دارای روح القدس می‌کند.» (میشنا سوطا، ۹: ۱۵)

علاوه بر کیفیات اخلاقی فوق الذکر شرائط دیگری نیز برای رسیدن به مقام نبوت لازم و اساسی است: «ذات قدوس متبارک شنحینای خود را فرود نمی‌آورد مگر بر شخصی که دلیر و ثروتمند و دانا و فروتن باشد.»

«شنحینا قرار نمی‌گیرد مگر بر انسانی که عاقل و دانشمند و دلیر و ثروتمند و بلند اندام باشد.» (شبات، ۹۲ الف) علاوه بر این، انحراف از کمال اخلاقی این اثر را دارد که عطیه نبوت را برای همیشه و یا به طور موقت از انسان می‌گیرد و آن را از بین می‌برد. «اگر پیغمبری تکبر کند نبوت از وی دور می‌شود، و اگر او عصبانی و خشمگین شود نیز نبوت او را ترک می‌گوید.» (پساحیم، ۶۶ ب) (۴۰)

وحی و نبوت در بت پرستان

در تلمود می‌نویسد: «از آنجا که ملت اسرائیل امانت دار وحی و الهام الاهی بود بالطبع افرادی از این قوم به عنوان پیامبران خدا برگزیده شدند، لیکن این امر تنها به ایشان اختصاص نداشت. «هفت پیغمبر برای بت پرستان نبوت کردند، و ایشان عبارت بودند از بیلعام، بعور پدر بیلعام، ایوب و چهار دوست او. (باوابترا، ۱۵ب) عدالت الاهی ایجاب کرد که خدا در میان بت پرستان نیزسخنگویان و پیغمبرانی داشته باشد.درباره این آیه: «آفریدگاری که اعمالش کامل می‌باشد، زیرا که همه طریقت‌های او انصاف است.» (سفر تثنیه، ۳۲: ۴) میدراش چنین تفسیری کرده است: «ذات قدوس متبارک برای ملل جهان جای بهانه‌ای باقی نگذاشت که در جهان آینده به او اعتراض کنند و بگویند: تو ما را از خود دور ساختی.او چه کرد؟ همان طور که پادشاهان و دانشمندان و پیغمبرانی را برای ملت اسرائیل برآورد همان گونه نیز نظیر چنین افرادی را برای سایر ملل جهان برگزید.همان طور که موسی بر اسرائیل گماشت، به همان گونه نیز بیلعام را پیغمبر بت پرستان قرار داد (تا آنها را به راه راست هدایت کند). (بمیدبار ربا، ۲۰: ۱) لیکن هرگز تصور نشده است که وحی الاهی بر پیغمبران بت پرستان و بر انبیای یهود به یک میزان نازل شده باشد.از آنجا که پیغمبران یهود در درجه عالی‌تری از فضائل اخلاقی قرار داشتند به همان نسبت نیز مقام نبوت ایشان نیز والاتر بود.چون در تورات گفته شده است که: «خداوند به اوی منسلخ « Avimlekh » سلطان فلسطینیان در رؤیای شبانه آشکار شد.» (سفر تکوین، ۲۰: ۳) لذا چنین نتیجه گرفته شده است که «ذات قدوس متبارک فقط در ساعتی از شبانه روز خود را بر انبیای بت پرستان عیان می‌سازد که در آن ساعت مردم از یکدیگر جدا می‌شوند.بین انبیای

اسرائیل و پیغمبران بت پرستان چه تفاوتی وجود دارد؟ تمثیل: پادشاهی با دوست خود در طالاری نشسته، و پرده‌ای آنها را از یکدیگر جدا ساخته بود.

هر وقت که پادشاه می‌خواست با دوست خود صحبت کند پرده را به کنار می‌زد و با وی سخن می‌گفت. (به همین گونه خداوند با انبیای اسرائیل بدون پرده و آشکار را متکلم می‌شد.اما وقتی که می‌خواست با پیغمبران بت پرستان صحبت کند پرده را به کنار نمی‌زد، بلکه از پشت آن با ایشان سخن می‌گفت.» (۴۱) باز هم در تلمود می‌گوید: «از تمام پیغمبران یهود موسی بزرگ‌تر و ممتازتر بوده و برای خود مقام مخصوصی دارد» بین موسی و سایر پیغمبران چه تفاوتی بود؟ سایر پیغمبران نور جلال الاهی را از ورای نه جام « specularia » می‌دیدند، در صورتی که موسی آن را تنها از ورای یک جام می‌دید.سایر پیغمبران آن نور را از ورای شیشه کدر می‌دیدند، در صورتی که موسی آن را از ورای شیشه شفاف می‌دید.» (ویقرا ربا ۱: ۱۴) در نتیجه موسی پیام الاهی را بیش از سایر پیغمبران درک می‌کرد، و تقرب او به درگاه خدا زیادتر از تقرب دیگران بود.» (۴۲)

پی‌نوشتها

۱.کتاب زکریا، باب دوازدهم، آیه ۱ .۲

۲.کتاب ملاکی، باب اول، آیه ۱ .۲

۳.کتاب ناحوم نبی، باب اول، آیه.۱

۴.کتاب اشعیا، باب هفدهم، آیه.۱

۵.کتاب اشعیا، باب نوزدهم، آیه.۱

۶.کتاب اشعیا، باب پانزدهم، آیه ۱ .۲

۷.کتاب اشعیا، باب بیست و سوم، آیه.۱

۸.کتاب پادشاهان روم، باب نهم، آیه ۲۵ تا.۲۷

۹.سفر تثنیه، باب چهارم، آیه.۱۳

۱۰.سفر خروج، باب سوم، آیه.۵

۱۱.کتاب زکریا، باب نهم، آیه.۱۰

۱۲.سفر خروج، باب ششم، آیه ۲ .۳

۱۳.سفر خروج، باب بیست و پنجم، آیه.۲۳

۱۴.سفر اعداد، باب یازدهم، آیه.۱۷

۱۵.کتاب ارمیا، باب یازدهم، آیه ۱ .۲

۱۶.کتاب حزقیال، باب سوم، آیه.۲۳

۱۷.تلمود، فصل چهارم.

۱۸.کتاب زکریا، باب چهارم، آیه ۱ ۲ ۵ .۶

۱۹.سفر خروج، باب بیست و سوم، آیه.۲۳

۲۰.سفر پیدایش، باب چهل و هشتم، آیه.۱۷

۲۱.کتاب دانیال، باب هشتم، آیه.۱۶

۲۲.کتاب دانیال، باب نهم، آیه ۲۲ .۲۳

۲۳.سفر تثنیه، باب چهارم، آیه ۱ .۲

۲۴.سفر تثنیه، باب چهارم، آیه.۵

۲۵.سفر تثنیه، باب چهارم، آیات ۱۳ .۱۵

۲۶.سفر خروج، باب سوم، آیه ۵ .۸

۲۷.کتاب اشعیا، باب شصت و یکم، آیه.۱

۲۸.کتاب فرامیر، فرمور پنجاهم، آیه ۱ .۳

۲۹.سموئیل، اول باب نهم، آیه.۱۶

۳۰.کتاب اشعیا، باب چهلم، آیه.۱۰

۳۱.سفر پیدایش، باب بیست و هشتم، آیه.۱۳

۳۲.کتاب حزقیال، باب سی و هفتم، آیه.۱

۳۳.سفر پیدایش، باب سی و پنجم، آیه.۷

۳۴.سفر خروج، باب چهارم، آیه.۱۵

۳۵.کتاب دوم سموئیل، باب بیست و سوم، آیه.۳

۳۶.سفر تثنیه، باب هجدهم، آیه ۱۷ .۱۸

۳۷.کتاب ارمیا، باب اول، آیه.۱۰

۳۸.سفر خروج، باب بیستم، آیه ۱۸ .۱۹

۳۹.سفر خروج، باب نوزدهم، آیه ۱۷ .۱۹

۴۰.تلمود، فصل چهارم.

۴۱.تلمود، فصل چهارم.

۴۲.تلمود، فصل چهارم.

کتاب: وحی در ادیان آسمانی، ص ۱۷۷

نویسنده: ابراهیم امینی

کتب اپوکریفایی عهد قدیم

چکیده

نویسندگان بسیاری در طی زمانی طولانی مجموعه‌ای بزرگ را پدید آوردند که عهد قدیم خوانده می‌شود. این مجموعه، کتاب‌های فراوان و همانندی را در بر می‌گرفت. بدین جهت لازم دانستند که کتاب‌های قانونی این مجموعه را از کتاب‌های غیرقانونی جدا کنند. اما در بین معتقدان به این مجموعه، اختلافاتی درباره کتاب‌های رسمی و غیررسمی پدید آمد. این نوشتار

به معرفی کتاب‌های اختلافی و نیز کتاب‌هایی که متفقا آن‌ها را غیرقانونی می‌دانند، می‌پردازد. اهمیت این کتاب‌ها در این است که اولا بسیاری از آن‌ها حاوی مضامین عرفانی و اخلاقی و حکمی ارزشمندی‌اند؛ ثانیا به درک کتاب‌های قانونی و نیز تاریخ و اندیشه‌های دوره‌ای که به آن اختصاص دارند، کمک می‌کنند؛ و ثالثا برخی از آن‌ها یگانه منبع تاریخ دوره‌ای از یهودیتند.

مقدمه

کتاب مقدس مسیحیان دو بخش دارد: یکی عهد قدیم، که یهودیان هم آن را مقدس می‌شمارند؛ و دیگری عهد جدید، که ویژه مسیحیان است. هر بخش شامل مجموعه‌ای از نوشته‌های مختلف است. این بخش‌ها دو ویژگی دارند که در بسیاری از کتب مقدس دیگر دیده نمی‌شوند: یکی این‌که نوشته‌های متنوع این دو مجموعه را به نویسندگان زیادی نسبت داده‌اند؛ دوم این‌که این دو مجموعه در طی مدت زمانی طولانی نوشته شده‌اند؛ برای مثال می‌گویند عهد قدیم در طی قرن‌ها و عهد جدید در طی حدود یک قرن نوشته شده‌اند.

از آن‌جا که در این دوره طولانی یا بعد از آن کتاب‌های دیگری نیز نوشته شده‌اند که با کتاب‌های مجموعه فوق شباهت دارند، لازم بود که در زمانی، کتاب‌های این مجموعه رسمی و قانونی و کتاب‌های دیگر غیرقانونی اعلام شوند. طبیعی بود که بین گرایش‌های مختلف پیرو این دو کتاب، درباره تعداد کتاب‌های قانونی و غیرقانونی اختلافاتی بروز کند. این مسائل بحثی را با عنوان کتاب‌های قانونی و غیرقانونی (۱) مطرح کرده است.

گفتیم که یهودیان و مسیحیان مجموعه عهد قدیم را مقدس و معتبر می‌شمارند. از سوی دیگر، سه گرایش عمده مسیحیت، یعنی کاتولیک، ارتدوکس و پروتستان، افزون بر اختلافات دیگر، درباره کتاب‌های قانونی و غیرقانونی عهد قدیم نیز اختلاف داشته‌اند. قبل از این‌که از اختلاف این چهار گروه در این مسئله سخن بگوییم، کتاب‌های مربوط به عهد قدیم را دسته‌بندی می‌کنیم.

از عهد قدیم دو نسخه مهم قدیمی در دسترس است: یکی به زبان اصلی، یعنی عبری، و دیگری به زبان یونانی، که به ترجمه «سبعینیه» (۲) معروف است. گفته می‌شود که در قرن سوم ق‌م، عده‌ای از یهودیان، به دستور بطلمیوس فیلادلفوس، حاکم مصر، مأموریت یافتند که کتاب عهد قدیم را به یونانی ترجمه کنند. از آن‌جا که تعداد این افراد بیش از هفتاد نفر بود، این ترجمه به «سبعینیه» معروف شد. (۳)

البته این داستان تنها در «نامه اریستیاس»، که در قرن دوم ق‌م نوشته شده (و در این نوشتار از آن بحث خواهد شد)، آمده است. (۴)

تفاوت این دو نسخه در این است که برخی از کتاب‌های نسخه یونانی در نسخه عبری وجود ندارند. افزون بر این برخی از کتاب‌ها در نسخه یونانی مفصل‌ترند.

مسیحیان اولیه که در محیطی یونانی زبان می‌زیستند، به نسخه‌های یونانی عهد قدیم، و به‌خصوص نسخه سبعینیه، مراجعه می‌کردند. بعدا ترجمه‌هایی از عهد قدیم به زبان لاتینی صورت گرفتند که بر این نسخه‌ها متکی بودند. (۵)

معروف‌ترین این ترجمه‌ها، ترجمه موسوم به «ولگات» (۶) است که در قرن چهارم به‌دست جروم (۷) قدیس و به دستور پاپ داماسیوس (۸) و به منظور پایان دادن به اختلافات ترجمه‌های قدیم لاتینی، انجام شد. این ترجمه نیز بیشتر بر نسخه سبعینیه

متکی است، (۹) و بنابراین نسبت به نسخه عبری اضافاتی دارد. تلقی مسیحیان از عهد قدیم همین نسخه متکی بر ترجمه سبعینیه بود، تا این‌که پروتستان‌ها به نسخه عبری رجوع کردند و فقط کتاب‌های موجود در آن را قانونی شمردند. در مقابل، کلیسای کاتولیک در شورای «ترنت» (۱۰) (در سال ۱۵۴۶ م.)، همه کتاب‌های موجود در نسخه ولگات را، به استثنای سه کتاب (اول و دوم اسدراس [عزرا] و دعای منسی)، قانونی شمرد. (۱۱)

اعتقاد کلیسای ارتدوکس در این باره شبیه کلیسای کاتولیک بود، با این تفاوت که چند کتاب دیگر را هم قانونی می‌شمرد. (۱۲)

این را باید بیفزاییم که کتاب‌های دیگری نیز در رابطه با عهد قدیم وجود دارند که در هیچ یک از این نسخه‌ها موجود نیستند. با توجه به بحث قانونی و غیرقانونی، و نیز با توجه به چهار گروهی که عهد قدیم را معتبر می‌دانند یعنی یهودیان و سه گرایش مسیحیت این مجموعه به سه قسمت تقسیم می‌شود:

۱. کتاب‌هایی که همه این گروه‌ها، بدون اختلاف، قانونی می‌دانند؛ این‌ها کتاب‌های موجود در نسخه عبری عهد قدیمند. عنوان «قانونی» (۱۳) به طور مطلق برای این دسته از کتاب‌ها به کار می‌رود.

۲.کتاب‌هایی که برخی از این گروه‌ها قانونی می‌شمرند؛ این‌ها عبارتند از کتاب‌هایی که تنها در ترجمه سبعینیه موجودند. این کتاب‌ها را دو گروه کاتولیک و ارتدوکس قانونی می‌دانند، اما یهودیان و پروتستان‌ها چنین عقیده‌ای ندارند. پروتستان‌ها برای این مجموعه عنوان «اپوکریفا» (۱۴) را به کار بردند. این واژه در اصل یونانی به معنای «مخفی و پوشیده» بود، ولی در انگلیسی رایج به معنای «چیزی که کنار گذاشته می‌شود» به کار می‌رود. (۱۵)

در مقابل پروتستان‌ها، کاتولیک‌ها عنوان «قانون ثانوی» (۱۶) را برای این مجموعه برگزیدند که به قانونی بودن این کتاب‌ها، هر چند در رتبه دوم، اشاره داشت. آن‌ها به کتاب‌های موجود در نسخه عبری عنوان «قانونی اولی» (۱۷) را دادند. (۱۸)

۳.کتاب‌هایی که هیچ یک از این گروه‌ها قانونی نمی‌دانند؛ این مجموعه، که در هیچ یک از این نسخه‌ها موجود نیستند، عنوان «سوداپیگرافا» (۱۹) یا «مجعول العنوان» را به خود گرفته است. کاتولیک‌ها، که نام «اپوکریفا» را برای دسته دوم قبول ندارند، این نام را برای این دسته از کتاب‌ها به کار می‌برند. (۲۰)

معرفی اجمالی کتاب‌های دسته دوم و سوم و بحث از موضوع، تاریخ نگارش و نویسنده آن‌ها موضوع این نوشتار است.

الف) کتاب‌های اپوکریفایی (۲۱) یا قانونی ثانوی عهد قدیم

سه گروه مسیحی فوق، در نام‌گذاری و ترتیب این کتاب‌ها با هم اختلاف دارند. به طور کلی این مجموعه هیجده عنوان رادربرمی گیرد که هنگام طرح هر یک از آن‌ها به اختلافات نیز اشاره می‌شود.

۱. کتاب طوبیت (۲۲)

کتاب طوبیت سرگذشت زندگی فردی یهودی به همین نام است. در حدود هشت قرن قم، ده سبط بنی‌اسرائیل، که کشور اسرائیل را در شمال منطقه فلسطین تشکیل داده بودند، اسیر و به نینوا برده می‌شوند. در این هنگام فردی به نام طوبیت سرکردگی این قوم اسیر را به عهده می‌گیرد و خود را وقف خدمت به ایشان می‌کند و در این راه زیان‌های زیادی را متحمل می‌شود. او با قبول خطر مجازات سنگین پادشاه، شبانه جنازه‌های قوم خود را به خاک می‌سپارد و در این راه حتی بینایی خود را از دست می‌دهد.

از سوی دیگر، در میان اسباط جنوبی بنی اسرائیل، که در احمتا (اکباتان، همدان) در اسارت به سر می‌بردند، دختری به نام ساره می‌زیست که شیطان او را آزار می‌داد؛ به‌گونه‌ای که هفت بار ازدواج کرد و هر بار، در شب زفاف، همسر او از دنیا می‌رفت. این دو فرد در یک زمان دست به سوی خدا بلند می‌کنند و از او می‌خواهند آن‌ها را از غم و گرفتاری برهاند و خدا دعای هر دو را مستجاب می‌کند. خداوند فرشته خود، رافائیل، را به یاری می‌فرستد. طوبیت پسر خود، طوبیا، را به مأموریتی در سرزمین ماد روانه می‌کند و رافائیل به صورت یک انسان وی را همراهی و راهنمایی می‌کند. طوبیا در مسیر خود، با راهنمایی رافائیل، به منزل ساره می‌رود و با تأکید رافائیل با وی ازدواج می‌کند و شیطان را از او دور می‌سازد و در اموال پدرش شریک می‌شود. پس از بازگشت از این مأموریت، با راهنمایی رافائیل، چشم پدر خود را شفا و او را از غم و غصه نجات می‌دهد.

وقایع این کتاب به حدود قرن هشتم ق م مربوط می‌شود. (۲۳)

هر چند در خود کتاب شواهدی دال بر تاریخی بودن آن وجود دارد و برای مثال، اسامی اشخاص و مکان‌هایی تاریخی در آن آمده است (و همین امر باعث شده که برخی از تحلیلگران پیشین، آن را تاریخی به حساب آورند)، در واقع یک داستان تخیلی بیش نیست. (۲۴)

خطاهای فراوانی از نظر تاریخی در آن وجود دارد که نشان می‌دهد نویسنده، آن منطقه و افراد تاریخی را نمی‌شناخته است؛ این امر تاریخی بودن کتاب را زیر سؤال می‌برد. (۲۵)

محققان بر این باورند که این کتاب در قرن دوم قم (۲۶) (حدود سال ۱۸۰ قم)، در فلسطین، به یکی از زبان‌های سامی، و احتمالا آرامی، نوشته شده است؛ (۲۷) لذا از آن جا که طوبیت، که قهرمان داستان است، در قرن هشتم قم می‌زیسته است، خود وی نویسنده این کتاب نیست و نویسنده واقعی آن ناشناخته است.

در واقع این کتابی است داستانی و تخیلی که برای تقویت ایمان قوم و این که خدا در همه حال همراه و یاور پارسایان است نگاشته شده است. (۲۸)

این کتاب را کاتولیک‌ها و ارتدوکس‌ها قانونی (ثانوی) می‌شمارند. (۲۹)

۲.کتاب یهودیت (۳۰)

کتاب یهودیت داستان یک زن پارسای یهودی است که با فداکاری و نیرنگ، فرمانده سپاه دشمن را به قتل می‌رساند و قوم خود را نجات می‌دهد. به گفته این کتاب، نبوکدنصر (بختنصر)، که قصد کشورگشایی و حکومت بر سراسر منطقه را دارد، الیفانا را با سپاهی گران به سوی این نواحی گسیل می‌دارد. الیفانا پس از فتح و غارت بسیاری از مناطق، به دروازه‌های یهودیه می‌رسد. کاهن اعظم یهودیه به مردم دستور مقاومت می‌دهد. وی از مردم شهری که در گلوگاه یهودیه، بر فراز کوه، قرار داشت می‌خواهد که مانع از ورود دشمن به کشور شوند. هنگامی که سپاهیان نبوکدنصر با مقاومت مردم این شهر روبه‌رو می‌شوند، شهر را محاصره می‌کنند و چاه‌های آب آن را در اختیار می‌گیرند. پس از مدت‌ها مقاومت، وقتی قوم در معرض هلاکت است و می‌خواهد تسلیم شود، زنی پارسا و زیباروی، به نام یهودیت، برای نجات شهر، نقشه‌ای را به بزرگان شهر پیشنهاد می‌کند. او با موافقت بزرگان شهر لباس زیبا می‌پوشد و خود را می‌آراید و به سپاه دشمن نزدیک می‌شود و چنین وانمود می‌کند که از شهر گریخته است و برای فرمانده لشکر خبرهایی دارد. او را نزد الیفانا می‌آورند. فرمانده، که مفتون جمال او شده است، علت گریزش از شهر را می‌پرسد. یهودیت می‌گوید: قوم من اگر خدا را اطاعت کنند خدا یاری‌شان می‌کند، و تو نمی‌توانی به آن‌ها دست‌یابی، و اگر گناه کنند خدا رهایشان خواهد کرد؛ و چون به زودی آذوقه آنان پایان

می‌یابد، چهار پایان خود را می‌کشند و قسمت‌های حرام آن را می‌خورند و لذا خدا به آن‌ها غضب می‌کند و دست‌یابی بر ایشان برای تو راحت خواهد بود. من نزد شما می‌مانم و راه‌ها را نشانتان می‌دهم، به شرط این‌که اجازه دهید شب‌ها به بیابان رفته، خدا را عبادت کنم. فرمانده با خواسته او موافقت می‌کند و یهودیت در اردوگاه می‌ماند. در یکی از شب‌ها، هنگامی که یهودیت در خیمه با فرمانده مست تنها بود، سر او را جدا می‌کند و به بهانه عبادت از اردوگاه خارج می‌شود و خود را به شهر می‌رساند. دشمن با کشته شدن فرمانده خود می‌گریزد و شهر نجات می‌یابد.

در این کتاب، درباره تاریخ زندگی نبوکدنصر و نیز اسامی افراد و مناطقی که نامشان به میان آمده است، خطاهای زیادی وجود دارد و این نشان می‌دهد که کتابی تاریخی نیست، بلکه صرفا داستان است. (۳۱)

این کتاب در حدود سال ۱۵۰ قم (۳۲) اندکی پس از شروع انقلاب مکابیان، در فلسطین، به زبان عبری، به دست نویسنده‌ای ناشناخته نوشته شده است. در این زمان از یک طرف بیم هجوم دشمنان می‌رفته و از طرف دیگر در میان یهودیان گرایش‌های هلنیستی روبه گسترش بوده است. لذا نویسنده، این کتاب را به منظور تشویق به مقاومت در برابر دشمنان و دوری از افکار بیگانه و پای‌بندی به شریعت نگاشته است. (۳۳)

این کتاب را دو فرقه کاتولیک و ارتدوکس قانونی (ثانوی) می‌شمارند. (۳۴)

۳.اضافات کتاب استر (۳۵)

یکی از کتاب‌های قانونی عهد قدیم، که در همه نسخه‌ها موجود است، کتاب استر است. این کتاب، مشتمل بر ده باب و درباره سرگذشت یک دختر یتیم یهودی به همین نام است که در زمان اسارت بابلی همسر اخشورش (خشایارشا) می‌شود و دین خود را مخفی می‌کند. هنگامی که هامان، وزیر خشایارشا، او را به قتل عام یهودیان تحریک می‌کند، استر دین خود را آشکار می‌کند و یهودیان را نجات می‌دهد.

کتاب استر در نسخه‌های غیرعبری اضافاتی دارد که بدین قرار است:

۱. قبل از آغاز باب اول: مردخای، که فردی یهودی است، رؤیایی می‌بیند و توطئه‌ای را برای خشایارشا کشف می‌کند و مقرب درگاه او می‌شود؛

۲.بعد از باب سوم، آیه ۱۳: متن نامه‌ای که خشایارشا به ایالت‌های مختلف می‌فرستد و در آن دستور به قتل عام یهودیان می‌دهد؛

۳.بعد از باب چهارم آیه ۱۷: دو دعا از مردخای و استر؛

۴.ابتدای باب پنجم: در آن جا که استر خود را آماده می‌کند تا نزد خشایارشا رفته، از او برای یهودیان طلب بخشش کند، نسخه‌های غیرعبری مفصل‌تر است؛

۵.باب هشتم، بعد از آیه ۱۲: متن نامه دیگری که خشایارشا برای تمجید و اکرام یهودیان به ایالات مختلف فرستاده است؛

۶.باب دهم، بعد از آیه ۳: مردخای رویای خود را تفسیر می‌کند.

این شش قسمت، که در متن عبری موجود نیست، در نسخه یونانی سبعینیه به صورت فوق الذکر آمده است، ولی در نسخه‌های لاتینی، همه آن، به جز یک قسمت در پایان کتاب استر، یعنی بعد از باب دهم، آیه ۳ آمده (۳۶) و این باعث تشتت مطالب آن شده است. (۳۷)

بنابراین نسخه‌های عبری و یونانی ده باب (عبری ۱۶۳ و یونانی ۲۷۰ آیه) و نسخه لاتینی یازده باب دارند. (۳۸)

گفته می‌شود این اضافات بین سال‌های ۱۱۴ قم و ۹۰ م، در اصل به زبان یونانی و به دست افراد مختلفی نوشته شده و بعدا به

ترجمه سبعینیه افزوده شده‌اند. (۳۹)
برخی اصل چند مورد از این اضافات را به زبان عبری و اصل موارد دیگر را زبان یونانی می‌دانند. (۴۰)
درباره هدف نویسندگان این اضافات عموما گفته‌اند که چون در کتاب استر، آن گونه که در متن عبری آمده، اسمی از خدا نیست و رنگ دینی ندارد، بنابراین خواسته‌اند که به‌این کتاب رنگ دینی بدهند. (۴۱)
اما برخی دو هدف دیگر را نیز افزوده‌اند: یکی این که‌داستان با تفصیل بیان شود و دیگر این‌که برای یهودیت جنبه دفاعی، به خود بگیرد. (۴۲)
از آن جا که این اضافات در اصل عبری موجود نیست، یهودیان و پروتستان‌ها آن را قانونی نمی‌دانند، ولی نزد کاتولیک‌ها و ارتدکس‌ها از اعتبار قانونی ثانوی برخوردار است. (۴۳)
.۴ کتاب حکمت سلیمان کتاب حکمت سلیمان از کتاب‌های حکمت‌آمیز (همانند امثال و جامعه سلیمان در مجموعه قانونی عهد قدیم) است و از نظر محتوا می‌توان آن را به سه بخش کلی تقسیم کرد. (۴۴)
بخش اول کتاب، که پنج باب نخست را در برمی گیرد، به بیان مشی و سلوک ابرار و کفار می‌پردازد و آن دو را با هم مقایسه می‌کند. هدف نویسنده در این بخش تثبیت ایمان یهود است و به یهودیان گوشزد می‌کند که درد و رنجی که در راه ایمان با آن روبه‌رو می‌شوند، زمینه‌ساز سعادت اخروی آن‌هاست. او مردم را به انجام اعمال نیک تشویق می‌کند و می‌گوید با عمل نیک است که نفس انسان جاودانه می‌شود و نیز می‌گوید که دشمنان حکمت به عذاب مبتلا می‌شوند.
بخش دوم کتاب، که از باب ششم تا آیه سوم از باب یازدهم را در برمی‌گیرد، از زبان حضرت سلیمان به تمجید از حکمت می‌پردازد. در این قسمت حاکمان به حکمت دعوت می‌شوند، حکمت شخصیت می‌یابد و با انسان ملاقات می‌کند و به مثابه همسر مثالی انسان می‌شود، و حکمت از زبان حضرت سلیمان توصیف و مدح می‌شود و برای نیل به آن دعا می‌شود.
بخش سوم (۱۱: ۴ تا ۱۹: ۲۲) به بیان عمل حکمت در تاریخ، از آدم تا موسی، در زمان موسی و ماجرای خروج از مصر، اقدامات حکمت برای بنی‌اسرائیل و علیه دشمنان آن‌ها و ... می‌پردازد.
نویسنده کتاب یک یهودی اسکندرانی است که از زبان سلیمان سخن می‌گوید (۴۵) و دانشمندان احتمال می‌دهند، بین قرن اول ق م تا قرن اول م نگاشته شده باشد. (۴۶)
در این کتاب، که زبان یونانی نوشته شده و نفوذ اندیشه یونانی در آن نمایان است، به جای مفهوم یهودی رستاخیز ابدان، مفهوم افلاطونی جاودانگی ارواح مطرح شده است (۳: ۱ ۱۹)؛ به حکمت شخصیت داده شده (۷: ۲۱ تا ۸: ۲۱) (۴۷) و اندیشه لوگوس و بسیاری از اندیشه‌های دیگر مشرکان بیان شده است. (۴۸)
برخی برآنند که در میان کتاب‌های عهد قدیم، این کتاب به عقیده عهد جدید که بر محبت استوار است، نزدیک‌تر است؛ چون محبت را علت اصلی خلقت می‌داند (۱۱: ۲۴ ۲۶). (۴۹)
دو فرقه کاتولیک و ارتدوکس برای این کتاب اعتبار قانونی ثانوی قائلند.
.۵ کتاب حکمت یشوع بن سیراخ (۵۰)
یکی از کتاب‌های حکمت‌آمیز، که در ترجمه سبعینیه عهد قدیم موجود است، کتاب حکمت یشوع بن سیراخ است. برخلاف کتاب حکمت سلیمان، که نفوذ اندیشه یونانی در آن آشکار است، این کتاب برای مقابله با هجوم این اندیشه و دفاع از کیان سنت یهودی نگاشته شده است. (۵۱) در این کتاب بر عقاید و اندیشه‌های سنتی یهودی، از قبیل یگانگی خدا (۳۶: ۱ ۵)، عالم مطلق بودن او (۴۲: ۱۸)، ابدی بودن او (۱۸: ۱)، مقدس بودن او (۲۳: ۹) عادل بودن او (۳۵: ۱۲ ۱۳) و رحمت او (۲: ۱۱و ۴۸:

۲۰ و ۵۰: ۱۹) تأکید شده است. بعضی از محققان از برخی عبارات کتاب چنین برداشت کرده‌اند که نویسنده به حیات پس از مرگ قائل نیست: (۵۲)

اگر آن‌ها که زنده‌اند خدا را ستایش نکنند آیا مردگان او را خواهند ستود؟ مرده حمد خدا را نمی‌گوید، پس تنها زندگان خدا را ستایش خواهند کرد (۱۷: ۲۷ ۲۸).

کتاب حکمت یشوع بن سیراخ تأکید می‌کند که سرچشمه حکمت خداست و انسان در تمام امور باید آن را سرلوحه زندگی خویش قرار دهد. این کتاب مجموعه مفصلی از پندها و نصایح بسیار جامع است. بر دوری از همه گناهان و رذایل اخلاقی تأکید شده و آفات و زیان‌های ابتلا به آن‌ها به صورتی مفصل بیان شده است. تأکید بر فضایل اخلاقی و انجام اعمال نیک در جای جای این کتاب به چشم می‌خورد. تأکید بر ایمان و پارسایی و عمل به شریعت از دیگر اموری است که در این کتاب دیده می‌شود. در پایان، مختصری از فضایل و اعمال نیک انبیای بزرگ الهی آمده است.

نویسنده این کتاب، برخلاف بسیاری از کتاب‌های عهد قدیم، معلوم است: در عنوان مهم‌ترین نسخه‌های خطی و نیز در متن کتاب، نام یشوع بن سیراخ آمده است (۵۰: ۲۷ و ۵۱: ۳۰). (۵۳) وی فردی یهودی است از فرقه فریسیان، (۵۴) که در حدود سال ۲۰۰ ق م در اورشلیم می‌زیسته است. او کتاب خود را حدود سال ۱۸۰ ق م به زبان عبری نوشته است. اصل عبری کتاب، به جز پاره‌هایی از آن که در دهه‌های اخیر در مصر به دست آمده، در دست نیست و تنها ترجمه یونانی آن در اختیار است. این کتاب را نوه یشوع بن سیراخ در حدود سال ۱۳۲ ق م به یونانی برگردانده است. خود مترجم در مقدمه‌ای که بر این کتاب نوشته به این مطالب اشاره کرده است.

اهمیت این کتاب در این است که شواهد منحصر به فردی درباره ویژگی یهودیت و جامعه یهودی قبل از انقلاب مکابی به دست می‌دهد. از این کتاب برمی آید که جامعه یهودی در این زمان دچار یک نظام طبقاتی بین فقیر و غنی، قوی و ضعیف، مرد و زن و.. بوده است. (۵۵) دو فرقه کاتولیک و ارتدوکس برای این کتاب اعتبار قانونی (ثانوی) قائلند. (۵۶)

.۶ کتاب باروک (۵۷)

کتاب باروک با حوادثی مرتبط است که پس از تخریب اول معبد و هنگام اسارت بابلی رخ داده است. این کتاب مشتمل بر چند مطلب است. در ابتدا مقدمه‌ای تاریخی آمده که چگونگی نگارش کتاب و نیز حوادثی را که در کنار آن رخ داده، شرح می‌دهد. پس از آن از زبان جمع به گناهان اعتراف می‌کند؛ گویا گناهان قوم باعث بدبختی و فلاکت آن شده است. در پی این اعتراف، به گریه و زاری و التماس به درگاه خداوند می‌پردازد. سخنانی حکمت‌آمیز و نیز حکمت درمیان یهودیان در بخش بعدی به زبان شعر آمده است. تشجیع ساکنان اورشلیم و پند و اندرز آنان بخش پایانی این کتاب را تشکیل می‌دهد. (۵۸)

این کتاب به باروک، منشی خاص دانیال (ارمیا، ۳۲: ۱۲) منسوب است. در نگاه نخست از کتاب برمی‌آید که در اثنای اسارت بابلی (قرن ششم ق م) نوشته شده است؛ اما شواهدی در خود آن موجود است که انتسابش را به باروک محال می‌گرداند، (۵۹) و شواهد واضحی در آن وجود دارد که نشان می‌دهد این کتاب به دست افراد مختلف و در زمان‌های مختلف نوشته شده است. (۶۰) تاریخ دقیق نگارش کتاب معلوم نیست، اما بسیاری از دانشمندان جدید، قرن دوم یا اول ق م را ترجیح می‌دهند. (۶۱) برخی از محققان می‌گویند همه کتاب در اصل به زبان عبری نوشه شده و برخی دیگر می‌گویند حداقل زبان اصلی قسمت‌هایی از آن عبری بوده است. (۶۲)

این کتاب در نسخه سبعینه مشتمل بر پنج باب است، اما در نسخه لاتینی ولگات شش باب دارد و رساله ارمیا (که به آن

خواهیم پرداخت) به عنوان باب ششم این کتاب آمده است. (۶۳) از این رو دو فرقه کاتولیک و ارتدوکس، کتاب را دارای اعتبار قانونی ثانوی و مشتمل بر شش باب می‌دانند. (۶۴)

.۷ رساله ارمیا این رساله، که به ارمیای نبی منسوب است، برای کسانی نوشته شده است که در معرض اسارت بابلی قرار گرفته‌بودند. ارمیا به آنان گوشزد می‌کند که اسارتی که در پیش دارند در اثر خطاها و گناه‌های ایشان است. او قوم را از این‌که در بابل به پرستش بت‌ها روی آورند برحذر می‌دارد. این رساله با استدلال‌های فراوان و گاهی مکرر، حقیر و پست بودن بت‌ها و عدم شایستگی آن‌ها را برای پرستش اثبات می‌کند. (۶۵)

گفته‌اند که این رساله همان است که در کتاب ارمیای نبی، باب بیست و نهم، بدان اشاره شده است؛ (۶۶) اما برخی از محققان از درون این رساله شواهد متعددی را برای نفی این انتساب ذکر کرده‌اند. (۶۷) نویسنده این نامه ناشناخته است. (۶۸) زمانی گمان می‌رفت که زبان اصلی این رساله یونانی است، اما امروزه تقریبا اجماعی است که در اصل به زبان عبری نگاشته شده است. (۶۹) درباره تاریخ نگارش این رساله اختلاف است، اما بیشتر محققان سال ۱۰۰ ق م را ترجیح می‌دهند. (۷۰) رساله ارمیا در نسخه‌های یونانی نوشته‌ای مستقل است، اما در ترجمه لاتینی ولگات، باب ششم از کتاب باروک است. (۷۱) همین امر باعث شده که کاتولیک‌ها و ارتدوکس‌ها، که برای این رساله اعتبار قانونی (ثانوی) قائلند، آن را باب ششم کتاب باروک قرار دهند. (۷۲)

.۸ غزل سه جوان (یا مناجات عزریا) (۷۳)

در نسخه سبعینیه و نیز نسخه‌های لاتین کتاب مقدس، در کتاب دانیال، باب سوم، بعد از آیه ۲۳، اضافاتی مشتمل بر ۶۷ آیه وجود دارد که در نسخه عبری موجود نیست. این اضافه به «غزل سه جوان» معروف است. (۷۴)

در باب سوم از کتاب دانیال نبی آمده است که نبوکدنصر (بختنصر)، پادشاه بابل، هنگامی که یهودیان در بابل در تبعید به سر می‌بردند، تمثالی از طلاـ ساخت و مردم را مجبور کرد که بر آن سجده نمایند. سخن‌چینان به پادشاه می‌گویند که سه نفر یهودی حاضر به سجده بر تمثال نیستند. وی این سه نفر را احضار و آنان را تهدید می‌کند که اگر بر تمثال سجده نکنند در آتش سوزانده می‌شوند و خدای آنان نمی‌تواند کاری برایشان انجام دهد. ایشان از سجده امتناع می‌کنند و پادشاه دستور می‌دهد که آن‌ها را در آتش بیندازند (دانیال، ۳: ۱ ۲۳).

در نسخه عبری در دنباله (آیه ۲۴ به بعد) چنین آمده است: نبوکدنصر می‌بیند این سه نفر، همراه فرد چهارمی که او را پسر خدا می‌نامد، به سلامت در آتش نشسته‌اند. پس دستور می‌دهد آن‌ها را بیرون آورند و مقام و منصب حکومتی بالایی به ایشان می‌دهد و توهین به خدای ایشان را ممنوع اعلام می‌کند.

در نسخه سبعینه و نسخه‌های لاتین بین این دو قسمت آمده است که عزریا (عبد نغو)، که یکی از آن سه نفر بود، در میان آتش زبان می‌گشاید و خدا را مناجات می‌کند (۲۶ ۴۵). سپس هر سه نفر با یک صدا به خواندن سرود می‌پردازند و در آن خدا را ستایش کرده، به تسبیح و تمجید او می‌پردازند (۵۱ ۹۰). دو آیه در ابتدا و چند آیه در وسط این دو قسمت به مسائل جانبی، از قبیل افزودن آتش می‌پردازد این قسمت در اصل به زبان عبری، یا احتمالا آرامی، نوشته شده و به یونانی ترجمه شده است. (۷۵) برخی مدعی‌اند که دو قسمت مناجات عزریا و غزل سه جوان در اصل مستقل بوده‌اند و اولی بین سال‌های ۱۶۸ تا ۱۶۵ ق م، در بحبوحه انقلاب مکابی، و دومی احتمالا پس از پیروزی انقلاب مکابی نوشته شده‌اند. (۷۶) دیگران تعیین تاریخ نگارش هر دو قسمت را مشکل دانسته‌اند و زمانی بین ۱۶۴ تا ۱۰۰ ق م را احتمال داده‌اند. (۷۷) کاتولیک‌ها و ارتدوکس‌ها برای این بخش اعتبار قانونی (ثانوی) قائلند و باب سوم کتاب دانیال در کتاب مقدس آنان ۹۰ آیه دارد. (۷۸)

.۹ قصه سوسنه (۷۹)

کتاب دانیال نبی در نسخه عبری دوازده باب و در نسخه یونانی سبعینیه و لاتین ولگات چهارده باب دارد. باب سیزدهم این دو نسخه، قصه‌ای را بیان می‌کند که به قصه سوسنه معروف است و در نسخه عبری موجود نیست. این قصه در برخی از نسخه‌های یونانی در ابتدای کتاب دانیال آمده است. (۸۰)

سوسنه نام زنی یهودی و زیباروی است که همسر فردی ثروتمند می‌شود. دو قاضی مسن یهودی با او برخورد می‌کنند و به او طمع می‌ورزند و چون اطاعت نمی‌کند تهمت زنا می‌زنند. دادگاه یهود، بدون شنیدن دفاع، او را به مرگ محکوم می‌کند. وقتی او را برای اعدام می‌برند، به پیشگاه خدا ناله می‌زند و خدا دانیال جوان را به یاری‌اش می‌فرستد. دانیال به دادگاه اعتراض می‌کند و می‌گوید چرا بدون تحقیق فردی را به اعدام محکوم کرده‌اند. پس جداگانه از آن دو قاضی بازجویی می‌کند و چون گفته‌هایشان متناقض است، کذبشان ثابت می‌شود و به اعدام محکوم می‌شوند.

این قصه احتمالا در اصل به زبان عبری نوشته شده است و بعد در نسخه‌های دیگر آورده شده است. (۸۱) درباره مکان و زمان نگارش آن چیز زیادی معلوم نیست، ولی یک نظریه این است که در حدود سال ۱۰۰ ق م در اسکندریه نگاشته شده است. (۸۲) برخی مدعی‌اند که در اواخر قرن دوم ق‌م و اوایل قرن اول ق‌م بحث اصلاح شریعت مطرح بوده است و فریسیان و صدوقیان در این مسئله اختلاف داشته‌اند که اگر کسی علیه دیگری، درباره جرمی که مجازات آن اعدام است، شهادت دروغ بدهد، آیا شاهد دروغین در هر صورت باید اعدام شود یا تنها در صورتی که حکم اجرا شده باشد؟ این داستان در این حال و هوا نوشته شده است. (۸۳)

دو فرقه کاتولیک و ارتدوکس برای این بخش اعتبار قانونی (ثانوی) قائلند، با این تفاوت که در کتاب مقدس کاتولیک‌ها این بخش باب سیزدهم کتاب دانیال است، اما در کتاب مقدس ارتدوکس‌ها مستقل و جای آن قبل از کتاب دانیال است. (۸۴)

.۱۰ قصه بعل (۸۵) و اژدها باب چهاردهم کتاب دانیال، که در نسخه‌های سبعینیه و لاتینی، برخلاف نسخه عبری، موجود است، به نقل دو داستان اختصاص دارد. (۸۶) در داستان نخست، پادشاه بابل مجسمه بعل را می‌پرستد و به او خوراک‌هایی هدیه می‌کند. پادشاه از دانیال می‌پرسد که چرا بعل را نمی‌پرستد. او پاسخ می‌دهد که من خدای زنده را می‌پرستم. پادشاه می‌گوید بعل زنده است، چون غذاهای اهدایی را می‌خورد. دانیال برای پادشاه ثابت می‌کند که کاهنان از راه مخفی می‌روند و غذاها را می‌خورند. پس پادشاه آن بت را از بین می‌برد و کاهنان را به قتل می‌رساند.

داستان دیگر داستان اژدهایی است که مردم بابل او را می‌پرستند. پادشاه بابل به دانیال می‌گوید که این دیگر خدای زنده است، پس چرا او را نمی‌پرستی؟ دانیال جواب می‌دهد که من تنها خدای خود را می‌پرستم؛ و در ادامه می‌گوید این مار خدا نیست و اگر او را در اختیار من قرار دهی او را از بین می‌برم. پادشاه چنین می‌کند و دانیال مار را با معجونی از بین می‌برد. اهالی بابل شورش می‌کنند و از پادشاه می‌خواهند که دانیال را به آن‌ها تسلیم کند. پادشاه به‌ناچار چنین می‌کند. دانیال را به مدت هفت روز در لانه شیرهای گرسنه قرار می‌دهند، ولی شیرها با او کاری ندارند. خداوند حبقوق نبی را، که در یهودیه بود، مأمور می‌کند که برای دانیال غذا ببرد. فرشتگان حبقوق را بدین منظور به بابل می‌آورند. در روز هفتم، پادشاه، که دانیال را صحیح و سالم می‌یابد، او را آزاد می‌کند و دشمنانش را به لانه شیرها می‌افکند.

این دو داستان در اصل به زبان عبری نوشته شده و به یونانی ترجمه شده‌اند. (۸۷) تاریخ نگارش این کتاب را برخی قرن دوم ق‌م (۸۸) و برخی قرن اول ق‌م (۸۹) دانسته‌اند و برخی بین این دو قرن تردید دارند. (۹۰)

این بخش جزء کتاب مقدس دو فرقه کاتولیک و ارتدوکس است و از اعتبار قانونی (ثانوی) برخوردار است، اما کاتولیک‌ها

آن را باب ۱۴ کتاب دانیال و ارتدوکس‌ها باب ۱۳ این کتاب می‌دانند. (۹۱)
.۱۱ کتاب اول مکابیان (۹۲)

«مکابی» در زبان عبری به معنای «چکش» (۹۳) و لقب فردی به نام یهودا (۹۴) است که در دوره‌ای که سرزمین یهودا تحت سلطه اعقاب و جانشینان اسکندر مقدونی، یعنی «سلوکیان»، بود رهبری قیامی را که پدرش «متتیای کاهن» آغاز کرده بود، به دست می‌گیرد و دشمنان را شکست می‌دهد. شاید لقب مکابی به خاطر ضربات مهلکی باشد که وی بر دشمن وارد کرد. (۹۵) او حکومتی را در سرزمین یهودیه تشکیل می‌دهد که برای مدتی باقی می‌ماند. او و جانشینانش سلسله مکابیان خوانده می‌شوند. هم‌چنین چهار کتاب وجود دارد که به تاریخ و حوادث این دوره پرداخته‌اند و از این رو مکابیان خوانده می‌شوند. (۹۶) این کتاب حوادثی را بررسی می‌کند که در آن سرزمین، از زمان جلوس آنتیوخوس اپیفانوس (۹۷) بر تخت (۱۷۵ ق م) تا زمان مرگ شمعون مکابی، که یکی از رهبران قیام یهودی بود (حدود ۱۳۲ یا ۱۳۵ ق م) رخ داده است. (۹۸) در ابتدای کتاب اشاره‌ای گذرا به روی کارآمدن و کشور گشایی و مرگ اسکندر مقدونی و تقسیم کشور پهناور او بین جانشینانش می‌شود. میراث اسکندر بین جانشینان او و فرزندانشان دست به دست می‌گردد تا این‌که نوبت به یکی از آن‌ها به نام آنتیوخوس اپیفانوس می‌رسد. او پس از غلبه بر مصر به سرزمین یهودا حمله می‌کند و آن را تحت سلطه خویش در می‌آورد.

در این زمان یهودیت از دو جهت تهدید می‌شد: یکی فرهنگ هلنیستی (یونانی‌گرایی)، که در بسیاری از مردم آن سرزمین نفوذ کرده بود، و دیگری پادشاه آنتیوخوس، که به محو یهودیت و مظاهر آن کمر بسته بود. آنتیوخوس مردم را وامی‌داشت که از آیین اجدادی خویش دست بردارند و برای بت‌ها قربانی کنند. بسیاری از یهودیان به خواسته پادشاه جبار گردن نهادند و دست از شریعت اجدادی خویش برداشتند. کسانی که از فرمان پادشاه سرپیچی می‌کردند، به اشد مجازات محکوم می‌شدند. بدین سان روزگار به سختی بر یهودیان می‌گذشت.

در این زمان کاهنی به نام «متتیا» (۹۹) همراه با پسرانش قیام می‌کند و به کوهستان‌ها پناه می‌برد. به تدریج گروه‌هایی از مردم به آنان می‌پیوندند و سپاهی تشکیل می‌دهند و با پادشاه به نبرد برمی‌خیزند و به پیروزی‌هایی دست می‌یابند. پس از متتیا، پسرش یهودای مکابی جانشین وی می‌شود و با اقتدار کامل به جنگ دشمنان می‌رود و به پیروزی‌های بزرگی دست می‌یابد. پس از جنگ‌های زیاد با آنتیوخوس و دیگر دشمنان یهود، کشور را آزاد می‌کند و سرانجام در یکی از جنگ‌ها کشته می‌شود.

پس از یهودا، برادرش «یوناتان» (۱۰۰) به جانشینی او برگزیده شد. در این زمان نفاق و خیانت در گوشه و کنار کشور نمایان شد و قحطی و بدبختی شدید کشور را فرا گرفت. در زمان یوناتان جنگ با دشمنان ادامه می‌یابد تا این‌که او در یکی از جنگ‌ها اسیر می‌شود. پس از یوناتان، برادرش شمعون جانشین وی می‌شود و به نبرد با دشمنان ادامه می‌دهد. در زمان او کشور به طور کامل از شر بیگانگان رهایی می‌یابد و حکومتش به قدرت زیادی دست می‌یابد. سرانجام آن گاه که شمعون برای دیدار از یکی از شهرهای یهودا بیرون می‌رود، یکی از یهودیان به او خیانت کرده، او را به جشنی دعوت می‌کند و در حالی که شمعون و پسرانش از فرط نوشیدن شراب مستند، دشمنان حمله می‌کنند و او و همراهانش را به قتل می‌رساند. کتاب اول مکابیان با قتل شمعون به پایان می‌رسد.

اهمیت کتاب اول مکابیان در این است که بهترین منبع تاریخی برای این دوره است. (۱۰۱) با این‌که نویسنده کتاب ناشناخته است، از محتوای کتاب برمی آید که یهودی‌ای مؤمن، و احتمالا از فرقه صدوقیان، نویسنده آن بوده است. (۱۰۲) این کتاب در اصل به زبان عبری و در فلسطین، و احتمالا در اورشلیم، اندکی قبل از پایان قرن دوم قم نگاشته شده است. (۱۰۳) برخی

احتمال می‌دهند که بین ۱۰۰ تا ۷۰ ق‌م نوشته شده باشد. (۱۰۴) برخی دیگر بر این اعتقادند که سه فصل آخر کتاب بعدا افزوده شده و کل کتاب پس از تخریب معبد در سال ۷۰ م دوباره ویرایش شده است. (۱۰۵) هدف نویسنده این کتاب این بوده است که حکومت مکابیان بر یهودا را مشروع و قانونی جلوه دهد و آن‌ها را در مبارزه با سلوکی‌ها بر حق نشان دهد. (۱۰۶) بنابراین، این کتاب یک دفاعیه از حکومت مکابیان است. (۱۰۷) دو فرقه کاتولیک و ارتدوکس برای این کتاب اعتبار قانونی (ثانوی) قائلند. (۱۰۸)

.۱۲ کتاب دوم مکابیان کتاب دوم مکابیان کتاب مستقل دیگری است که به بررسی حوادث عصر مکابیان اختصاص دارد. این کتاب از جهات مختلفی با کتاب اول مکابیان متفاوت است. مقطع زمانی، که این نوشته در برگیرنده آن است، بسیار کوتاه است و از سال ۱۷۶ تا ۱۶۱ ق‌م، یعنی حدود پانزده سال، را در برمی‌گیرد. (۱۰۹) بنابراین، کتاب دوم مکابیان تنها بخشی تاریخی را در بر می‌گیرد که اول مکابیان به آن پرداخته است؛ اما از آنجا که بسیار بیشتر از اول مکابیان به جزئیات پرداخته، از ارزش و اعتبار بالاتری برخوردار است. (۱۱۰) نویسنده در مقدمه این کتاب می‌گوید: «همه این رویدادها را یاسون قیروانی (۱۱۱) در پنج جلد کتاب آورده است. من نیز آن‌ها را در یک مجلد خلاصه خواهم کرد» (۲: ۲۳). اما غیر از این اشاره، هیچ اثری از کتاب یاسون قیروانی در دست نیست. (۱۱۲)

تفاوت دیگر این کتاب با اول مکابیان در هدف نویسنده است. نویسنده کتاب اول مکابیان می‌خواست از انقلاب مکابی دفاع کند و نظام آنان را مشروع جلوه دهد؛ ولی هدف نویسنده این کتاب دفاع از حریم معبد و شریعت است و مبارزه با هجوم فرهنگ هلنیستی را در سرلوحه کار خویش قرار داده است؛ (۱۱۳) حتی برخی از محققان نویسنده این کتاب را دشمن مکابیان قلمداد کرده‌اند. (۱۱۴) همین امر حال و هوای این دو کتاب را متفاوت کرده است.

این کتاب را می‌توان به سه بخش تقسیم کرد. نویسنده در دو باب اول دو نامه‌ای را که یهودیان اورشلیم و یهودیه به یهودیان مصر نوشته‌اند، می‌آورد. در این دو نامه، با اشاره به حوادثی که برای معبد پیش آمده و وظایفی که یهودیان در قبال آن دارند، از یهودیان مصر می‌خواهند که در جشن بزرگداشت مراسم افتتاح معبد شرکت جویند. نویسنده، در پایان باب دوم، برای کتاب خود مقدمه‌ای می‌آورد و در آن به کتاب یاسون قیروانی اشاره می‌کند و هدف خود از خلاصه کردن آن کتاب و شیوه کار خود را بیان می‌کند.

نویسنده از باب سوم تا هشتم، به تفصیل به هجوم فرهنگ هلنیستی و گرایش یهودیان به آن و بی اعتنایی آن‌ها به آیین و شریعت اجدادی خود می‌پردازد. هجوم سلوکیان و سلطه آنان بر یهودیه و اهتمام آنان به از بین بردن شریعت یهود و مظاهر این دین، و فشار طاقت فرسا و شکنجه و آزار و قتل یهودیان برای دست برداشتن از دین اجدادی و روی آوردن به بت پرستی، مطالبی است که به صورت گسترده در این بخش بیان شده است.

بخش سوم شامل باب هشتم تا پایان کتاب (باب پانزدهم) است که به مبارزه و فعالیت‌های یهودای مکابی می‌پردازد و ماجرا را تا آن جا پی می‌گیرد که شهر اورشلیم به طور کامل به دست عبرانیان می‌افتد.

نویسنده این کتاب یک یهودی ناشناخته است (۱۱۵) و برخی او را از فرقه فریسیان دانسته‌اند. (۱۱۶) تاریخ نگارش این کتاب را از ربع آخر قرن دوم ق‌م تا ربع اول قرن اول ق‌م دانسته‌اند (۱۱۷) و حتی برخی تاریخ نگارش آن را تا قبل از سلطه رومیان در سال ۶۳ ق‌م محتمل دانسته‌اند. (۱۱۸) برخلاف کتاب اول مکابیان، که در اصل به عبری نوشته شده و به یونانی برگردانده شده است، کتاب دوم مکابیان در اصل به زبان یونانی نوشته شده است. (۱۱۹) مکان نگارش این کتاب را اسکندریه یا اورشلیم می‌دانند. (۱۲۰) دو فرقه کاتولیک و ارتدوکس برای این کتاب اعتبار قانونی (ثانوی) قائلند. (۱۲۱)

.۱۳ کتـاب سوم مکابیـان این کتاب و نیز کتاب چهارم مکابیان، نسبت به دو کتاب قبل از اهمیت کمتری برخوردارنـد. این اثر گزارشـی است از نجـات معجزه‌آسـای یهودیان مصـر از دست بطلمیوس چهارم (حک. ۲۲۱ ۲۰۵ قم)؛ وی یهودیان را بـدین خاطر که یهودیان فلسطین مانع از ورود او به معبد شده بودند، تهدید کرده بود. (۱۲۲) تاریخ نگارش این کتاب را نزدیک به آغاز دوره مسیحی یا ابتدای قرن اول م تخمین می‌زنند. (۱۲۳)

این کتـاب، علاوه بر نسخه عبری عهـد قـدیم، در نسـخه لا‌تینی ولگـات نیز موجود نیست و از همین رو کاتولیک‌ها برای آن اعتبار قانونی قائل نیستند، اما فرقه ارتدوکس آن را دارای اعتبار قانونی می‌داند. (۱۲۴)

.۱۴ کتـاب چهـارم مکابیـان این کتـاب یک اثر فلسـفی یهودی است که تحت تأثیر رواقیان و ادبیات یونان نوشـته شـده است. (۱۲۵) پیـام اصلـی دینی این کتـاب این است که رنـج شـهادت به طور غیرمسـتقیم کفـاره گناه همه یهودیان می‌شود. (۱۲۶) با این‌که این نوشـته یک اثر تاریخی نیست، از این جهت به مکابیان منسوب شده است که به آغاز زجر و آزار یهودیان به دسـت آنتیوخوس اپیفانوس می‌پردازد. (۱۲۷) تاریـخ نگارش این اثر نیمه اول قرن اول‌م (۱۲۸) یا یک قرن منتهی به سال ۷۰ م است. (۱۲۹)

از آن‌جـا که این کتـاب در نسـخه لا‌تینی ولگـات موجود نیست، فرقه کاتولیـک برای آن اعتبـار قـانونی قائـل نیست، امـا فرقه ارتدوکس آن را معتبر می‌داند. (۱۳۰) در کتاب مقدس ارتدوکس این کتاب به صورت ضمیمه آمده است. (۱۳۱)

.۱۵ کتـاب اول عزرا (۱۳۲) (اسـدراس) در مجموع در سه نسـخه معروف عبری، سـبعینیه و ولگات، چهار کتاب به نام عزرا (یا اسدراس) آمده است. در نسخه عبری کتابی به نام عزرا وجود دارد که همه آن را قانونی می‌دانند. این کتاب در نسخه سبعینیه، همراه بـا کتـاب نحمیا، عنوان کتاب دوم عزرا را گرفته‌است؛ (۱۳۳) در نسـخه سبعینیه کتابی به نام کتاب اول عزرا آمده است؛ این کتـاب اکنون مورد بحث است. (۱۳۴) در نسـخه ولگات دو کتاب عزرا و نحمیا، که در نسـخه عبری مجزا هستند، با عنوان کتـاب اول و دوم عزرا آمـده‌انـد. در این نسـخه، کتـابی که اکنـون مـورد بحث است، تحت عنوان کتـاب سوم عزرا (۱۳۵) در ضمیمه آمده است. بعدها کتاب دیگری به عنوان ضـمیمه این نسخه آمده که کتاب چهارم عزرا خوانده شده است (۱۳۶) و ما تحت عنوان کتاب دوم عزرا از آن بحث خواهیم کرد. ولی در نسـخه‌های انگلیسی و ویرایش‌های جدید ولگات، کتاب عزرای قـانونی بـا عنوان کتـاب عزرا و کتـاب نحمیـا، مجزا و بـا همین نـام آمـده است. کتـابی که اکنون مورد بحث است و در نسـخه سبعینیه عنوان کتاب اول عزرا را دارد، همین عنوان و کتاب دیگری که در سـبعینیه موجود نیست (۱۳۷) عنوان کتاب دوم عزرا را گرفته است.

عمده مطالب این کتاب در کتاب‌های قانونی عهد قدیم موجود است، و در واقع این کتاب تکرار کتاب تواریخ ایام از اول باب ۳۵ تـا آیه ۲۳ باب ۳۶ و کـل کتـاب عزرا و کتـاب نحمیا از آیه ۳۱ بـاب هفتم تا آیه ۱۲ بـاب هشـتم است، و این کتاب، تنها قصه‌هـای «داریوش» و «سه جوان» را نسبت به نسـخه عبری و کتـاب‌هـای قـانونی اضافه دارد؛ از این‌رو ارزش تاریخی مسـتقلی ندارد. (۱۳۸) این کتـاب، غیر از مقطعی از آن که حکمت‌آمیز است (۳: ۱ تا ۵: ۶)، تاریخ است و از عید فصـحی که یوشیا در اورشلیم گرفت (دوم تواریخ ایام، ۳۵: ۱) تا اصلاحات عزرا را در برمی‌گیرد. (۱۳۹)

امروزه تنها نسـخه یونانی این کتاب موجود است و برخی می‌گوینـد که در اصل به زبان یونانی نوشـته شـده (۱۴۰) ولی برخی دیگر احتمـال داده‌انـد که اصل آن به زبان عبری یا آرامی بوده است. (۱۴۱) این واقعیت که عمـده مطالب این کتاب در دیگر قسـمت‌های عهـد قـدیم آمـده است، احتمال دوم راتقویت می‌کند. برخی دیگر می‌گویند که این کتاب یا بقایایی از ترجمه‌ای مجزا از سه کتاب دوم تواریخ ایام، عزرا و نحمیا است، و یا بخش‌هایی گزینش شده از این سه کتاب است که به یونانی ترجمه

شده است. (۱۴۲)

نویسـنده یا مترجم این کتاب معلوم نیست، اما احتمالاً در مصر و در میان یهودیان یونانی زبان نوشته شده است. با این‌که تعیین تاریخ نگارش کتاب مشکل است، اما اواخر قرن دوم ق‌م (۱۴۳) یا اوایل قرن اول ق‌م را متحمل دانسته‌اند. (۱۴۴)

این کتاب نه باب دارد و هـدف نویسـنده آن چندان روشن نیست. شاید بتوان تأکید بر معبد و شعائر و مراسم آن را از لابه‌لای آن به دست آورد. (۱۴۵) کتاب در ترجمه سبعینیه آمده، اما در ترجمه لاتینی ولگات به صورت ضـمیمه و پس از کتاب عهد جدید قرار گرفته است. (۱۴۶) تنها گروهی که برای این کتاب اعتبار قانونی (ثانوی) قائل است، فرقه ارتدکس است. (۱۴۷)

.۱۶ کتـاب دوم عزرا برخلاف کتاب اول عزرا، نسـخه یونانی و نیز اصل عبری یا آرامی این کتاب در دسترس نیست. بنابراین، ترجمه سبعینیه حاوی آن نیست و تنها پاره‌هایی از ترجمه یونانی آن در دسترس است؛ اما نسخه لاتین و ترجمه‌های دیگری از آن موجود است. این کتـاب جزء کتـاب‌هـای اپوکریفایی است. در نسـخه ولگات، ترجمه لاتینی این کتاب به عنوان ضـمیمه و پس از عهد جدید آمده است. (۱۴۸)

این کتـاب را به سه بخش می‌توان تقسـیم کرد: در دو فصل اول کتاب، خـدا از قوم شـکایت و عزرا را مکلف به تقویت ایمان مردم می‌کنـد و آمـدن ملکوت خـدا گوشـزد شـده است. این دو فصـل از افزوده‌های مسیحیان به این کتاب است (۱۴۹) و در حدود سال ۱۰۰ م نوشـته شده است. (۱۵۰) گـاهی این بخش کتاب پنجم عزرا خوانـده می‌شود. (۱۵۱) بخش دوم کتـاب، از باب سوم تا چهاردهم را در برمی‌گیرد که در آن هفت مکاشـفه، که ظاهرا در هنگام تبعید بابلی برای عزرا رخ داده، بیان شده است. این هفت مکاشفه عبارتند از: (۱۵۲)

۱) گفت و گویی بین عزرا و یک فرشته درباره عدالت خدا و بذر گناهی که در آدم نهاده شده است (۳: ۱ ۵: ۲۰)؛

۲) گفت و گویی درباره خلقت، عصر مسیحایی و داوری پس از آن (۶: ۳۵ ۱۰: ۵۹)؛

۳) گفت و گویی درباره سر این‌که خدا بنی اسرائیل را برگزیده است ولی بعدا آن‌ها را عذاب می‌کند (۵: ۲۱ ۶: ۳۴)؛

۴) مکاشـفه‌ای که در آن عزرا با کوه صهیون (اورشلیم) به صورت زنی مواجه می‌شود که در مرگ فرزندش عزاداری می‌کند (۹: ۲۶ ۱۰: ۵۹)؛

۵) مکاشفه‌ای تمثیلی از یک عقاب با بال‌ها و سرهای زیاد که نشان دهنده امپراتوری روم است (باب‌های ۱۱ و ۱۲)؛

۶) مکاشفه‌ای که در آن مسیح به صورت انسانی تصویر شده که از دریا برمی خیزد و صعود می‌کند (باب ۱۳)؛

۷) در مکاشفه آخر، کتاب مقدس به عزرا الهام می‌شود و او آن را می‌نویسد.

از آن جا که این بخش تنها مشـتمل بر مکاشـفات منسوب به عزراست، برخی آن را کتاب عزرا می‌نامنـد. (۱۵۳) این بخش را یک یهودی ناشـناخته، پس از تخریب دوم معبـد وآوارگی یهود در سال ۷۰ م و نزدیک به پایان قرن اول نوشـته است. (۱۵۴) هـدف نویسـنده تقویت یهودیان و پاسـخ به شـبهاتی بوده است که پس از آوارگی و بـدبختی‌های یهود مطرح شده بود؛ او در قالب مکاشـفه شبهات را مطرح می‌کند و پاسخ می‌دهد. نویسنده زمان نوشته خود را به دوره تبعید بابلی برمی‌گرداند و به عزرا نسبت می‌دهد تا بدین سان حجت و مقبولیت کسب کند. (۱۵۵)

این بخش در اصل به زبان عبری یا آرامی نوشته شده و بعد به یونانی ترجمه شده است. (۱۵۶) بخش سوم کتاب، که باب‌های ۱۴ و ۱۵ را در برمی گیرد، افزوده مسیحیان است که بعدها بین سال‌های ۲۶۰ ۲۷۰ م نوشته شده‌اند (۱۵۷).

این بخش، که آلام و گرفتاری‌های آخرالزمان و پایان تاریخ را بیان می‌کنـد، گاهی کتاب شـشم عزرا خوانده می‌شود. (۱۵۸) برخی این کتاب را در مجموعه کتاب‌های قانونی (ثانوی) کلیسای ارتـدوکس آورده‌انـد (۱۵۹) و برخی دیگر چنین نکرده‌اند.

(۱۶۰) با توجه به این‌که این کتاب در ترجمه سبعینیه موجود نیست احتمال اول بعید به نظر می‌رسد.

۱۷. دعای منسی در عهد قدیم، در کتاب دوم پادشاهان، باب ۲۱، سرگذشت پادشاهی یهودی به نام منسی آمده که فسق و فجور بسیار می‌کرده است. همین سرگذشت را کتاب دوم تواریخ ایام روایت کرده است؛ اما در پایان کتاب اخیر آمده است که چون او به هشدارهای خدا گوش فرا نداد، به دست آشوریان به اسارت برده شد. منسی در اسارت توبه می‌کند و از خدا بخشایش می‌طلبد. پس خدا او را نجات می‌دهد و به وطنش بازمی گرداند. در کتاب دوم تواریخ ایام (۳۳: ۱۸) آمده است: «و بقیه وقایع منسی و دعایی که نزد خدای خود کرد ... اینک در تواریخ پادشاهان اسرائیل مکتوب است». درباره دعایی که این متن به آن اشاره می‌کند چیزی معلوم نیست؛ اما در بین بخش‌های اپوکریفایی عهد قدیم، بخشی به نام دعای منسی، مشتمل بر ۱۵ آیه وجود دارد. این دعا را می‌توان به سه بخش تقسیم کرد: وی در آیات یک تا هفت به خدا توجه دارد و او را تمجید و ستایش می‌کند؛ در آیه ۸ تا ۱۰ به خطاهای خود اعتراف می‌کند؛ و در آیات بعدی از خدا غفران و بخشایش می‌طلبد.

این دعا تنها در برخی از نسخه‌های یونانی وجود دارد و در متن عبری و نسخه سبعینیه موجود نیست و حتی برای جروم، مترجم معروفی که کتاب مقدس را در قرن چهارم م به لاتینی ترجمه کرده، ناشناخته بوده است. بنابراین این دعا در نسخه اصلی ولگات موجود نبوده، ولی بعدها در برخی از نسخه‌ها به عنوان ضمیمه عهد جدید، و در برخی از نسخه‌های قدیمی، پس از کتاب اول تواریخ ایام آمده است. (۱۶۱) از آن جا که این بخش بسیار مختصر است، تعیین زمان و مکان نگارش آن و نیز زبان اصلی آن را نمی‌توان به صورت یقینی بیان کرد، (۱۶۲) ولی برخی احتمال داده‌اند که در قرن اول یا دوم ق‌م در فلسطین نوشته شده باشد (۱۶۳)، و برخی می گویند از سبک دعا برمی‌آید که در اصل به زبان عبری نوشته شده است. (۱۶۴)

نویسنده این دعا شناخته شده نیست، ولی دانشمندان این احتمال را که آن را فردی یهودی از زبان منسی نوشته باشد ترجیح می‌دهند. (۱۶۵) تنها فرقه ارتدوکس، (۱۶۶) و یا بخشی از آن (۱۶۷)، برای این دعا اعتبار قانونی ثانوی قائلند.

۱۸. مزمور ۱۵۱ از مزامیر داود کتاب مزامیر داود در نسخه عبری مشتمل بر ۱۵۰ مزمور است، ولی در برخی از نسخه‌ها پنج یا شش مزمور دیگر نیز هست که در بخش کتاب‌های مجعول العنوان آمده است. فرقه ارتدوکس برای مزمور شماره ۱۵۱ اعتبار قانونی قائل است و بنابراین کتب مزامیر نزد آن‌هایک مزمور بیشتر دارد. (۱۶۸)

ب) کتاب‌های مجعول العنوان (۱۶۹)

غیر از کتاب‌های قانونی و اپوکریفایی عهد قدیم، مجموعه دیگری از نوشته‌ها موجودند که با عهدقدیم مرتبطند. (۱۷۰) این مجموعه «سوداپیگرافا» یا «مجعول العنوان» خوانده می‌شوند. علت این نام‌گذاری آن است که نگارش اغلب کتاب‌های این مجموعه به شخصیت‌های بزرگ گذشته نسبت داده شده است، در حالی که در واقع آنان نویسنده این‌کتاب‌ها نیستند. (۱۷۱) این‌کتاب‌ها را برخی از یهودیان‌و مسیحیان نگاشته‌اند و خود را پشت عنوان یک‌قهرمان باستانی پنهان‌کرده‌اند. در واقع باید این‌کار را عادی، و نه جعل یا تقلب، به حساب آورد. در این قبیل نوشته‌ها نویسنده فرض می‌کرد که اگر فلان قهرمان باستانی در حادثه‌ای‌خاص حاضر بود درباره آن چه می‌گفت؛ پس از زبان حال او سخن می‌گوید. (۱۷۲)

برخی این مجموعه را این گونه تعریف کرده‌اند:

واژه سوداپیگرافا به مجموعه‌ای از نوشته‌های یهودی یا یهودی مسیحی اشاره دارد که: الف) در کتاب مقدس عبری، عهد جدید، مجموعه اپوکریفایی و نوشته‌های حاخامی (۱۷۳) مندرج نیستند؛ ب) با متون کتاب مقدس یا شخصیت‌های آن

مرتبطنـد؛ ج) اغلب به یکی از شخصیت‌های باسـتانی مورد احترام کتاب مقـدس نسبت داده شـده‌اند؛ د) در بردارنده پیامی از طرف خدایند که به زمانی که در آن نوشته شده‌اند مربوط است؛ ح) بین سال‌های ۲۵۰ ق‌م تا ۲۰۰ م نوشته شده‌اند، و اگر بعد از این دوره نوشته شده‌اند، دربردارنده سنت‌های یهودی همین دوره‌اند. (۱۷۴)

بـا این حـال نام‌گـذاری این مجموعه به «مجعول العنوان» دقیق نیست؛ چون اولاً همه کتاب‌های این مجموعه این‌گونه نیسـتند و ثانیا خارج از این مجموعه هم کتاب‌هایی با این خصوصیت وجود دارند. (۱۷۵)

جمـع‌آوری ایـن مجمـوعه بـه زمـان‌هــای اخیر تعلق دارد. ایـن مجموعه بـه زبــان آلمــانی در کتــابی تحت عنـوان « Die Apokryphen undPseudepigraphen des Alten Testaments »، در دو مجلد، (۱۹۰۰، « Tubingen ») بـه سـر ویراسـتاری « Emil Kautzsch » بــه چــاپ رسـیده است. در زبــان انگلیســی در کتــابی تحت عنــوان « The Apocrypha andPseudepigrapha of the OldTestament » در دو جلـــد (۱۹۱۳، « Oxford ») به ویراسـتاری آر. اچ چارلز (۱۷۶) به چـاپ رسـیده است. نسـخه انگلیسـی، علاوه بر همه کتاب‌های نسـخه آلمانی، چهار کتاب اضـافه را نیز در بردارد. (۱۷۷) تعـدادی از این کتـاب‌ها در کتابی تحت عنوان « « The Forgotten Books of Eden ۱۷۸)) به ویراستاری روترفورد اچ پلات (۱۷۹) جمع آوری شده است. هم‌چنین تعدادی دیگر از این نوشته‌ها در مجموعه‌ای به زبـان عربی تحت عنوان مخطوطـات قمران البحر المیت، التوراهٔ کتابات ما بین العهـدین، جلـدهای دوم و سوم گردآوری شـده است.

دربـاره تعـداد کتـاب‌هـایی کـه تحت عنـوان «سوداپیگرافا» قرارمی گیرنـد اختلاـف است. این اختلاـف از اختلاـف در تعـداد کتاب‌های اپوکریفایی به این جا سرایت کرده است. (۱۸۰) برخی تعداد این کتاب‌ها را ۶۵ (۱۸۱) و برخی دیگر ۵۲ دانسته‌اند. (۱۸۲) گروه نخست عنوان «عهـدهای مشایـخ دوازده‌گـانه» را به تفکیک، و گروه دوم یک جا و تحت همین عنوان آورده‌انـد. ولی در میـان این مجموعه کتـاب‌هـایی وجود دارد که برخی از گروه‌هـابرای آن‌ها اعتبار قانونی (ثانوی) قائلنـد و اگر آن‌ها را کنار بگـذاریم، و نیز کتاب مشایخ سه گانه را هم یک کتاب به حساب آوریم، تعداد کتاب‌های این مجموعه ۴۷ عدد می‌شود. این مجموعه را به لحاظ موضوع و مطالب مندرج در آن‌ها به پنج دسته تقسیم کرده‌اند: (۱۸۳)

.۱ آثار و نوشته‌های مربوط به مکاشفه (۱۸۴)

کلمه « apocalyptic » از کلمه یونانی « apocalypsis » به معنای «وحی و مکاشـفه» یا آشکار سازی است. از آن‌جا که این دسـته از نوشـته‌هـا، در بردارنـده ادعای مکاشـفه درباره مقاصـد سـری خـدا، پایان جهان و اسـتقرار حکومت خـدا بر زمین هستند، این واژه درباره آن‌ها به کار رفته است. (۱۸۵) نوزده کتاب در این مجموعه قرار می‌گیرند که عبارتند از:

۱.۱ کتاب اول خنوخ (۱۸۶) (مکاشفه خنوخ به زبان حبشی (۱۸۷)) بنابر عهد قدیم، خنوخ فرزند یارد است که با چند واسـطه به حضـرت آدم می‌رسد. (۱۸۸) در این مجموعه سه کتـاب منسوب به خنوخ وجود دارد که مهم‌ترین آن‌هـا کتـاب اول خنوخ است. کامـل‌ترین نسـخه این کتـاب به زبان حبشـی و تنها بخش‌هایی از آن به زبان یونانی است و بخش‌هایی از آن نیز به زبان آرامی در قمران (۱۸۹) کشف شـده است؛ از این رو گاهی این کتاب را مکاشـفه حبشـی خنوخ می‌خوانند. (۱۹۰) کتاب اول خنوخ از پنج بخش تشـکیل شده است: بخش اول ابتدا سـرگذشت فرشتگانی را بیان می‌کند که ساقط شده و در زمین به فساد می‌پردازند؛ سپس سـفرهای رؤیایی خنوخ را مطرح می‌کند. بخش دوم مشتمل بر حکمت‌ها و مثل‌هایی از خنوخ است. بخش سوم بحثی دربـاره فلـک و نجوم است. بخش چهارم به بیان دو رؤیای خنوخ می‌پردازد و در بخش پنجم مواعظ اخلاقی خنوخ آمده است. (۱۹۱) تاریخ نگارش بخش‌های مختلف این کتاب را از قرن سوم ق م تا قرن اول م دانسته‌اند. (۱۹۲)

۲.۱ کتاب دوم خنوخ (۱۹۳) (مکاشفه خنوخ به زبان اسلاوی (۱۹۴)) کتاب دوم خنوخ مکاشفه‌ای فوق العاده است که در بردارنده بصیرت‌هایی درباره جهان و انسانیت است. (۱۹۵) نسخه موجود این کتاب به زبان اسلاوی است و به همین جهت گاهی مکاشفه اسلاوی خنوخ خوانده می‌شود. (۱۹۶) متن اصلی این کتاب احتمالا نزدیک به پایان قرن اول م (۱۹۷)، پس از تخریب دوم معبد در سال ۷۰ م و آوارگی یهود، و تحت تأثیر مصیبت‌های وارده به آن‌ها، نوشته شده است. (۱۹۸)

۳.۱ کتاب سوم خنوخ (مکاشفه خنوخ به زبان عبری) این کتاب که یک اثر یهودی و به زبان عبری است، به دست افراد مختلفی نوشته شده و در قرن پنجم یا ششم م به شکل کنونی درآمده است، اما بخش‌هایی از آن احتمالا در قرن‌های اول یا دوم م نوشته شده است. (۱۹۹) این کتاب نیز تحت تأثیر مصائب یهود، پس از تخریب معبد در سال ۷۰ میلادی، نگاشته شده است. (۲۰۰)

۴.۱ پیشگویی‌های الهامی (۲۰۱)

این کتاب، که ترکیبی از نوشته‌های یهودیان اولیه و مسیحیان بعد است، مصائب و بلایای آینده (از جمله تخریب دوم معبد) (۲۰۲) را پیشگویی می کند. (۲۰۳) تاریخ نگارش این مجموعه از قرن دوم ق‌م تا قرن هفتم م است. (۲۰۴)

۵.۱ رساله سام (۲۰۵)

تعیین تاریخ نگارش این کتاب مشکل است، اما ظاهرا در پایان قرن اول ق م در اسکندریه تألیف شده است. (۲۰۶)

۶.۱ مجعول حزقیال (۲۰۷)

این کتاب، که مشتمل بر پیشگویی درباره مصائب قوم، از جمله تخریب دوم معبد، بوده است، (۲۰۸) ناپدید گشته و تنها نقل‌ها و گزیده‌هایی از آن در نوشته‌های پدر مسیحی قرن چهارمی، اپیفانوس (۲۰۹)، و تلمود بابلی موجود است. تاریخ اصل این سند به حدود آغاز دوره مسیحی برمی گردد. (۲۱۰)

۷.۱ مکاشفه صفنیا (۲۱۱)

این کتاب، که تنها بخش‌هایی از آن باقی مانده و یک اثر یهودی است، سفرهای صفنیا به بهشت و دوزخ را توصیف می کند. این کتاب اندکی قبل یا بعد از شروع دوره مسیحی نوشته شده است. (۲۱۲)

۸.۱ کتاب چهارم عزرا این کتاب یک اثر یهودی است که پس از تخریب دوم معبد نوشته شده است. (۲۱۳) نام‌گذاری این کتاب به کتاب چهارم، مطابق نسخه ولگات است که در آن غیر از کتاب قانونی عزرا، دو کتاب دیگر به عزرا منسوب شده است. (۲۱۴) این کتاب که مشتمل بر یک رؤیا است (۲۱۵) بعدا به دست مسیحیان دچار تغییراتی شد. (۲۱۶)

۹.۱ مکاشفه یونانی عزرا این مکاشفه، که به زبان یونانی است، رؤیای عزرا درباره بهشت، دوزخ و دجال را گزارش می‌دهد. این کتاب در شکل کنونی‌اش یک اثر مسیحی نسبتا متأخر است و شاید در قرن نهم م گردآوری شده باشد، اما ترکیبی از منابع یهودی و مسیحی است. (۲۱۷)

۱۰.۱ رؤیای عزرا این‌کتاب نیز یک اثر مسیحی است که شباهت آن با دیگر کتاب‌های عزرا، مانند کتاب چهارم و مکاشفه، روشن‌است. تاریخ‌نگارش این‌کتاب بین‌قرن چهارم تا هفتم م بوده است. (۲۱۸)

۱۱.۱ مسائل عزرا این کتاب نیز یک اثر مسیحی است که با دیگر کتاب‌های عزرا شباهت دارد. تاریخ نگارش این کتاب مشخص نیست. (۲۱۹)

۱۲.۱ مکاشفه عزرا این کتاب، که با دیگر کتاب‌های عزرا کمتر شباهت دارد و با رساله سام شبیه است، ویژگی‌های‌سالی را که‌با روز یونانی‌آغاز می‌شود، توصیف می کند. این‌نیز یک‌اثر مسیحی است که تعیین تاریخ آن مشکل است، اما یقینا قبل از

قرن نهم م نوشته شده است. (۲۲۰)

۱۳.۱ مکاشفه شدرک (۲۲۱)

این کتاب در شکل کنونی‌اش یک اثر مسیحی است که احتمالا در قرن پنجم م نوشته شده است؛ اما عناصری از قرون اولیه مسیحی را در خود دارد. (۲۲۲)

۱۴.۱ کتاب دوم باروخ (مکاشفه باروخ به زبان سریانی) این کتاب، که شباهت بسیار زیادی با کتاب چهارم عزرا دارد، مکاشفه‌ای درباره مصیبت‌های تخریب اورشلیم و آخرالزمان و مسائل دیگر است. (۲۲۳) این مکاشفه که یک اثر یهودی است، در حدود سال ۱۰۰ م نوشته شده است. (۲۲۴)

۱۵.۱ کتاب سوم باروخ (مکاشفه باروخ به زبان یونانی) این کتاب از یک مکاشفه حکایت می‌کند که در آن امور مختلفی وجود دارد؛ اما بخش عمده آن به مصائبی که بر شهر اورشلیم در تخریب دوم معبد وارد شده و علل آن می‌پردازد. (۲۲۵) این اثر یا از سنت یهودی استفاده کرده یا یک اثر یهودی است که به دست یک مسیحی ویراستاری شده است. تاریخ نگارش اصل یهودی آن به قرن اول یا دوم م برمی‌گردد. (۲۲۶)

۱۶.۱ مکاشفه ابراهیم این مکاشفه، که تنها به زبان اسلاوی باقی مانده، دو قسمت دارد: در قسمت اول حضرت ابراهیم، که فرزند تارح بت ساز است، از خدا هدایت می‌جوید و در قسمت دوم یک قربانی تقدیم خداوند می‌کند و در رؤیایی برروی بال‌های کبوتری به آسمان صعود می‌کند (۲۲۷). دانشمندان تاریخ نگارش اصل یهودی این کتاب را بین ۷۰ تا ۱۵۰ م دانسته‌اند. (۲۲۸)

۱۷.۱ مکاشفه آدم این کتاب در شکل کنونی‌اش یک کتاب گنوسی است، اما نه گنوسی مسیحی؛ بسیاری از دانشمندان برآنند که این اثر از سنتها یا منابع یهودی مربوط به قرن اول م گرفته شده است. (۲۲۹)

۱۸.۱ مکاشفه ایلیا (۲۳۰)

این کتاب از سه بخش تشکیل شده است: در بخش اول، الیاس (ایلیا) مردم را نصیحت می‌کند؛ بخش دوم به پیشگویی جنگ بین آشوریان و ایرانیان و سرنوشت آن می‌پردازد؛ بخش سوم پیشگویی ظهور مسیح و دجال است. (۲۳۱) این کتاب، که ترکیبی از مواد یهودی و مسیحی است، احتمالا بین سال‌های ۱۵۰ تا ۲۷۵ م نوشته شده است. (۲۳۲)

۱۹.۱ مکاشفه دانیال این کتاب در شکل کنونی‌اش قطعا در اوایل قرن نهم م نوشته شده، اما مشتمل بر سنت‌هایی یهودی است که مربوط به قرون پیشین است. برخی از دانشمندان برآنند که بخش‌هایی از این کتاب احتمالاـ در قرن چهارم نوشته شده است. (۲۳۳)

.۲ وصیت‌ها (۲۳۴)

دسته دوم از کتاب‌های مجعول العنوان عهد قدیم، وصیت‌ها هستند (که اغلب بخش‌هایی از آن‌ها مکاشفه‌ای است). این مجموعه مشتمل بر شش عنوان است که عبارتند از: (۲۳۵)

۲.۱ وصیت‌های مشایخ (۲۳۶) دوازده‌گانه دوازده اثر منسوب به دوازده فرزند حضرت یعقوب تحت این عنوان می‌گنجند و همان طور که قبلا گذشت، برخی در شمارش تعداد کتاب‌های «مجعول العنوان»، نام آن‌ها را به تفکیک می‌آورند. این دوازده کتاب حاوی آموزش‌های اخلاقی و اغلب همراه با رؤیا و مکاشفه‌اند. (۲۳۷) این کتاب در شکل کنونی‌اش یک اثر مسیحی است که تاریخ آن به نیمه دوم قرن دوم م برمی گردد؛ (۲۳۸) اما بیشتر دانشمندان برآنند که فقرات مسیحی آن الحاقی است و به اصل یهودی کتاب، که تاریخش به قرن دوم یا اول قم برمی گردد، افزوده شده‌اند. (۲۳۹) از قطعه‌هایی از این اثر، که در

قمران کشف شده است، برمی‌آید که اصل آن آرامی و عبری بوده و به دست مسیحیان به یونانی ترجمه شده است. (۲۴۰)

۲.۲ وصیت ایوب به گفته مؤلف این کتاب، ایوب نزدیکان خود را در بستر مرگ نزد خویش جمع و آخرین وصیت‌ها را به آنان می‌کند. این کتاب نشان‌دهنده صبر و استقامت ایوب در مقابل بلایاست. (۲۴۱) وصیت ایوب، که یک اثر یهودی است، در ابتدای عصر مسیحیت نوشته شده است. (۲۴۲)

۳.۲ وصیت‌های مشایخ سه گانه (ابراهیم، اسحاق و یعقوب) وصایای سه شیخ، یعنی ابراهیم، اسحاق و یعقوب، در اصل سه کتابند که به هم ضمیمه شده‌اند. کتاب دوم و سوم دو اثر مسیحی‌اند که به کتاب ابراهیم، که اثری یهودی است، ملحق شده‌اند. (۲۴۳) این اثر نیز در بردارنده نکاتی اخلاقی است. (۲۴۴) دو وصیت اسحاق و یعقوب در قرن دوم یا سوم م به وصیت ابراهیم، که تاریخش احتمالاـ به پایان قرن اول یا آغاز قرن دوم م برمی‌گردد، ملحق شده‌اند. (۲۴۵) گاهی این سه اثر با سه عنوان مجزا آورده می‌شوند.

۴.۲ وصیت موسی این کتاب، که گاهی به نام‌های صعود موسی و کتاب موسی نیز خوانده می‌شود، دربردارنده وصایای موسی به یوشع ابن نون است. در این کتاب حوادثی که برای بنی اسرائیل پیش می‌آید بیان شده است. (۲۴۶) کتاب وصیت موسی یک اثر یهودی است که در اوایل عصر مسیحی به شکل کنونی درآمده است. (۲۴۷) تنها بخشی از کتاب، که از یونانی به زبان لاتین ترجمه شده، باقی مانده است. (۲۴۸) زبان اصلی این اثر عبری بوده است. (۲۴۹)

۵.۲ وصیت سلیمان این کتاب داستانی است درباره این‌که چگونه سلیمان با به‌کارگیری سحر و جنیان معبد را ساخت. این اثر در شکل موجودش حدود قرن سوم م نوشته شده است؛ (۲۵۰) اما برخی از دانشمندان برآنند که این کتاب دربردارنده نوشته‌ای یهودی است که تاریخش به قرن اول م برمی‌گردد. (۲۵۱)

۶.۲ وصیت آدم این کتاب، که یک اثر ترکیبی است، دربردارنده بحث‌هایی درباره ساعات روز، پیشگویی و سلسله مراتب قدرت‌های آسمانی است. (۲۵۲) تاریخ این اثر را در شکل کنونی‌اش، که یک اثر مسیحی است، برخی پایان قرن سوم (۲۵۳) و برخی قرن پنجم م دانسته‌اند. (۲۵۴) بخش‌های یهودی این کتاب ممکن است در قرن دوم نوشته شده باشد. (۲۵۵)

.۳ گسترش داستان‌های عهد قدیم و داستان‌های دیگر

از آن جا که حجیت الهی کتاب‌های عهد قدیم به رسمیت شناخته شده بود، این آثار بر زندگی روزمره و دینی یهودیان جهان یونانی عمیقا تأثیر داشت. همین امر باعث شده است که نوشته‌های بسیاری تحت تأثیر ادبیات و اعتقادات عهد قدیم در این دوره (قرن سوم ق‌م تا قرن دوم ق‌م) به وجود آید. از جمله این نوشته‌ها داستان‌هایی است که پیرامون حکایت‌های عهد قدیم به وجود آمده است و در مجموعه سوداپیگرافا قرار می‌گیرد. (۲۵۶) این مجموعه مشتمل بر سیزده کتاب است که تنها یکی از آن‌ها (رساله اریستیاس) درباره حکایات عهد قدیم نیست. (۲۵۷)

۱.۳ رساله اریستیاس (۲۵۸)

این رساله، که در نیمه اول قرن دوم ق‌م نوشته شده، (۲۵۹) حکایت یک مشرک یونانی زبان (اریستیاس) است که در نامه‌ای به برادرش از یهودیت تمجید می‌کند و از هیئت مترجمان سبعینیه سخن می‌گوید. در واقع این اثر نوشته یک یهودی اسکندرانی است که یهودیت را به زبانی مطرح می‌کند که برای یونانیان قابل فهم باشد.

۲.۳ پنجاهه‌ها (یوبیلها) (۲۶۰)

این کتاب یک تقویم تاریخی است مطابق حوادث سفر پیدایش و بخشی از سفر خروج، که در آن هر ۴۹ ساله یک پنجاهه به حساب آمده و طبق این پنجاهه‌ها حوادثی که در این مقطع رخ داده تقسیم بندی شده است. (۲۶۱) این کتاب در ظاهر به

وسیله یک فرشته به حضرت موسی وحی شده است. (۲۶۲) این کتاب در قرن دوم ق‌م نوشته شده است. (۲۶۳)
۳.۳ شهادت و عروج اشعیا این کتاب از سه بخش تشکیل شده است: بخش «عروج اشعیا» (باب‌های ۱ ۵) یک اثر یهودی است که احتمالاـ در سال ۱۰۰ ق‌م نوشته شده است. بخش دیگر این کتاب یک اثر مسیحی است به نام «رؤیای اشعیا» (باب‌های ۶ ۱۱) که قبل از قرن سوم م نوشته شده است. بخش سوم، که باز یک اثر مسیحی به نام «وصیت حزقیا» (۳: ۱۳ ۴: ۲۲) است، احتمالا در پایان قرن اول نوشته شده است. این سه بخش قبل از قرن چهارم م به هم الحاق شده‌اند. (۲۶۴)
بنا به گفته این کتاب، اشعیای نبی به حزقیا، پادشاه یهودیه، از جنایاتی که پسرش منسی پس از او مرتکب می‌شود خبر می‌دهد. پس از مرگ حزقیا این حوادث رخ می‌دهد. منسی وصایای پدر را فراموش می‌کند و به فسق و فجور روی می‌آورد و اشعیا را به شهادت می‌رساند. (۲۶۵)
۴.۳ یوسف و اسنات این کتاب دو بخش دارد: در بخش اول به ماجرای ازدواج یوسف و اسنات و در بخش دوم به اقدامات پسر فرعون برای جدایی این دو پرداخته شده است. (۲۶۶) این کتاب ماجرای ازدواجی را که در سفر پیدایش (۴۱: ۴۵) به اختصار آمده، توسعه داده است. دانشمندان امروزی برآنند که این کتاب در حدود ۱۰۰ م یا زودتر از آن نوشته شده است. (۲۶۷)

۵.۳ زندگی آدم و حوا داستان زندگی آدم و حوا، که در سفر پیدایش باب‌های دوم تا چهارم بیان شده، در این کتاب به صورتی مفصل‌تر و با اضافاتی آمده است. این کتاب به زبان یونانی است، ولی نویسنده از منابع عبری و آرامی نیز استفاده کرده است. گاهی این کتاب را زندگی آدم‌و حوا به زبان یونانی می‌نامند تا از ترجمه‌های آن که به زبان‌های مختلف، از جمله لاتین، است تمیز داده شود. (۲۶۸) این کتاب در قرن اول‌م و احتمالا نیمه اول آن، نوشته شده است. (۲۶۹)
۶.۳ مجعول فیلون (۲۷۰)

این کتاب بازنویسی سفر پیدایش تا کتاب دوم سموئیل نبی است، که ماجراهای این بخش را به صورت اسطوره‌ای شرح و بسط می‌دهد. این کتاب بین سال‌های ۷۰ تا ۱۳۵ م یا اندکی قبل از سال ۷۰ م نوشته شده است. (۲۷۱)
۷.۳ زندگی انبیا این کتاب، که داستان زندگی و مرگ ۲۳ پیامبر را بیان می‌کند، گذشته از افزوده‌های مسیحی، آمیخته‌ای از فرهنگ عامیانه اساطیر است. این اثر در قرن اول م یا اندکی قبل از آن نوشته شده است. (۲۷۲)
۸.۳ نردبان یعقوب (۲۷۳)

در سفر پیدایش چنین نقل شده است: یعقوب در رویا نردبانی را دید که بر روی زمین قرار دارد و سر آن در آسمان است؛ فرشتگان از نردبان بالا و پایین می‌روند و خدا بالای آن ایستاده است و با یعقوب سخن می‌گوید. (۲۷۴) کتاب نردبان یعقوب شرح این رؤیاست. برخی از دانشمندان برآنند که باب اول تا ششم این کتاب یک اثر یهودی است و احتمالا در اواخر قرن اول نوشته شده، و باب هفتم یک اثر مسیحی است که بعدا افزوده شده است. (۲۷۵)
۹.۳ کتاب چهارم باروخ این کتاب شرحی بر مراثی ارمیا (۲۷۶) یا نسخه حبشی آن است. (۲۷۷) کتاب چهارم باروخ، که اندکی پس از سال ۱۰۰ م نوشته شده، اثری یهودی است که فردی مسیحی آن را ویراستاری کرده است. (۲۷۸)
۱۰.۳ ینیس و یمبریس (۲۷۹)

این کتاب داستانی است درباره جادوگران فرعون که با موسی مبارزه می‌کردند (سفر خروج، باب‌های ۷ و ۸، و دوم تیموتائوس، ۳: ۸ ۹). کتاب در شکل کنونی‌اش یک اثر مسیحی است، اما قطعا اصل آن به سنت‌های یهودی قبل از قرن اول م برمی‌گردد. (۲۸۰)

۱۱.۳ تاریخ رکابیان (۲۸۱)

این کتاب شرحی افسانه‌ای است بر باب ۳۵ از کتاب ارمیای نبی. کتاب تاریخ رکابیان در شکل کنونی‌اش یک اثر مسیحی است که تاریخش حداقل به قرن ششم م برمی‌گردد. اما ادله‌ای وجود دارد که بخش‌های اصلی این کتاب از یک اثر یهودی گرفته شده که تاریخ آن به سال ۱۰۰ م برمی‌گردد. (۲۸۲)

۱۲.۳ الداد و میداد (۲۸۳)

در سفر اعداد سرگذشت دو نفر از مومنان به حضرت موسی آمده است که نبوت می‌کرده‌اند. (۲۸۴) کتاب الداد و میداد، که به نام این دو نفر است، بسط و گسترش این داستان است. این کتاب ناپدید شده و تنها بخشی از آن باقی مانده است که کتاب شبان هرماس از آن نقل می‌کند. تعیین تاریخ نگارش این کتاب مشکل است اما احتمالاً اصل آن یک اثر یهودی قدیمی بوده است. (۲۸۵)

۱۳.۳ تاریخ یوسف این کتاب به شرح و بسط بخشی از سرگذشت حضرت یوسف، که در سفر پیدایش (۴۱: ۳۹ تا ۴۲: ۳۸) آمده است، می‌پردازد. تعیین تاریخ نگارش این کتاب، که یک اثر یهودی است، مشکل است ولی از کتب قدیمی است و قطعا قبل از قرن ششم م نوشته شده است. (۲۸۶)

.۴ آثار حکمت‌آمیز و فلسفی

کتاب‌های این بخش تلاشی است که یهودیان یونانی مآب کرده‌اند تا از فعالیت‌های عقلانی انسان‌های آن دوره گزارش دهند. (۲۸۷) این کتاب‌ها، که مشتمل بر مطالبی در جنبه‌های مختلف زندگی انسان، چه دینی و چه دنیوی‌اند، از فرهنگ‌های معاصر یهودیان برگرفته شده‌اند و اغلب سعی شده در پرتو عهد قدیم بازنویسی شوند. (۲۸۸) این بخش مشتمل بر سه کتاب است که عبارتند از:

۱.۴ کتاب احیقار (۲۸۹)

این کتاب درباره داستان زندگی و اندرزهای حکیمی به نام احیقار (۲۹۰) (احتمالاً ـ همان لقمان حکیم) است. کتاب در آغاز احیقار را وزیر حکیم و خردمند سنحاریب، پادشاه آشور، معرفی می‌کند. این داستان در برخی از نسخه‌های کتاب هزار و یک شب موجود است. این کتاب، که یک اثر آشوری مربوط به قرن هفتم یا ششم ق‌م است، از زمان کتاب‌های سوداپیگرافا بیرون است، اما از این جهت در آن گنجانیده شده که برای شناخت اندیشه‌های یهود اولیه اهمیت دارد. (۲۹۱) برخی تاریخ نگارش این کتاب را قرن چهارم یا پنجم ق‌م، و نویسنده کتاب طوبیت (از کتاب‌های اپوکریفایی) را متأثر از آن می‌دانند. (۲۹۲) در باب اول کتاب طوبیت اشاره‌ای به داستان احیقار شده است.

۲.۴ مجعول فوسیلیدس (۲۹۳)

این‌اثر، که‌کتابی در حکمت و پند و اندرز یهود است، به شاعری از اهالی ایونیا، که در قرن‌ششم‌ق‌م‌می‌زیسته، نسبت‌داده‌شده‌است‌وتاریخ‌نگارش آن‌به ۵۰ق‌م‌تا ۱۰۰م‌برمی‌گردد. (۲۹۴)

۳.۴ منندر (۲۹۵) سریانی (۲۹۶)

این کتاب مجموعه‌ای از گفته‌های حکمت‌آمیز است که فردی یهودی در حدود قرن سوم م آن را جمع آوری کرده است. (۲۹۷) این اثر به کتاب احیقار و کتاب حکمت یشوع بن سیراخ بی‌شباهت نیست. (۲۹۸)

.۵ دعاها، مزامیر (۲۹۹) و غزل‌ها (۳۰۰)

مناجات‌ها، سرودها و غزل‌های یهود که مربوط به این دوره‌اند، بخش آخر کتاب‌های سوداپیگرافایی عهد قدیم را تشکیل

می‌دهند. برخی از این آثار تحت تأثیر شیوه شعر و سرود اولیه یهود، مانند مزامیر داود، هستند و برخی دیگر آزادترند. (۳۰۱)
این بخش مشتمل برشش اثر است که عبارتند از:

۱.۵ مزمورهای اضافی داود علاوه بر کتاب مزامیر داود، که جزء کتاب‌های قانونی عهد قدیم و مشتمل بر ۱۵۰ مزمور است، پنج مزمور دیگر، و نیز چند آیه از یک مزمور، وجود دارد که به داود منسوب است. (۳۰۲) این مجموعه در زمان‌های مختلف از قرن سوم تا اول قم نوشته شده‌اند. (۳۰۳)

۲.۵ مزامیر سلیمان این کتاب که مشتمل بر هیجده مزمور و شبیه به مزامیر داود است، در اصل به عبری نوشته شده ولی اکنون تنها نسخه یونانی آن موجود است. (۳۰۴) این اثر در اورشلیم یا اطراف آن به دست یک یهودی پارسا، در نیمه دوم قرن اول قم، نوشته شده است. (۳۰۵)

۳.۵ دعاهای یونانی‌مآب کنیسه‌ای (۳۰۶)

این دعاها، که در کتاب هفتم و هشتم کتاب قواعد حواری (۳۰۷) حفظ شده‌اند، در شکل کنونی‌شان اثری مسیحی‌اند، اما ممکن است بقایای ادعیه یهودی و مربوط به سده‌های اولیه م باشند. (۳۰۸) تاریخ جمع‌آوری شکل کنونی این اثر را برخی قرن دوم و سوم م احتمال داده‌اند. (۳۰۹)

۴.۵ دعای یوسف این کتاب بیشتر به کتاب‌های بخش گسترش حکایات عهد قدیم شبیه است و تنها بخش‌هایی از آن باقی مانده است. (۳۱۰) تاریخ نگارش این کتاب، که یک اثر یهودی است، به قرن اول م برمی‌گردد. (۳۱۱)

۵.۵ دعای یعقوب این کتاب ناپدید شده و تنها بیست و شش خط آن باقی مانده است. این اثر یک دعای یهودی است که تعیین تاریخ آن مشکل است، اما قبل از قرن چهارم م (۳۱۲) و احتمالا در قرن اول (۳۱۳) نوشته شده است.

۶.۵ قصیده‌های سلیمان این کتاب، که اولین کتاب سرود مسیحی است، به شکل سرودهای مزامیر داود است. (۳۱۴) تاریخ این اثر به حدود سال ۱۰۰ م برمی‌گردد و با انجیل یوحنا شباهت زیادی دارد و مشتمل بر چهل و دو سرود است. (۳۱۵)

کتاب‌نامه الف) منابع فارسی و عربی.۱ کتاب مقدس، انجمن کتاب مقدس ایران.

.۲ الکتاب المقدس، دارالمشرق، بیروت، چاپ سوم،.۱۹۸۸

.۳ هاکس، مستر: قاموس کتاب مقدس، تهران، اساطیر، چاپ اول،.۱۳۷۷

.۴ سعید، حبیب: المدخل الی الکتاب المقدس، دار التألیف و النشر للکنیسهٔ الاسقفیهٔ بالقاهره، بی‌تا.

.۵ شولتز، ساموئل: عهد عتیق سخن می‌گوید، ترجمه مهرداد فاتحی، شورای کلیساهای جماعت ربانی آموزشگاه کتاب مقدس، بی‌تا.

.۶ الفغالی، الخوری بولس: المدخل الی الکتاب المقدس، الجزء الاول، منشورات المکتبهٔ البولسیه، بیروت، چاپ اول،.۱۹۹۴

.۷ دوبون، اندریه و مارک فیلونتکو، سومر: التوراهٔ کتابات ما بین العهدین، ج ۲ التورات المنحول (مخطوطات قمران البحرالمیت)، ترجمه (بالعربی) موسی دیب الخوری، دار الطلیعهٔ الجدیدهٔ، دمشق، چاپ اول،.۱۹۹۸

.۸ ، التوراهٔ کتابات ما بین العهدین، ج ۳ التوراهٔ المنحول (مخطوطات قمران البحرالمیت)، ترجمه (بالعربی) موسی دیب الخوری، دارالطلیعهٔ الجدیدهٔ، دمشق، چاپ اول،.۱۹۹۹

پی‌نوشتها

۱. قانونی و غیر قانونی در الهیات مسیحی به معنای رسمی و غیر رسمی است.

۲. Septuagint «

۳. ساموئل شولتز، عهد عتیق سخن می‌گوید، ترجمه مهرداد فاتحی (شورای کلیساهای جماعت ربانی آموزشگاه کتاب مقدس، بی‌تا) ص ۳؛ و الخوری بولس الفغالی، المدخل الی الکتاب المقدس (چاپ اول، منشورات المکتبة البولسیه، بیروت، ۱۹۹۴) ج۱، ص ۷۷ و ۷۸.

۴) Bible (ed) J.D.Douglas «the New International Dictionary of the. (Regency Reference Library، U،S،A۱۹۹۵)، P.۹۱۶ «

(به این مرجع از این پس با علامت اختصاری «NIDB» اشاره خواهد شد).

۵) (ed) Mirce Eliade «the Encyciopedia of Religion. (Macmilan Publishing Copany، New York، ۱۹۸۷)، V۲،P.۱۵۵ «

(به این مرجع از این پس با علامت اختصاری «ERME» اشاره خواهد شد).

۶. Vulgate «

۷. Jerome «

۸. Damasus «

۹) Ghurch (ed) F، L. Cross «the Oxford Dictionany of the Ghristain. ، (Oxford University Press، London، ۱۹۵۷)، P.۱۴۳۱ «

(به این مرجع از این پس با علامت اختصاری «CDO» اشاره خواهد شد).

۱۰. Trent «

۱۱. NIDB.، PP. ۶۷ ۶۸ «

۱۲.) Paul J،Avhtmeier، Harpers Bible Dictionary.Harper، an Francisco، ۱۹۸۵ (P.۲۱۹ «

(به این مرجع از این پس با علامت اختصاری «DBH» اشاره خواهد شد).

۱۳. Canonical «

۱۴. Apocrypha «

۱۵. HBD.، P.۳۶ «

۱۶. Deuterocanonical «

۱۷. Protocanonical «

۱۸. HBD.، P.۳۷ «

۱۹. Pseudepigrapha «

۲۰. HBD.، P.۳۶ «

۲۱. این مجموعه را گروه ادیان مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره) زیر نظر آقای حسین توفیقی ترجمه کرده‌اند و احتمالا به زودی منتشر خواهد شد.

۲۲. Tobit «

۲۳. P.۶۸ .،NIDB «
۲۴) «P.۷۴۵ (Er. ME.، v.۲، P.۱۷۵، Bruce M.Metzger and Michael D.Coogan، the Oxford.
Companion to Bidle.Oxford University Press، York، ۱۹۹۳ «
به این مأخذ از این پس با علامت اختصاری « «BCO» » اشاره می‌شود.
۲۵. P.۹۸ .،NIDB «
۲۶. ibid «
۲۷. ER.ME.، V.۲، P.۱۱۵ «
۲۸. ibid «
۲۹) «P.xlviii (Oxford University Press، New York) HBD.، P.۲۱۹، John R.Kohlenberger، the.
Parallel Apocrypha «
(به این مأخذ از این پس با علامت اختصاری « «PA» » اشاره می‌شود).
۳۰. Judith «
۳۱. الکتاب‌المقدس، (چاپ سوم، دارالمشرق، بیروت، ۱۹۸۸) ص ۸۹۹؛ و ۴۰۰. «OCB.، P. «
۳۲. ER.ME.، V.۲، P.۱۱۵ «
۳۳. ibid. HBD.، P.۵۱۸ «
۳۴. PA.، P.xIviii؛ HBD.، P.۲۱۹ «
۳۵. Esther «
۳۶. حبیب سعید، المدخل الی کتاب المقدس (دارالتألیف و النشر للکنیسهٔ الاسقفیه، قاهره، بی تا) ص ۱۹۲؛ و ۲۸۲. «.،HBD
P «
۳۷. حبیب سعید، پیشین، ص.۱۹۳
۳۸. NIDB.، P.۶۸ «
۳۹. حبیب سعید، پیشین، ص.۱۹۲
۴۰. OCB.، P.۲۰۱؛ HBD.، P.۲۸۲ «
۴۱. حبیب سعید، پیشین، ص ۱۹۲؛ «. NIDB. P.۶۸؛ HBD.، P.۲۸۲؛ OCB.، P.۲۰۱ «
۴۲. ER. ME.، V۲، P.۱۷۶ «
۴۳. PA.، P.xlviii؛ HBD.، P.۲۱۹ «
۴۴) الکتاب المقدس، ص.۱۳۹۴
۴۵. NIDB.، P.۶۸ «
۴۶. OCB.، P.۸۰۳؛ HBD.، P.۱۱۳۶ «
۴۷. ER.ME، V.۲، P.۱۷۸؛ NIDB.، P.۶۸ «
۴۸. NIDB.، P.۶۸ «
۴۹. حبیب سعید، پیشین، ص.۱۹۴

«The Wisdom of Jesus ben Sira .۵۰»

.۵۱ حبیب سعید، پیشین، ص ۱۹۵؛ و «.ER.ME.، V.۲، P.۱۷۵»

«ER.ME.، v.۲، P.۱۷۸ .۵۲»

.۵۳ الکتاب المقدس، ص.۱۴۳۳

.۵۴ حبیب‌سعید، پیشین، ص.۱۹۶

«HBD.، P.۲۳۱ .۵۵»

«PA.، P.xlviii ؛ibid.، P.۲۱۹ .۵۶»

«Baruch .۵۷»

.۵۸ الکتاب المقدس، صص ۸ ۱۷۵۵؛ و حبیب سعید، پیشین، ص.۱۹۸

.۵۹ الکتاب المقدس، ص.۱۷۵۵

«NIDB.، P.۶۸ .۶۰»

«ER.ME.، V.۲.، P.۱۱ .۶۱»

«ibid .۶۲»

.۶۳ الکتاب المقدس، ص.۱۷۵۵

«HBD.، P.۲۱۹ ؛PA.، P.xlviii .۶۴»

.۶۵ الکتاب المقدس، صص ۹.۱۷۵۸

«NIDB.، P، ۶۹ .۶۶»

.۶۷ الکتاب المقدس، ص.۱۷۵۹

«NIDB.، P.۶۹ .۶۸»

.۶۹ حبیب سعید، پیشین، ص.۲۰۰

.۷۰ همان؛ الکتاب المقدس، ص «۱۷۵۹؛.NIDB.، P.۶۹»

.۷۱ حبیب سعید، پیشین، ص ۱۹۹ و «.NIDB.، P.۶۹»

«HBD.، P.۲۱۹ ؛PA.، P.xlviii .۷۲»

«Azariah .۷۳»

.۷۴ حبیب سعید، پیشین، صص ۲۰۰ ۲۰۱ و «.NIDB.،P. ۶۹»

«ER.ME.، V.۲، P.۱۷۶ .۷۵»

.۷۶ حبیب سعید، پیشین، ص.۲۰۱

«.ER.ME.، v.۲، P.۱۷۶ .۷۷»

«PA.، P.xlviii ؛HBD.، P.۲۱۹ .۷۸»

«Susanna .۷۹»

«NIDB.، P.۶۹ ؛HBD.، P.۱۰۰۱ .۸۰»

.۸۱ حبیب سعید، پیشین، ص ۱۰۰۱؛ ۲۰۲. «.HBD.، P»

۸۲. NIDB.، P. ۶۹ »

۸۳. حبیب سعید، پیشین، ص. ۲۰۲

۸۴. HBD.، P.۲۱۹؛ PA.، P.xlviii »

۸۵. بعل نام خدای خورشید بوده که در فینیقیه و کنعان و برخی مناطق دیگر پرستیده می‌شده است. (قاموس کتاب مقدس، ص ۱۸۰).

۸۶. حبیب سعید، پیشین، ص. ۲۰۳

۸۷. همان. و ۱۰۲. «HBD.، P. »

۸۸. HBD.، P.۱۰۲ »

۸۹. حبیب سعید، پیشین، ص. ۲۰۳

۹۰. NIDB.، P.۶۹ »

۹۱. PA.، P.xlviii »

۹۲. Maccabees »

۹۳. HBD.، P. ۲۹۰ »

۹۴. Judas »

۹۵. HBD.، P.۲۹۰ »

۹۶. NIDB.، P.۶۹ »

۹۷. Antiochus Epiphanes »

۹۸. حبیب سعید، پیشین، ص ۲۰۴ و ۳۹۰. «HBD.، P. »

۹۹. Mattathias »

۱۰۰. Jonathan »

۱۰۱. حبیب سعید، پیشین، ص ۶۹؛ ۲۰۵. «NIDB.، P. »

۱۰۲. همان.

۱۰۳. ER.ME.، V.۲، P.۱۷۹ »

۱۰۴. حبیب سعید، پیشین، ص. ۲۰۵

۱۰۵. NIDB.، P.۶۹ »

۱۰۶. HBD.، P.۵۹۰ »

۱۰۷. OCB.، P.۴۷۷ »

۱۰۸. HBD.، P.۲۱۹؛ PA.، P.xlviii »

۱۷۶. حبیب سعید، پیشین، ص ۲۰۶؛ و ۶۹. « NIDB.، P.۱۰۹ »

۱۱۰. HBD.، P.۵۹۱ »

۱۱۱. Jason of Cyrene »

۱۱۲. ER.ME.، v.۲، P.۱۷۹ »

« ER.ME.، V.۲، P.۱۷۹ ؛OCB.، P.۴۷۸ .۱۱۳ »

.۱۱۴ حبیب سعید، پیشین، ص ۲۰۶. « ER.ME V.۲، P.۱۷۹ .۱۱۵ »

.۱۱۶ حبیب سعید، پیشین، ص.۲۰۶

.۱۱۷ همان.؛ ۶۹. « NIDB.، P ؛ER.ME.، V.۲، P.۱۷۹. »

« OCB.، P.۴۷۹ .۱۱۸ »

« ER.ME.، V.۲، P.۱۷۹ .۱۱۹ »

« ibid .۱۲۰ »

« PA.، P.xlviii ؛،HBD.، P.۲ .۱۲۱ »

« The New Encyclopedia. (۱۹۹۵ Ed. Encylopadia Briannica، inc.، U.S.A. ۱۵) v.۷،p.۶۵۹ Britannica (۱۲۲ »

(به این مرجع از این پس با علامت اختصاری « «NEB» » اشاره می‌شود.)

« HBD.، P.۸۴۰ .۱۲۳ »

« PA.، P.xlviii .۱۲۴ »

« HBD.، P.۸۴۰ .۱۲۵ »

« NEB.، V.۲، P.۶۰۹ .۱۲۶ »

« ibid .۱۲۷ »

« ibid .۱۲۸ »

« HBD.، P.۶۴۰ .۱۲۹ »

« PA.، P.xlviii .۱۳۰ »

« HBDP.۲۱۹ .۱۳۱ »

« Esdras [Greek] ۱۳۲. Ezra »

« HBD.، P.۲۷۸ .۱۳۳ »

« ODC.، P.۴۶۲ .۱۳۴ »

« ER.ME.، V.۲، P.۱۷۵ .۱۳۵ »

« HBD.، P.۲۷۸ .۱۳۶ »

« ODC.، P.۶۸ .۱۳۷ »

.۱۳۸ حبیب سعید، پیشین، ص.۱۸۷

« NIDB.، P.۶۸ .۱۳۹ »

.۱۴۰ حبیب سعید، پیشین، ص.۱۸۷

« ER.ME.، V.۲، P.۱۷۵ .۱۴۱ »

« HBD.، P.۲۷۸ .۱۴۲ »

« ER.ME.، V.۲، P.۱۷۵ .۱۴۳ »

۱۴۴.حبیب سعید، پیشین، ص.۱۸۷
۱۴۵. HBD.، P.۲۷۸ «
۱۴۶. OCB.، P.۱۹۶ «
۱۴۷. PA.، P.xlviii ؛HBD.، ۲۱۹ «
۱۴۸. OCB.، P.۱۹۵ ؛HBD.، P.۲، ۲۷۹ «
۱۴۹. ibid «
۱۵۰. حبیب سعید، پیشین، ص.۱۸۸
۱۵۱. HBD.، P.۲۷۸ «
۱۵۲. ibid ؛OCB.، P.۱۹۶ «
۱۵۳. NIDB.، P.۹۸ «
۱۵۴. حبیب سعید، پیشین، ص.۱۸۸
۱۵۵. ibid «
. همان، ص ۱۸۸ و ۱۸۹. « ۱۵۶. OCB.، P.۱۹۶ «
۱۵۷. حبیب سعید، پیشین، ص.۱۷۹
۱۵۸. HBD.، P.۲۷۹ «
۱۵۹. PA.، P.lxviii «
۱۶۰. HBD.، P.۲۱۹ «
۱۶۱. OCB.، P.۴۸۶ «
۱۶۲. ibid «
۱۶۳. NIDB.، P.۶۹ «
۱۶۴. OCB.، P.۴۸۶ «
۱۶۵. حبیب سعید، پیشین، ص.۲۰۳
۱۶۶. PA.، P.xlviii and HBD.، P.۲۱۹ «
۱۶۷. OCD.، P.۴۸۶ «
۱۶۸. HBD.، P.۲۱۹ ؛PA.، P.xlviii «

۱۶۹) « pseudepigrapha » کلمه یونانی است از « pseuepigraphos » به معنای «غلط اسناد داده شده و دارای عنوان اشتباه؛ « pseud » به معنای خطا و اشتباه و « epigraphin » به معنای اسناد دادن است. «.Websters Third New International Dictionary، v.۲، P.۱۸۳۰ «

۱۷۰. NIDB.، P.۸۳۴ «
۱۷۱. HBD.، P.۸۳۶ «
۱۷۲) Forgotten Books of Eden «.the Rutherford، H.PLatt ،(۱۹۲۷ ،the WorldPud.ishing Company ،۱۴th ed.) P.xlviii

۱۷۳) « Rabbinic Literature » عبارتند از مجموعه‌ای از نوشته‌ها که پس از سال ۷۰ م تا قرن ششم م به دست دانشمندان یهود نوشته شده و مجموعه تلمود را تشکیل می‌دهند.

۱۷۴. « OCB.، P.۶۲۹ »

۱۷۵. « ibid »

۱۷۶. « R.H.Charls »

۱۷۷. « ER.ME.، V.۲، P.۱۸۰ »

۱۷۸. این کتاب به دست آقای حسین توفیقی در دست ترجمه است و بخش‌هایی از آن در شماره ۳ و ۴ مجله هفت آسمان منتشر شده است.

۱۷۹. « Rutherford H.Platt »

۱۸۰. « OCB.، P.۶۳۰ »

۱۸۱. « HBD.، P.۸۳۶ »

۱۸۲. « ER.ME.، V۲،.P.۱۸۰ »

۱۸۳. « ibid؛ HBD.، P.۸۳۶ »

۱۸۴. « Apocalyptic Literature and Related Works »

۱۸۵. « NIDB.، P.۶۷ »

۱۸۶) « Enoch » (خنوخ): انوش، ادریس (فرهنگ بزرگ حییم)

. « ۱۸۷. Ethiopic »

۱۸۸) سفر پیدایش، ۵: ۴.۲۴

۱۸۹. « Qumran »

۱۹۰. اندریه دوبون و سومرمارک فیلوننکو، مخطوطات قمران، ترجمه (به عربی) موسی دیب الخوری (چاپ اول، دارالطلیعه الجدید، دمشق،.۱۹۹۸ ج ۲، ص ۱۸۱؛ ۹) «.ER.ME.، V.۲، P »

۱۹۱. همان.

۱۹۲. « HBD.، P.۸۳۱؛ ER.ME.، V.۲، P.۱۸۱ »

۱۹۳. ترجمه این کتاب، به قلم آقای حسین توفیقی، و تحت عنوان «رازهای خنوخ» در شماره ۳ و ۴ نشریه هفت آسمان به چاپ رسیده است.

۱۹۴. « Slavonic »

۱۹۵. « HBD.، P.۸۳۱ »

۱۹۶. « ibid »

۱۹۷. « ibid »

۱۹۸. « ER.ME.، V.۲، P.۱۸۰ »

۱۹۹. « HBD.، P.۸۳۱ »

۲۰۰. « ER.ME.، V.۲، P.۱۸۰ »

۲۰۱. « Sibylline oracles »
۲۰۲. « ibid »
۲۰۳. « HBD.، P.۸۳۱ »
۲۰۴. « ibid »
۲۰۵. « Shem » پسر حضرت نوح است.
۲۰۶. « HBD.، P.۸۳۱ »
۲۰۷. « Apocryphon of Ezekiel »
۲۰۸. « ER.ME.، V.۲، P.۱۸۰ »
۲۰۹. « Epiphanius »
۲۱۰. « HBD.، P.۸۳۱ »
۲۱۱. « Apocalypse of Zephaniah »
۲۱۲. « ibid »
۲۱۳. « ibid »
۲۱۴. اندریه دوبون و ...، پیشین، ج ۳، ص.۱۲
۲۱۵. همان.
۲۱۶. « HBD.، P.۸۳۱ »
۲۱۷. « ibid »
۲۱۸. « ibid »
۲۱۹. « ibid.،P.۸۳۸ »
۲۲۰. « ibid »
۲۲۱. « Shadrach= Sedrach » (کتاب دانیال، باب اول)
۲۲۲. « ibid ».
۲۲۳. اندریه دوبون و ...، پیشین، ج ۳، ص.۱۵
۲۲۴. « HBD.، P.۸۳۸ »
۲۲۵. اندریه دوبون و ...، پیشین، ص.۸
۲۲۶. « HBD.، P.۸۳۸ »
۲۲۷. اندریه دوبون و ...، پیشین، ص.۲۰
۲۲۸. « HBD.، P.۸۳۸ »
۲۲۹. « ibid »
۲۳۰) « Elijah » الیاس (فرهنگ بزرگ حییم).
۲۳۱. اندریه دوبون و ...، پیشین، ص.۲۵
۲۳۲. « HBD.، P.۸۳۸ »

۲۳۳. « ibid »

۲۳۴. « Testaments »

۲۳۵. « HBD.، P.۸۳۸؛ ER.ME.، V.۲، P.۱۸۱ »

۲۳۶. « patriarchs »

۲۳۷. « ER.ME.، V.۲، P.۱۸۱ »

۲۳۸. « HBD.، P.۸۳۸ »

۲۳۹. « ER.ME.، V.۲، P.۱۸۱ »

۲۴۰. اندریه دبون و ...، پیشین، ج۲، ص.۱۵

۲۴۱. اندریه دبون و ...، پیشین، ج ۳، ص ۱۷ و.۱۸

۲۴۲. « HBD.، P.۸۳۸ »

۲۴۳. « ibid »

۲۴۴. « ibid »

۲۴۵. « ER.ME.، V.۲، P.۱۸۱ »

۲۴۶. اندریه دبون و ...، پیشین، ج ۲، ص.۱۸

۲۴۷. « HBD.، P.۸۳۹ »

۲۴۸. « ibid »

۲۴۹. اندریه دبون و ...، پیشین، ج ۲، ص.۱۸

۲۵۰. « ER.MR.، V.۲، P.۱۸۱ »

۲۵۱. « HBD.، P.۸۳۸ »

۲۵۲. « HBD.، P.۸۳۸ »

۲۵۳. « ibid »

۲۵۴. « ER.ME.، V.۲، P.۸۳۹ »

۲۵۵. « HBD.، P.۸۳۹ »

۲۵۶. « ER.ME.، V.۲، P.۱۸۲ »

۲۵۷. « HBD.، P.۸۳۹ »

۲۵۸. « Aristeas »

۲۵۹. « HBD.، P.۸۳۹ »

۲۶۰. « Jubilees »: سفر لاویان، ۲۵: ۸ ۱۷ درباره این کلمه سخن می‌گوید.

۲۶۱. اندریه دوبون و ...، پیشین، ج ۲، ص ۱۳؛ ۶۳۵. « NEB.، V.۲، P. »

۲۶۲. « HBD.، P.۸۳۹ »

۲۶۳. « ibid »

۲۶۴. « ibid »

۲۶۵. اندریه دبون و ...، پیشین، ج۲، ص.۱۹
۲۶۶. همان، ج ۳، ص.۱۶
« HBD.، P.۸۳۹ .۲۶۷ »
۲۶۸. اندریه دبون و ...، پیشین، ج۳، ص.۲۴
« HBD.، P.۸۳۹ .۲۶۹ »
« Philo ۲۷۰. Pseudo »
« HBD.، P.۸۳۹ .۲۷۱ »
« ibid .۲۷۲ »
« Ladder of Jacob .۲۷۳ »
۲۷۴. پیدایش، ۲۸: ۱۲.۱۶
« HBD.، P.۸۳۹ .۲۷۵ »
« ibid .۲۷۶ »
۲۷۷. اندریه دبون و ...، پیشین، ج ۳، ص.۸
« HBD.، P.۸۳۹ .۲۷۸ »
« Jannes and Jambers .۲۷۹ »
« HBD.، P.۸۳۹ .۲۸۰ »
« Rechabites .۲۸۱ »
« HBD.، P.۸۳۹ .۲۸۲ »
« Eldad and Modad .۲۸۳ »
۲۸۴. اعداد، ۱۱: ۲۴.۳۰
« HBD.، P.۸۳۹ .۲۸۵ »
« ibid .۲۸۶ »
« ER.ME.، V.۲، P.۱۸۲ .۲۸۷ »
« HBD.، P.۸۳۹ .۲۸۸ »
۲۸۹) « Ahiqar »؛ این کتاب به قلم آقای حسین توفیقی ترجمه شده و در شماره دوم هفت آسمان به چاپ رسیده است.
«..۲۹۰ (ed) Encyclopedia of Religion and Ethics، (New York، harles Seribeners Sons) P.۲۳۱
James Hastings »
« HBD.، P.۸۴۰ .۲۹۱ »
« ER.ME.، V.۲، P.۱۸۲ .۲۹۲ »
« Phocylides ۲۹۳. Pseudo »
« HBD.، P.۸۴۰ .۲۹۴ »
۲۹۵. « Menander »؛ شاعر و کمدیسین آتنی قرن چهارم ق‌م، « (Britannica). »

۲۹۶. « Syriac »؛ شاخه‌ای از زبان آرامی.

۲۹۷. « ibid.؛ ER.ME.، V.۲، P.۱۸۲ ».

۲۹۸. « HBD.، P.۸۴۰ ».

۲۹۹. « Psalms »

۳۰۰. « Odes »

۳۰۱. « HBD.، P.۸۴۰ »

۳۰۲. « ibid »

۳۰۳. « ER.ME.، V.۲، P.۱۸۳ ».

۳۰۴. اندریه دوبون و ...، پیشین، ج۲، ص.۱۶

۳۰۵. « HBD.، P.۸۴۰ ».

۳۰۶. « Synagogal »

۳۰۷. « Apostolic Constitutions »

۳۰۸. « ER.ME.، V.۲، P.۱۸۲ »

۳۰۹. « HBD.، P.۸۴۰ »

۳۱۰. « ibid »

۳۱۱. « ER.ME.، V.۲، P.۱۸۲ »

۳۱۲. « HBD.، P.۸۴۰ »

۳۱۳. « ER.ME.، V.۲، P.۱۸۲ »

۳۱۴. « ibid »

۳۱۵. « HBD.، P.۸۴۰ ».

منبع: مجله هفت آسمان، شماره ۵

نویسنده: عبد الرحیم سلیمانی اردستانی

کتاب رازهای خنوخ

چکیده

معراجنامه‌های ادیان، از جذابترین ادبیات جهان هستند. این آثار آدمی را بر بال فرشتگان می‌نشانند و در سپهر بی‌انتها و جهان مینوی به پرواز درمی‌آورند و جان و دل او را از دریای معرفت الهی سیراب می‌کنند. داستان بدیع معراج حضرت رسول صلی الله علیه و آله و توصیف عوالمی که آن عزیز مشاهده کرد، پیوسته مورد توجه عالمان و عارفان بوده است؛ و چکامه‌سرایان و هنرمندان از آن الهام گرفته‌اند. کتاب رازهای خنوخ در یهودیت، مکاشفه یوحنا در مسیحیت، اردویراف‌نامه در آیین زردشت و معراجنامه‌های اسلام نیز به همین علت، جاودانه شده‌اند. معراجنامه حاضر، که برای نخستین بار به زبان فارسی انتشار می‌یابد، گزارش سفر شصت روزه خنوخ « (Enoch) » به آسمانهاست. خنوخ پس از مراجعت، مشاهدات خود را برای پسران و قوم

خویش بیـان می‌کنـد و آنـان را انـدرز می‌دهـد. او پس از سـی روز، دوباره به آسـمان می‌رود تا برای همیشه در آن‌جا بمانـد. اینک آگاهیهایی درباره خنوخ و کتاب او:

خنوخ کیست؟

خنـوخ (یـا: اخنوخ) نزد اهـل کتـاب یکی از پیـامبران پیش از توفـان نوح علیه السـلام است که علوم وکتابهـای فراوانی را به او نسبت داده‌اند. علمای اسلام وی را با حضرت ادریس علیه السلام که خدای متعال وی را در قرآن (۱) مجید ستوده و به معراج او اشاره کرده است، برابر می‌داننـد. واژه خنوخ در زبان عبری به معنای «آزموده» است. نام وی حـدود ۴۴ بار به لفظ اخنوخ و چنـدین بار به لفظ احنوخ، احنوح، خنوخ، خنوح و ... در کتاب بحار الانوار آمده است و صـحیفه‌ای منسوب به او در جلد ۹۵ آن کتاب وجود دارد. فضای صـحیفه یادشـده به فضای کتابهای خنوخ شـباهت دارد؛ مثلا رؤیت فرشـتگان و وعـده توفان نوح علیه السـلام که در آن صحیفه آمده (۲)، در کتاب حاضـر نیزیافت می‌شود. مطالبی نیز از صـحائف ادریس و سـنن ادریس در سعد السـعود تألیف مرحوم سـید ابن‌طاووس رحمه الله آمده است. کتابهای خنوخ در یهودیت از مهمترین منابع فرشته‌شناسی به شمار می‌روند. (۳)

نسب خنوخ در سـفر پیـدایش تورات (۵: ۴ ۲۴) و انجیـل لوقا (۳: ۳۷ ۳۸) چنین است: خنوخ بن یـارد بن مهللئیـل بن قینـان بن انوش بن شیث بن آدم علیه السلام. علاوه بر موارد یادشده، نام خنوخ در کتاب اول تواریخ ایام (۱: ۳)، رساله به عبرانیان (۱۱: ۵)، و رساله یهودا (۱: ۱۴) آمـده است. جمعی از علمای اسـلام خنوخ و ادریس را با هرمس «مثلث العظمهٔ» (۴) برابر می‌دانند. (۵)

اعتبـار رازهـای خنـوخ هنگـامی که دانشـمندان یهود در قرن اول میلادی برای تعیین کتابهـای الهـامی خویش گرد آمدنـد، از نوشته‌های فراوانی که در آن روزگار رواج داشت، آنهایی را که به زبان یونانی نوشته شده بود، کنار گذاشتند، و بر ۳۹ کتاب، که به زبان عبری بود، اتفاق کردنـد. این مجموعه بعـدا تنـخ نامیـده شـد و مسـیحیان آن را عهـد عتیق نامیدند. کتابهایی که رد شدند، دو دسته بودند:

دسـته اول، که اپوکریفـا (۶) نامیـده می‌شود، اعتبـار نـاچیزی داشت؛ و بـا آن که یهودیـان آن نوشـته‌هـا را ترک کرده بودنـد، مسـیحیان برخی از آنها را بر عهـد عتیق خود افزودنـد. با این کار، شـماره کتابهای عهد عتیق نزد مسـیحیان به ۴۶ رسید و همه ایشـان الهـامی بودن آنها را پذیرفتنـد. حـدود پنـج قرن پیش، مارتین لوتر در الهامی بودن این کتابها تردیـد کرد؛ و با گذشـت زمان، مسـیحیان پروتسـتان آنها را کنار گذاشـتند و نسـخه‌های عهد عتیق پروتستانی پدید آمد که با تنخ یهودیان برابر است. از آن جا که معمولاً پروتستانها به ترجمه و نشر کتاب مقدس اقدام می‌کنند، نسخه‌های فاقد اپوکریفا در جهان فراوانتر است.

دسـته دوم، که سوداپیگرافا (۷) نامیـده می‌شود، اعتبار کمتری داشت و هرگز در عهـد عتیق قرار نگرفت. این نوشـته‌ها که چند دهه پیش از میلاد، به دست برخی از یهودیان فرهیخته پدیـد آمده بود، بر اثر بی‌توجهی اهل کتاب از میان رفت، ولی شـماری از متون یا ترجمه‌های آنها در گوشه و کنار جهان باقی ماند و در قرون اخیر کشف شد، که ترجمه اسلاوی رازهای خنوخ (۸) از آن جمله است. تعـداد این آثار، که مسـیحیان در برخی از آنها تصـرفاتی کرده‌انـد، بسـیار است. مجموعه‌هایی‌از آنها به‌زبان انگلیسـی و زبانهای اروپایی دیگر ترجمه و چاپ شـده و یکی ازآنها به انگلیسـی با عنوان کتابهای فراموش شـده عـدن (۹) در سال ۱۹۲۷ در امریکا انتشار یافته است.

ترجمه فارسی کتاب رازهای خنوخ از روی ترجمه انگلیسی آن فراهم شده است. ترجمه انگلیسی یادشده بسیار ادبی و پیچیده است و مترجم فارسی برای گشودن لغزهای عبارتی و ساده کردن برگردان کتاب سخت کوشیده و توضیحاتی را نیز در پاورقی آورده است، اما هنوز هم آثار آن دشواریها در ترجمه حاضر به چشم می‌خورد. پژوهشگران می‌توانند برای آگاهی بیشتر، به ترجمه انگلیسی کتاب در شبکه اینترنت مراجعه کنند.

یادآوری

بی‌اعتباری کتابهای سوداپیگرافا، که این اثر جزو آنهاست، نزد اهل کتاب دوچندان است؛ و از دیدگاه اسلام، که کتاب عهد عتیق را معتبر نمی‌داند، این بی‌اعتباری سه برابر می‌شود. مقایسه این کتاب با منابع اسلامی کار درستی نیست و تقوای اسلامی حکم می‌کند که مرز بین حق و باطل‌پیوسته پررنگ‌و آشکار باشد. با این‌حال، از باب‌بحث علمی دو مسئله را یادآوری می‌کنیم:

مسئله اول: کتاب حاضر، مانند تورات کنونی، برخی تعابیر نامناسب را درباره وجود پاک و منزه خدای متعال به کار می‌برد و برای او مکان قائل شده، و جایش را در آسمان می‌داند! خنوخ به حضور وی بار می‌یابد و چهره او را مانند آهن گداخته می‌بیند! در این باره، توجه به سه نکته ضروری است:

.۱ رؤیت خدای متعال و تماس دست وی با سینه حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و تشرف مکرر آن جناب به حضور خداوند برای درخواست کاهش تعداد نمازهای یومیه در احادیث معراجیه اسلام نیز دیده می‌شود؛ و ائمه طاهرین علیهم السلام و علمای شیعه معنای واقعی این تعبیرهای متشابه را با ارجاع به محکمات اسلام بیان کرده‌اند. برخی از این احادیث و توضیحات آنها در بحار الانوار (۱۸/۲۸۲ ۴۱۰) و المیزان، ذیل آیه اول سوره اسراء آمده است.

.۲ هنگام سخن گفتن از خدا و امور معنوی و عقلانی، با کمبود جدی الفاظ رو به رو هستیم، زیرا اگر دقت کنیم، می‌بینیم که در همه این موارد از الفاظ معمولی زندگی بشری استفاده می‌شود؛ و این امر دشواریهایی را پدید می‌آورد. علمای الهیات ادیان برای توضیح و توجیه این تعابیر تلاش می‌کنند و برای دست‌یافتن به این هدف، از دلیلهای عقلی و نقلی کمک می‌گیرند.

تعبیرهایی مانند بر تخت نشستن خداوند، (۱۰) در آسمان بودن او، (۱۱) آمدن پروردگار، (۱۲) نظر به وی در واپسین‌روز، (۱۳) و نسبت دادن دست و چشم و رو به آن ذات مقدس در برخی از آیات قرآن، همچنین توجه مؤمنان به آسمان در هنگام دعا، همواره دستاویز اهل‌تجسیم بوده است. شیعه و معتزله به پیروی از حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام، برای این تعابیر، معانی درست و معقولی را پذیرفته‌اند، ولی اهل‌حدیث، و در مواردی اشاعره، به ظاهر آنها بسنده کرده‌اند. این اختلاف تا عصر حاضر باقی است.

احادیث فراوانی نیز مبنی بر جسمانیت خدای متعال و رؤیت وی در جهان دیگر به حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله نسبت داده شده است. برخی از احادیث یادشده در کتاب التوحید و اثبات صفات الرب عزوجل، تألیف محمد بن اسحاق بن خزیمه، گرد آمده است، ولی شیعه و معتزله آن احادیث را جعلی دانسته و در مواردی، آنها را تأویل کرده‌اند. از سوی دیگر، احادیث صحیح و فراوانی درباره چگونگی رؤیت خداوند متعال از ائمه معصوم علیهم السلام رسیده است که از رواج این بحث در دو سه قرن آغاز اسلام حکایت می‌کند. شیخ صدوق بخشی از آن احادیث را در باب هشتم کتاب التوحید آورده،

ولی به منظور جلوگیری از کج‌فهمی و تکذیب جاهلان و رعایت اختصار، از آوردن بیشتر آنها خودداری کرده است. (۱۴)

.۳ درباره یهودیان باید دانست که آنان با گذشت زمان، خدای متعال را از جسمانیت و زمان و مکان منزه دانستند و عبارات شبهه‌انگیز تورات کنونی و سایر متون باستانی خویش را تأویل کردند. این تأویلها در کتابهایی مانند دلالة الحائرین تألیف ابن میمون آمده است.

مسئله دوم: کتاب حاضر به فرشتگانی اشاره می‌کند که به سبب نافرمانی مجازات می‌شدند، و از خنوخ خواستند برای ایشان دعا کند. بدیهی است که چنین چیزی با عصمت فرشتگان سازگاری ندارد. در این باره نیز توجه به سه نکته ضروری است:

.۱ شکسته شدن بالهای فرشته‌ای بر اثر نافرمانی و درخواست دعا از حضرت ادریس علیه السلام در برخی از احادیث اسلامی نیز آمده است. (۱۵)

.۲ اهل کتاب فرشتگان را معصوم نمی‌دانند و برخی از ایشان را «فرشتگان ساقط» می‌نامند.

.۳ در قرون نخست اسلام نیز داستانی درباره گناهکاری هاروت و ماروت بر سر زبانها افتاد و ائمه طاهرین علیهم السلام قاطعانه آن را رد کردند. با این حال، از محتوای برخی احادیث می‌توان نتیجه گرفت که ترک اولی به پیامبران اختصاص ندارد، و برای بعضی از فرشتگان نیز رخ داده‌است؛ مانند احادیثی مبنی بر لغزش دردائیل (۱۶) و صلصائیل (۱۷) و فرشته‌ای که بر اثر غفلت از یادخدا به شکل اژدهایی مسخ شد (۱۸) و فرشته‌ای به نام فطرس که داستان وی معروف است. (۱۹)

مجازات این فرشتگان با شفاعت حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و توسل به حضرت حسین بن علی علیه السلام پایان یافت. داستان فطرس از دیرباز مورد توجه علمای بزرگ بوده است و اخیرا مرحوم حاج شیخ عباس قمی رحمه الله نیز هنگام گزارش تولد حضرت سیدالشهداء علیه السلام در کتاب منتهی الآمال، روایت رقت‌انگیزی از آن داستان را از مرحوم شیخ صدوق و مرحوم ابن‌قولویه رحمهما الله نقل کرده، و در اعمال سوم شعبان از کتاب مفاتیح الجنان دعایی را آورده است که در آن به نام فطرس اشاره می‌شود.

فصل یکم.۱ مردی خردمند و استادی بزرگ وجود داشت که خداوند به او مهر می‌ورزید؛ و وی را به حضور پذیرفت تا بالاترین مساکن را مشاهده کند؛ و قلمرو حکیمانه و بزرگ و غیرقابل تصور و تغییرناپذیر خدای قادر مطلق، مقام خدمتکاران خداوند که بسیار شگفت‌آور و شکوهمند و درخشان و دارای چشمهای فراوانی (۲۰) است، تخت غیرقابل دسترس خداوند، درجات و جلوه‌های لشکر مجردات، خدمات ناگفتنی کرورهای عناصر، جلوه‌های گوناگون و نغمه‌های وصف‌ناشدنی لشکر کروبیان و نور بی‌کران را شاهد عینی باشد.

.۲ وی گفت: هنگامی که ۱۶۵ سال از عمرم گذشته بود، پسرم متوشالح به دنیا آمد.

.۳ پس از آن، دویست سال دیگر زیستم و مجموع سالهای عمرم به ۳۶۵ رسید.

.۴ در نخستین روز از نخستین ماه، در خانه‌ام و روی بستر خویش، تنها آرمیدم و به خواب‌رفتم.

.۵ هنگامی که خفته بودم، دلتنگی سختی مرا فرا گرفت و در خواب سرشک از دیدگانم جاری شد. من نمی‌دانستم راز این دلتنگی چیست و چه حادثه‌ای برایم رخ خواهد داد.

.۶ تا این که دو مرد بسیار تنومند، که هرگز مانند ایشان را روی زمین ندیده بودم، بر من ظاهر شدند. چهره آنان مانند خورشید می‌درخشید؛ و چشمانشان همچون چراغی فروزان بود؛ و از دهانشان آتش بیرون می‌آمد. آنان جامه‌ها و نغمه‌های گوناگونی داشتند. رنگ ایشان ارغوانی، و بالهایشان از طلا درخشانتر، و دستهایشان از برف سفیدتر بود.

.۷ آنان بالای تخت من ایستاده بودند و مرا با نام صدا می‌کردند.

.۸ من از خواب بیدار شدم و آن دو مرد را آشکارا جلو خود ایستاده دیدم.
.۹ به ایشان سلام کردم؛ و ترس مرا فرا گرفت و رنگ چهره‌ام از وحشت دگرگون شد. آنان به من گفتند:
.۱۰ ای خنوخ! دل قوی دار و مترس. خدای ازلی ما را نزد تو فرستاده است؛ و اینک تو امروز با ما به آسمان می‌آیی و هر آنچه را پسرانت و همه خانواده‌ات پس از تو در خانه‌ات روی زمین انجام می‌دهند، به آنان خواهی گفت؛ و تا زمانی که خداوند تو را به سوی آنان بازگرداند، نباید کسی در باره تو جست وجو کند.
.۱۱ من در اطاعت از آنان درنگ نکردم و از خانه‌ام بیرون شدم؛ و همان طور که به من دستور داده بودند، به خانه‌های پسرانم متوشالح و رگیم و گیداد رفتم و ایشان را گرد آوردم و همه شگفتیهایی را که آن مردان به من گفته بودند، به آنان بازگفتم.
فصل دوم.۱ فرزندانم! سخنم را بشنوید. من نمی‌دانم به کجا می‌روم و چه چیزی برای من رخ خواهد داد. از این رو، ای فرزندانم، به شما می‌گویم: روی خویش را از خدا به سوی صورتهای باطلی که آسمان و زمین را نیافریده‌اند، مگردانید، زیرا آنها و پرستندگان آنها هلاک خواهند شد. خداوند دلهای شما را در ترس خود استوار گرداند. اینک فرزندانم! کسی در صدد جست وجوی من برنیاید تا این که سرانجام خداوند مرا به سوی شما برگرداند.
فصل سوم.۱ هنگامی که سخن خنوخ با پسرانش به پایان رسید، فرشتگان وی را بر بالهای خویش گرفتند و، به آسمان اول بردند و او را بالای ابرها گذاشتند. آن جا نگریستم و بالاتر نگریستم و آسمان صاف را دیدم. آنان مرا روی آسمان اول گذاشته بودند و دریای بسیار بزرگی را که از دریاهای زمین بزرگتر بود، به من نشان می‌دادند.
فصل چهارم.۱ آن گاه سالاران و فرمانروایان نظام ستارگان را نزد من آوردند. آنان دویست فرشته را نشان دادند که بر ستارگان حکومت، و در آسمانها خدمت می‌کنند و با بالهای خود پرواز کرده، به سوی دریانوردان می‌روند.
فصل پنجم.۱ اینک به پایین پایم نگریستم و مخازن برف و فرشتگانی را که از آن مخازن دهشتناک پاسداری می‌کنند و ابرهایی را که به آن جا وارد و از آن جا خارج می‌شوند، مشاهده کردم.
فصل ششم.۱ آنان مخزن شبنم را، که مانند روغن زیتون و شکل آن مانند همه گلهای روی زمین است، به من نشان دادند. همچنین فرشتگان زیادی که از مخازن این چیزها پاسداری می‌کنند و شیوه‌های باز کردن و بستن آن مخازن را مشاهده کردم. (۲۱)
فصل هفتم.۱ آن مردان مرا به آسمان دوم بردند و تاریکیهایی شدیدتر از تاریکیهای زمینی را به من نشان دادند. آن جا زندانیانی را آویخته دیدم که از آنان مراقبت می‌شد و در انتظار داوری بزرگ و بی‌پایان بودند. تیرگی این فرشتگان از تاریکیهای زمینی بیشتر بود و پیوسته و در تمام ساعتها می‌گریستند.
.۲ به مردانی که همراه من بودند، گفتم: «چرا اینها را پیوسته عذاب می‌کنند؟» آنان پاسخ دادند: «اینها کسانی هستند که به خدا کفر ورزیده، از اطاعت فرمانهای خدا سر باز زده‌اند و مطیع خواسته‌های خود شده، همراه با شهریار خویش، که در آسمان پنجم گرفتار است، گمراه شده‌اند.».۳ دل من بسیار بر ایشان سوخت. آنان به من سلام کردند و گفتند: «ای مرد خدا! برای ما نزد خداوند دعا کن.» پاسخ دادم: «من، این بشر فانی، کیستم که برای فرشتگان دعا کنم؟ چه کسی می‌داند من به کجا می‌روم و چه بر سرم خواهد آمد؟ و چه کسی برای خود من دعا خواهد کرد؟» فصل هشتم.۱ آن مردان مرا از آن مکان به آسمان سوم برده، آن جا گذاشتند و من به پایین نگریستم و فرآورده‌های آن مکانها را دیدم؛ به گونه‌ای که هرگز خوبی آنها معلوم نمی‌شد.
.۲ من همه درختان دارای گل خوشبو و میوه‌های معطر و تمام غذاهایی را که از آنها تهیه می‌شود و بوی خوش از آنها ساطع

است، مشاهده کردم.
.۳ و در میان درختان در جایی که خداوند هنگام ورود به فردوس می‌آساید، درخت حیات را دیدم. خوبی و خوشبویی این درخت را کسی نمی‌تواند وصف کند؛ و بیش از هر موجود دیگر آذین‌بندی شده است و هر سوی آن را طلا و رنگ قرمز آتشی پوشانده و هر میوه‌ای را تولید می‌کند.
.۴ ریشه آن درخت در باغ پایان زمین است.
.۵ و فردوس بین فنا و بقاست.
.۶ و دو چشمه جاری است که عسل و شیر بیرون می‌دهند و از چشمه‌های آنها روغن و شراب بیرون می‌آید. آنها چهار بخش می‌شوند و به آرامی حرکت می‌کنند و به فردوس عدن بین فنا و بقا می‌روند.
.۷ و از آن جا بر روی زمین منتشر می‌شوند و درست مانند عناصر دیگر، در فلک خویش می‌چرخند.
.۸ این جا هیچ درخت بی‌میوه‌ای وجود ندارد و هر مکانی مبارک است. سیصد فرشته بسیار درخشان وجود دارند که از باغ نگهبانی می‌کنند و با آوازهای پیوسته و خوش و نواهایی که هرگز خاموش نمی‌شوند، خداوند را در هر روز و ساعت عبادت می‌کنند.
.۹ من گفتم: «چه مکان دلپذیری!» آنان پاسخ دادند:
فصل نهم.۱ «ای خنوخ! این مکان برای درستکارانی فراهم شده است که هر بزهی را از آزاردهندگان خویش به جان می‌خرند؛ و کسانی که از گناه بیزارند و داوری عادلانه می‌کنند و گرسنگان را غذا می‌دهند و برهنگان را لباس می‌پوشانند و افتادگان را از خاک برمی‌دارند و به یتیمان آسیب‌دیده کمک می‌کنند؛ و کسانی که بی‌عیب پیش روی خداوند راه می‌روند و تنها او را می‌پرستند. این مکان برای آنان همچون میراثی جاوید فراهم شده است.» فصل دهم.۱ آن دو مرد مرا به سوی شمال بردند و جای بسیار وحشتناکی را به من نشان دادند که عذابهای گوناگونی در آن بود: تاریکی سخت و ظلمت شدید. آن جا نوری وجود ندارد، جز آتش غلیظی که پیوسته زبانه بلند می‌کشد و چشمه‌ای از آتش نیز روان است. سراسر آن مکان سرما و یخ و تشنگی و لرزیدن یافت می‌شود؛ در حالی که بندها بسیار سخت و فرشتگان ترس‌آور و نامهربان هستند و سلاح آنان خشن و عذابشان بی‌رحمانه است. من گفتم:
.۲ «وای، وای، چه جای وحشتناکی!».۳ مردان پاسخ دادند: «ای خنوخ! این مکان برای کسانی فراهم شده است که به خدا بی‌حرمتی می‌کنند؛ و کسانی که در زمین، بر خلاف طبیعت، گناه غلامبارگی، یعنی شیوه اهل سدوم را مرتکب می‌شوند و سحر و افسونگری و جادوی اهریمنی را؛ و کسانی که به تبهکاری و دزدی و دروغ و افترا و رشک و کینه و زنا و آدمکشی افتخار می‌کنند؛ و نفرین‌شدگانی که جان انسانها را می‌دزدند و هنگام مشاهده بینوایان، اموال آنان را می‌گیرند و بر ثروت خود می‌افزایند و ایشان را به خاطر اموال انسانهای دیگر آزار می‌دهند؛ و کسانی که موجب مرگ گرسنگان شدند، با این که می‌توانستند ایشان را سیر کنند؛ و برهنگان را غارت کردند، با این که می‌توانستند آنان را بپوشانند؛ و کسانی که آفریدگار خود را نشناختند و نزد خدایان بی‌جان و باطلی که نمی‌بینند و نمی‌شنوند، سر فرود آوردند؛ و کسانی که صورتهای تراشیده‌ای می‌سازند و به مصنوعات ناپاک سر فرود می‌آورند. این مکان برای همه اینها همچون میراثی جاوید آماده شده است.» فصل یازدهم.۱ ایشان مرا به آسمان چهارم بردند و تمام چیزهایی را که دنبال هم سیر می‌کنند و همه پرتوهای خورشید و ماه را به من نشان دادند.
.۲ من سیر آنها را پیمودم و نور آنها را با یکدیگر سنجیدم و دیدم نور خورشید از نور ماه بیشتر است. (۲۲)

.۳ فلک آن و چرخهایی که پیوسته روی آن سیر می‌کنند، مانند باد با سرعت شگفت‌آوری در حرکت است و روز و شب قرار ندارد.

.۴ رفت و برگشت آن با چهار ستاره بزرگ و زیر هر ستاره‌ای هزار ستاره، در سمت راست چرخ خورشید، و با چهار ستاره بزرگ و زیر هر ستاره‌ای هزار ستاره، در سمت چپ چرخ خورشید همراه است؛ و جمعا هشت‌هزار ستاره پیوسته با خورشید روان‌اند.

.۵ در روز، پانزده بیور (۲۳) فرشته، و در شب، هزار فرشته در حضور آن هستند.

.۶ و فرشته‌های شش‌بال، همراه فرشتگان جلو چرخ خورشید، درون شعله‌های آتش می‌شوند و صد فرشته خورشید را برمی‌افروزند و آن را روشن نگه می‌دارند.

فصل دوازدهم.۱ و من نگاه کردم و سایر عناصر پرنده خورشید را دیدم که فونیکس (۲۴) و کالکیدرا (۲۵) نامیده‌می‌شوند. آنها شگفت‌آور و عجیب هستند. پا و دمشان مانند شیر است و سری مانند تمساح دارند و نمایش آنها مانند رنگین‌کمان ارغوانی است. اندازه آنها نهصد مقیاس و بال آنها مانند بال فرشتگان دوازده است. آنها یار و انباز خورشید هستند و به فرمان خدا گرما و شبنم را حمل می‌کنند.

.۲ بدین شیوه، خورشید در زیر آسمان می‌چرخد و می‌رود و برمی‌خیزد و گردش آن پیوسته همراه پرتوهایش به زیر زمین می‌رود.

فصل سیزدهم.۱ آن مردان مرا به مشرق بردند و کنار دروازه‌های خورشید نهادند؛ جایی که خورشید طبق نظم فصول و دوره ماههای سراسر سال و شمار ساعتهای روز و شب به جلو می‌رود.

.۲ و من شش دروازه را باز دیدم و فراخی هر دروازه شصت و یک و ربع استاد (۲۶) بود. من آنها را به دقت پیمودم و دانستم که اندازه آنها چنین است. خورشید از داخل این دروازه‌ها روانه می‌شود و به مغرب می‌رود و شامگاه فرا می‌رسد. و در تمام ماهها برمی‌آید و دوباره طبق تعاقب فصول از آن شش دروازه بازمی‌گردد. بدین شیوه، دوره یک سال کامل پس از چهار فصل پایان می‌یابد.

فصل چهاردهم.۱ همچنین آن مردان مرا به بخشهای غربی بردند و شش دروازه بزرگ و باز را در مقابل آن شش دروازه شرقی به من نشان دادند، که خورشید در سیصد و شصت و پنج روز و ربعی در آنها غروب می‌کند.

.۲ بدین شیوه، دوباره به دروازه‌های غربی فرو می‌رود و نور و درخشش عظیم خود را به زیر زمین می‌برد، زیرا بیشترین درخشش آن در آسمان نزد خداوند است و چهارصد فرشته از آن پاسداری می‌کنند؛ در حالی که خورشید روی چرخ در زیر زمین گردش می‌کند و هفت ساعت عظیم در شب می‌ماند و نیمی از دوره خویش را زیر زمین می‌گذرانند؛ و هنگامی که در هشتمین ساعت شب به گذرگاه شرقی می‌رسد، نور و بیشترین درخشش خود را می‌تاباند و خورشید از آتش فروزانتر می‌شود.

فصل پانزدهم.۱ آن گاه عناصر خورشید، که فونیکس و کالکیدرا نامیده می‌شوند، به آوازخوانی شروع می‌کنند. از این رو، هر پرنده‌ای بال می‌زند و به خاطر آفریدگار نور شادی می‌کند. آنان به فرمان خداوند آواز می‌خوانندند.

.۲ عطاکننده نور می‌آید تا به همه جهان درخشندگی دهد؛ و نگهبان صبح شکل می‌گیرد، که همان پرتوهای خورشید است؛ و خورشید از زمین بیرون می‌آید و درخشش خود را دریافت می‌کند تا تمام روی زمین را روشن کند. آنان این محاسبه حرکت خورشید را به من نشان دادند.

.۳ دروازه‌هایی که در آن داخل می‌شود، دروازه‌های بزرگ محاسبه ساعتهای سال است. به همین سبب، خورشید آفریده

بزرگی است که دوره آن بیست و هشت سال طول می‌کشد و دوباره کار خود را از سر می‌گیرد.
فصل شانزدهم.۱ آن مردان مدار دیگر، یعنی مدار ماه را به من نشان دادند، که دوازده دروازه دارد و از مغرب تا مشرق را می‌پوشاند و ماه در اوقات معهود بدان وارد و از آن خارج می‌شود.
.۲ ماه به نخستین دروازه در اماکن غربی خورشید وارد می‌شود: از نخستین دروازه، دقیقا سی و یک روز؛ و از دومین دروازه، دقیقا سی و یک روز؛ و از سومین دروازه، دقیقا سی روز؛ و از چهارمین دروازه، دقیقا سی روز؛ و از پنجمین دروازه، دقیقا سی و یک روز؛ و از ششمین دروازه، دقیقا سی و یک روز؛ و از هفتمین دروازه، دقیقا سی روز؛ و از هشتمین دروازه، دقیقا سی و یک روز؛ و از نهمین دروازه، دقیقا سی و یک روز؛ و از دهمین دروازه، کاملا سی روز؛ و از یازدهمین دروازه، دقیقا سی و یک روز؛ و از دوازدهمین دروازه، دقیقا بیست و هشت روز.
.۳ و به نظم و شمار دروازه‌های شرقی به دروازه‌های غربی می‌رود و سیصد و شصت و پنج روز و ربع، سال شمسی را به پایان می‌رساند؛ در حالی که سال قمری سیصد و پنجاه و چهار روز دارد و دوازده روز از سال شمسی کمتر است، که آن را تفاوت سال قمری با سال شمسی می‌گیرند.
.۴ [بنابر این، فلک بزرگ پانصد و سی و دو سال را در بر دارد]. (۲۷)
.۵ آن ربع روز را در سه سال به حساب نمی‌آورند، و در سال چهارم دقیقا یک روز کامل می‌شود.
.۶ از این رو، آنها را مدت سه سال از آسمان بیرون نگه می‌دارند و به شمار روزها نمی‌افزایند، زیرا آنها زمان سالها را تغییر می‌دهند و دو ماه نو به آن می‌افزایند، یا این که دو ماه نو دیگر از آن می‌کاهند.
.۷ هنگامی که دروازه‌های غربی پایان می‌یابند، ماه در دروازه‌های شرقی به سوی نور می‌رود. و بدین شیوه، روز و شب فلکهای آسمانی را درمی‌نوردد؛ پایینتر از همه فلکها و سریعتر از بادهای آسمانی و ارواح و عناصر و فرشتگانی که هر کدام با شش بال پرواز می‌کنند.
.۸ در هر نوزده سال مسیری هفتگانه دارد.
فصل هفدهم.۱ میان آسمانها سربازان مسلحی را دیدم که با طبل و ارغنون و صدایی پیوسته و نوایی دلنشین خداوند را عبادت می‌کردند. صدای دلربا و آوازهای گوناگونی که وصف کردن آنها محال است و هر عقلی را متحیر می‌کند. آواز آن فرشتگان بسیار شگفت‌آور و عجیب است و من از استماع آن لذت بردم.
فصل هیجدهم.۱ مردان مرا به آسمان پنجم بردند و آن جا قرار دادند؛ و سربازان فراوان و بی‌شماری را دیدم که گریگوریان (۲۸) خوانده می‌شدند. نمایش آنان چون انسان، ولی قامت ایشان از جباران بزرگ هم بزرگتر بود. آنان چهره‌ای پژمرده داشتند و سکوت دهانشان پیوسته بود. در آسمان پنجم عبادتی وجود نداشت. من از آن مردان پرسیدم:
.۲ چرا این افراد چنین پژمرده‌اند و چهره آنان افسرده و دهانشان بسته است و چرا در این آسمان عبادت وجود ندارد؟
.۳ ایشان گفتند: اینها گریگوریان هستند که همراه شهریارشان شیطانئیل خداوند نور را انکار کرده‌اند و پشت سر آنها کسانی هستند که در آسمان دوم دیدی که در تاریکی بزرگی گرفتارند. سه تن از آنها از تخت خداوند به سوی زمین و به مکان حرمون (۲۹) فرود آمدند. آنان نذر خود را بر دامنه تپه حرمون شکستند و زیبایی دختران انسان را دیدند و ایشان را به همسری گرفتند و زمین را با کردار خود فاسد کردند و در سراسر عمر خود هرج و مرج و بی‌نظمی ایجاد کردند و جباران و مردان تنومند و عجیبی همراه کینه‌توزی بزرگی پدید آمدند. (۳۰)
.۴ از این رو، خدا آنان را با داوری بزرگ خود داوری کرد. ایشان برای برادران خود خواهند گریست و در روز بزرگ

خداوند کیفر خواهند دید.
۵.من به گریگوریـان گفتم: «برادرانتـان و کارهـا و رنجهـای بزرگ آنـان را دیـدم و برایشان دعا کردم، ولی خداونـد آنان را چنین محکوم کرده که تا هنگامی که آسـمان و زمین برای همیشه نابود شوند، در زیر زمین باشـند.»۶.و افزودم: «برادران! چرا منتظریـد و پیش روی خداونـد عبادت نمی‌کنید؟ چرا عبادت خود را پیش روی خداوند انجام نمی‌دهید تا خداوندتان را کاملا خشمگین نسازید؟»۷.آنان به اندرز من گوش دادند و با آن چهار گروه در آسـمان سخن گفتند؛ و اینک همان طور که من با آن دو تن ایستاده بودم، چهار شیپور با صدای بلند و به یک نوا نواخته شد و گریگوریان یکصدا نغمه سر دادند و صدایشان با لطف و احساسات به سوی خداوند بالا رفت.
فصل نوزدهم.۱ آن مردان مرا به آسمان شŠ...بردند؛ و آن جا هفت گروه از فرشتگان را دیدم که بسیار درخشان و شکوهمند بودنـد و چهره آنان از خورشـید تابان درخشـنده‌تر و نورانی‌تر بود. چهره و رفتارشان و شـیوه جامه‌هایشان با هم فرقی نـداشت. این فرشـتگان دسـتور می‌دهنـد و راه و رسم حرکت سـتارگان و تغییرات مـاه و گردش خورشـید و فرمـانروایی خوب جهان را می‌آموزند.
۲.هنگـامی که آنـان کـار نادرستی را مشاهـده می‌کننـد، فرمان و تعلیم می‌دهنـد و نغمه‌های خوش و بلنـد و سـرودهای تسبیح فراوان سرمی‌دهند.
۳.اینهـا رئیس فرشــتگان هســتند و مقامشـان بالاـی دیگران است و حیـات آســمانی و زمینی را انـدازه‌گیری می‌کننـد. آنـان فرشـتگانی هسـتند که بر فصلها و سالهـا گماشـته شـده‌انـد و فرشتگانی که بر رودخـانه‌هـا و دریاها و بر میوه‌های زمین موکل هسـتند؛ فرشـتگانی هم مأمور همه رسـتنیها هسـتند و به همه موجودات زنده غذا می‌دهند؛ و فرشتگانی همه جانهای بشر و همه کارهایشان و حیاتشان را نزد خداوند می‌نویسـند. میان آنها شـش فونیکس و شـش کروبی وجود دارند و شـش فرشته شش‌بال پیوسته به یک صدا و آواز سرودی را می‌سرایند. وصف کردن صدای آنان ممکن نیست؛ و آنان نزد خداوند و کنار کرسی او شادمانی می‌کنند.
فصل بیستم.۱ آن مردان مرا از آن جا به آسـمان هفتم بالا بردند و من آن جا یک نور بسـیار بزرگ و صـفوف آتشـین رؤسای بزرگ فرشـتگان، نیروهـای مجردات، قلمروهـا، نظامهـا، فرمانروایبهـا، کروبیـان و سـرافیم، تختهـا و آنان که چشـمهای فراوانی دارنـد، هنگهـای نهگانه، منازل یوحنایی نور (۳۱) را مشاهـده کردم؛ و من ترسان شـدم و از فراوانی وحشت شـروع به لرزیـدن کردم. آن مردان مرا گرفتند و با خود بردند و گفتند:
۲.«ای خنوخ! دل قوی دار و مترس.» آنان خداونـد را از دور به من نشان دادند که بر تخت بسـیار بلند خود نشسـته بود. اکنون اگر خداوند این جا اقامت دارد، پس در آسمان دهم چه خبر است؟
۳.در آسمان دهم خداست و به زبان عبری عربوت (۳۲) خوانده می‌شود.
۴.همه لشکرهای آسمان می‌آیند و در صفوف خود در ده درجه می‌ایستند و نزد خداوند سر فرود می‌آورند. آن گاه با شادی و کامیابی به جای خود باز می‌گردند و با صداهای نرم و لطیف، سرودهایی را در نور بی‌پایان می‌سـرایند و شکوهمندانه او را می‌پرستند.
فصل بیست و یکم.۱ کروبیان و سـرافیم که اطراف تخت ایسـتاده‌اند، و آنان که شش بال و چشمان فراوانی دارند، ایستادن در پیش روی خداونـد و انجام دادن اراده او را ترک نمی‌کننـد. آنان سراسـر تخت او را می‌پوشاننـد و با صدای لطیف پیش روی خداونـد این سـرود را می‌سـرایند: «قـدوس، قدوس، قدوس، خداوند، فرمانده صـبایوت (۳۳)؛ آسـمانها و زمین از جلاـل تـو پر

است.»۲ هنگامی که همه این چیزها را دیدم، آن مردان به من گفتند: «ای خنوخ! دستور داشتیم تو را تا این جا بیاوریم.» و آن مردان از من دور شدند و دیگر ایشان را ندیدم.

۳. من در پایان آسمان هفتم تنها ماندم و ترسان شدم و بر روی درافتادم و با خود گفتم: «وای بر من! چه اتفاقی برای من رخ داده است؟»۴ و خداوند یکی از شکوهمندانش، یعنی جبرئیل، رئیس فرشتگان را نزد من فرستاد و او به من گفت: «ای خنوخ! دل قوی دار و مترس. پیش روی خداوند در ابدیت بایست. برخیز و با من بیا.»۵. من به او پاسخ دادم و با خود گفتم: «خداوندا! جان من به سبب وحشت و لرز از تنم بیرون شده است.» من مردانی را که راهنمای من به آن جا بودند، صدا زدم و بر آنان تکیه کردم و همراهشان به پیش روی خداوند رفتم.

۶. جبرئیل مرا مانند برگی در باد برگرفت و پیش روی خداوند گذاشت.

۷. من آسمان هشتم را که به زبان عبری مزالوت (۳۴) خوانده می‌شود و فصول و خشکسالی وباران را تغییر می‌دهد، و دوازده صورت منطقۀالبروج را که بالای آسمان هفتم است، مشاهده‌کردم.

۸. آسمان هفتم را که به عبری کوخاویم (۳۵) نامیده می‌شود و خانه‌های آسمانی دوازده صورت منطقۀالبروج را که آن‌جاست، دیدم.

فصل بیست و دوم.۱ در آسمان دهم، که عربوت باشد، من نمایش روی خداوند را دیدم که مانند آهنی که درون آتش می‌درخشد و بیرون آتش اخگر می‌اندازد.

۲. بدین شیوه، روی خداوند را دیدم و روی خداوند غیرقابل وصف و شگفت‌آور و مهیب و بسیار بسیار وحشت‌آور است.

۳. و من کیستم که از وجود ناگفتنی خداوند و روی بسیار شگفت‌آورش سخن بگویم؟ من نمی‌توانم از شماره تعالیم فراوان، صداهای گوناگون و تخت بسیار بزرگ خداوند، که ساخته دستها نیست، همچنین از شماره کسانی که اطراف او ایستاده‌اند، صفوف کروبیان و سرافیم و آوازهای پیوسته آنان، یا از زیبایی ناگفتنی وی سخن بگویم. و چه کسی می‌تواند از عظمت ناگفتنی او سخن بگوید؟

۴. و من به خاک افتادم و نزد خداوند سر فرود آوردم و خداوند با لبهایش به من گفت:

۵. «ای خنوخ! دل قوی دار و مترس. برخیز و در ابدیت پیش رویم بایست.»۶ و میکائیل، امیر عظیم، مرا برداشت و پیش روی خداوند برد.

۷. و خداوند بندگان خود را آزمود و گفت: «بگذارید خنوخ در ابدیت پیش رویم بایستد.» شکوهمندان سر فرود آوردند و گفتند: «خنوخ طبق سخن تو رفتار کند.»۸. خداوند به میکائیل گفت: «برو و خنوخ را از جامه‌های زمینی خلع کن و با روغن خوشبوی من او را مسح کن. سپس وی را در خلعت جلال من بگذار.»۹. میکائیل فرمان خداوند را انجام داد و مرا مسح کرد و جامه‌ام پوشاند. نمایش آن روغن از نور بزرگ بیشتر، و خود روغن مانند شبنمی شیرین، و بوی آن ملایم، و تابش آن همچون پرتوهای خورشید است. من به خویشتن نگاه کردم و دیدم مانند یکی از شکوهمندان او هستم.

۱۰. خداوند یکی‌از رؤسای فرشتگان به نام پراووئیل را، که علم و حکمت وی از همگنانش افزون بود و همه کارهای خداوند را می‌نوشت، فرا خواند. خداوند به پراووئیل گفت:

۱۱. «کتابها را همراه یک قلم تندنویسی از خزانه‌ام بیاور و آن را به خنوخ بسپار؛ و کتابهای برگزیده و آرامبخش را با دست خود به او تحویل ده.» فصل بیست و سوم.۱ پراووئیل همه کارهای آسمان و زمین و دریا و همه عناصر، گذرها و حرکات آنها، غرش رعد، خورشید و ماه، حرکت و تغییر ستارگان، فصول، سالها، روزها و ساعتها، برخاستن باد، شمار فرشتگان، شکل

آواز آنـان، همه امـور بشری، زبـان همه اصوات و زنـدگی انسـان، فرمانهـا، تعـالیم و آوازهـای خوش و همه چیزهـای سـزاوار آموختن را به من گفت.
.۲ و پراووئیـل بـه مـن گفـت: «همـه چیزهـایی را که به تـو گفته‌ام، نوشـته‌ایم. بنشـین و همه جانهـای مردم را بنـویس؛ همراه با جاهایی که برای آنان در ابدیت فراهم شده است؛ هر چیز بسیاری‌از آنان متولد شده‌اند، زیرا همه جانهاپیش از آفرینش جهان، برای ابدیت آماده شده‌اند.» .۳ و تمام دوبرابر سـی روز و سی شب (۳۶)، من همه چیزها را دقیقا به تحریر درآوردم و سـیصد و شصت و شش کتاب نوشتم.
فصل بیست و چهارم.۱ و خداونـد مرا فرا خواند و گفت: «ای خنوخ! با جبرئیل در سـمت چپ من بنشـینید.» .۲ من نزد خداوند سر فرود آوردم و خداونـد با من سـخن گفت: (۳۷) ای خنوخ محبوب! تمـام آنچه می‌بینی و تمام آنچه کامل ایسـتاده‌انـد، هر آنچه را از عدم آفریده‌ام، حتی پیش از آغاز آنها و چیزهای مرئی و نامرئی را برایت خواهم گفت.
.۳ ای خنوخ! بشـنو و سـخنم را دریـافت کن، زیرا رازهـایم را حتی به فرشـتگانم نگفته‌ام و ایشـان را از برخاسـتن آنان و قلمرو بی‌پایانم آگاه نکرده‌ام. همچنین آنها آفرینشم را، که امروز از آن با تو سخن می‌گویم، درنیافته‌اند.
.۴ زیرا پیش از این که همه چیزها مرئی شوند، من به تنهایی در نامرئیها به سـر می‌بردم؛ مانند خورشید که از مشرق به مغرب و از مغرب به مشرق می‌رود.
.۵ حتی خورشـید در خود آرامش دارد، ولی من هیچ آرامشـی نداشتم، زیرا من همه چیزها را می‌آفریدم و به ریختن شالوده و آفریدن موجودات مرئی می‌اندیشیدم.
فصـل بیست و پنجم.۱ من در ژرفترین مکانهـا فرمـان دادم که چیزهـای مرئی از چیزهـای نـامرئی به زیر آینـد و ادوئیـل بسـیار بزرگ به زیر آمد و او را نگریستم و اینک اندرون وی از نور انباشته بود.
.۲ من به او گفتم: ای ادوئیل! از هم گسسته شو و مرئیها از تو بیرون آیند.
.۳ او از هم گسـست و نـور فراوانی از او بیرون آمـد. من میـان نـور بزرگی بـودم و همین که نـور از نـور زاییـده می‌شـد، دوره بزرگی پدید آمد و هر آفریده‌ای را که به آفریدنش می‌اندیشیدم، نشان داد.
.۴ و من دیدم که آن خوب بود.
.۵ و برای خود تختی نهادم و بر آن نشسـتم و به نور گفتم: بالاتر بیا و خودت را بالای تخت استوار کن و شالوده چیزهای برین باش.
.۶ و بالای نور چیزی دیگر نیست. آن گاه من خم شدم و از بالای تختم نگاه کردم.
فصل بیست و ششم.۱ و من دوباره در ژرفترین مکانها ندا دادم و گفتم: ارکس بی‌درنگ بیاید. او بی‌درنگ از نامرئی آمد.
.۲ ارکس سریع و سنگین و بسیار قرمز آمد.
.۳ من گفتم: ای ارکس! باز شو، از تو موجوداتی پدیـد آیند. او باز شد و دوره‌ای بسیار بزرگ و بسـیار تاریک پدید آمد که آفرینش چیزهای زیرین را دربر داشت. من دیدم که این خوب است و به او گفتم:
.۴ پایین برو و خود را استوار کن و شالوده چیزهای زیرین باش.
.۵ و چنین شد و او پایین رفت و خویشتن را استوار کرد و شالوده چیزهای زیرین شد. زیر تاریکی چیز دیگری نیست.
فصل بیست و هفتم.۱ و من فرمان دادم که چیزی از نور و تاریکی گرفته شود، و گفتم: غلیظ باش! و چنین شـد؛ و آن را با نور گستردم تـا آن که به آب تبـدیل شـد. آن را روی تـاریکی و زیر نور قرار دادم. آن گـاه آبهـا را اسـتوار، یعنی لجه، سـاختم و

شالوده‌ای از نور اطراف آب قرار دادم. هفت فلک درونی ساختم و آن آب را مانند بلور یا شیشه، تر و خشک ساختم، با دور زدن آبها و عناصر دیگر؛ و به هر یک از آنها راهش را نشان دادم؛ و هفت ستاره که هر یک از آنها در آسمانش تا بدین شیوه بروند؛ و من دیدم که آن خوب است.

.۲ و من میان نور و تاریکی، یعنی میان آبهای آن جا و این جا جدایی افکندم؛ و به نور گفتم که روز باشد؛ و به تاریکی گفتم که شب باشد. و شام بود و صبح بود، روز اول.

فصل بیست و هشتم.۱ سپس فلک آسمان را استوار کردم و پایین‌ترین آب زیر آسمان را در مجموعه‌ای گرد آوردم و آن آشفتگی را خشکاندم و چنین شد.

.۲ و از امواج صخره‌ای سخت و بزرگ آفریدم و از آن صخره خشکی را پر کردم و این خشکی را زمین خواندم. میانه زمین را هاویه نامیدم که به معنای «لجه» است. دریاها را در یک جا گرد آوردم و آن را با یوغی بستم.

.۳ و به دریا گفتم: اینک من به تو مرزهای جاودانه‌ای می‌دهم و تو اجزایت را پاره نخواهی کرد.

.۴ آن گاه من آسمان را محکم کردم. در این روز، نخستین آفریده را به سوی خود خواندم.

فصل بیست و نهم.۱ و برای همه لشکرهای آسمانی صورتی و ماده‌ای از آتش ساختم و چشمم به همان صخره سخت و استوار نگریست و از برق چشمم طبیعت شگفت‌آور برق پدید آمد، که آتشی در آب و آبی در آتش است؛ و این یکی آن را خشک نمی‌کند و آن دیگری این را فرو نمی‌نشاند. از این رو، برق از خورشید درخشانتر و از آب نرمتر و از صخره صما سخت‌تر است.

.۲ و از آن صخره، آتش بزرگی را جدا کردم؛ و از آن آتش، صفوف متشکل ده گروه فرشتگان را آفریدم؛ سلاحشان آتشین و جامه‌هایشان شعله سوزان است؛ و به هر یک فرمان دادم در مقام خود بایستد.

.۳ یکی از سلسله فرشتگان، که همراه زیردستانش سرپیچی کرده بود، خیالات محالی را در سر می‌پروراند که تختش را فراتر از ابرها و بالای زمین قرار دهد تا در رتبه با من برابری کند.

.۴ من وی را با فرشتگانش از مقام رفیع انداختم و او پیوسته در فضای بالای لجه پرواز می‌کرد.

فصل سی‌ام.۱ روز سوم فرمان دادم که زمین درختان بزرگ و میوه‌دار و گیاهان و دانه‌های کاشتنی را برویاند. و فردوس را احداث کردم و گرد آن حصاری کشیدم و نگهبانان مسلحی از فرشتگان فروزان در آن قرار دادم. بدین شیوه، آفرینش را تجدید کردم.

.۲ و شام بود و صبح بود، روز چهارم.

.۳ روز چهارم دستور دادم چراغهای بزرگی در فلکهای آسمان باشد.

.۴ در فلک اول ستارگان را قرار دادم، کرونو را؛ و در دوم آفرودیت را؛ و در سوم اریس را؛ و در پنجم (۳۸) زئوس را؛ و در ششم ارمیس را؛ و در هفتم نیر اصغر را، ماه را؛ و آن را با ستارگان کوچکتر آراستم.

.۵ و در فلک زیرین خورشید را برای روشن کردن روز، و ماه و ستارگان را برای روشنایی شب قرار دادم.

.۶ خورشید تا روی هر یک از حیوانات دوازده‌گانه (۳۹) سیر کند؛ و من تعاقب ماهها و نامها و زندگی آنها و رعدها و وقت‌گذاریها و سیر آنها را تعیین کردم.

.۷ و شام بود و صبح بود، روز پنجم.

.۸ روز پنجم به دریا دستور دادم ماهی تولید کند و پرندگان بالدار از هر نوع و همه حیواناتی که روی زمین می‌خزند و روی

زمین بر چهار پا راه می‌روند و در هوا پرواز می‌کنند؛ نر و ماده و هر نفسی که روح حیات را تنفس می‌کند.
.۹ و شام بود و صبح بود، روز ششم.
.۱۰ روز ششم به حکمتم دستور دادم انسان را از هفت ماده بیافرینند: نخست، جسمش را از زمین؛ دوم، خونش را از شبنم؛ سوم، چشمانش را از خورشید؛ چهارم، استخوانهایش را از سنگ؛ پنجم، خردش را از چالاکی فرشتگان و از ابر؛ ششم، رگها و مویش را از علف زمین؛ هفتم، جانش را از نفس خودم و از باد.
.۱۱ و به او هفت طبیعت دادم: به جسم شنیدن و چشم برای دیدن؛ و به جان بوییدن، رگ برای بساویدن، خون برای چشیدن و استخوان برای بردباری ورزیدن؛ و به خرد برخورداری.
.۱۲ من یک سخن زیرکانه را برای گفتن اندیشیدم. انسان را از نامرئی و از طبیعت مرئی آفریدم. مرگ و زندگی و شکل او از این دو هستند. او سخن گفتن را مانند برخی از مخلوقات می‌داند، کوچک در بزرگی و بزرگ در کوچکی؛ و وی را مانند فرشته دیگری با احترام و بزرگی و شکوه در زمین نهادم و او را فرمانروا قرار دادم تا بر زمین فرمانروایی کند و حکمت مرا داشته باشد؛ و از همه مخلوقات من که وجود داشتند، کسی مانند او از خاک نبود.
.۱۳ و من به وی نامی دادم که از چهار بخش ترکیب شده بود: از مشرق، از مغرب، از جنوب و از شمال؛ و برای او چهار ستاره ویژه قرار دادم و نام آدم بر او نهادم و دو راه نور و ظلمت را به وی نشان دادم و گفتم:
.۱۴ این خوب است و آن بد؛ تا بدانم که آیا او به من عشق دارد، یا این که از من بیزار است؛ و معلوم شود که چه کسی در درون خویش مرا دوست دارد.
.۱۵ زیرا من طبیعت او را دیده‌ام، ولی او طبیعت خودش را ندیده است و بر اثر این ندیدن، بدتر گناه خواهد کرد؛ و من گفتم: نتیجه گناه جز مرگ نیست.
.۱۶ و من خوابی بر او چیره کردم و او به خواب رفت و از او دنده‌ای گرفتم و آن را زنی بنا کردم تا مرگ از طریق زنش به سراغ او بیاید؛ و من آخرین کلمه او را گرفتم و آن زن را حوا، یعنی مادر، نامیدم. (۴۰)
فصل سی و یکم.۱ آدم بر زمین حیات یافت و من باغ عدن را در مشرق آفریدم تا او پیمان را حفظ کند و دستور را نگه دارد.
.۲ من آسمانها را بر او گشودم تا ببیند که فرشتگان سرود پیروزی می‌سرایند؛ و نور جاوید را مشاهده کند.
.۳ او پیوسته در فردوس بود و شیطان می‌دانست که می‌خواهم جهانی دیگر بیافرینم تا آدم، که آقای زمین بود، بر آن حکومت و استیلا داشته باشد.
.۴ شیطان روح شریر اماکن زیرین است، که به منزله یک آواره، از آسمانها شیطنت می‌کرد؛ همان طور که نامش شیطانئیل بود. بدین شیوه، از فرشتگان جدا شد. طبیعت وی هوش او را تا حد فهم نیک و بد تغییر نداد.
.۵ او محکومیت خویش و گناهی را که قبلا مرتکب شده بود، می‌شناخت. از این رو، اندیشه‌ای بر ضد آدم در سر می‌پروراند. بدین شیوه، نزد حوا رفت و او را فریفت، ولی به آدم کاری نداشت.
.۶ من جهالت را نفرین کردم، ولی چیزهایی را که قبلاـ برکت داده بودم، نفرین نکردم؛ انسان و زمین و آفریده‌های دیگر را نفرین نکردم، ولی میوه و کارهای بد انسان را نفرین کردم.
فصل سی و دوم.۱ من به او گفتم: تو خاک هستی، و به خاک، که تو را از آن گرفتم، بر خواهی گشت. من تو را نابود نخواهم کرد، بلکه تو را به جایی که از آن گرفته شدی، خواهم فرستاد.
.۲ در آن صورت، خواهم توانست تو را دوباره در دومین آمدن خویش بگیرم.

.۳ من همه مخلوقات مرئی و نامرئی خود را برکت دادم. آدم پنج ساعت و نیم در فردوس بود.
.۴ و من روز هفتم را که سبت است، برکت دادم تا در آن روز وی از همه کارهایش آرام گیرد.
فصل سی و سوم.۱ و روز هشتم را نیز معین کردم تا هشتمین روز نخستین آفریده پس از کارهای من باشد و نخستین هفت به شکل هفتمین هزار بچرخد و در آغاز هشتمین هزار، زمان نشمردن و بی‌پایان باشد؛ بدون سال، ماه، هفته، روز یا ساعت. (۴۱)
.۲ اکنون ای خنوخ! هر آنچه به تو گفته‌ام و هر آنچه تو دریافته‌ای و هر آنچه از چیزهای آسمانی که تو دیده‌ای و هر آنچه بر زمین مشاهده کرده‌ای و هر آنچه با حکمت بزرگ خود در این کتابها نوشته‌ام، همه این چیزها، از بالاترین شالوده تا پایینتر و تا نهایت، ابداع من و آفریده من است و هیچ مشاور یا وارثی برای آفرینشم وجود ندارد.
.۳ من جاوید هستم؛ با دستها آفریده نشده‌ام و تغییر ناپذیرم.
.۴ اندیشه‌ام مشاور من است؛ حکمت و سخن من ساخته می‌شوند و چشمانم همه چیزها را مشاهده می‌کنند که چگونه این جا می‌ایستند و از وحشت می‌لرزند.
.۵ اگر رویم را بگردانم، همه چیزها نابود می‌شوند.
.۶ ای خنوخ! خرد را به کار گیر و کسی را که با تو سخن می‌گوید، بشناس؛ و کتابهایی را که خودت نوشته‌ای، برگیر.
.۷ من سموئیل و رگوئیل را، که راهنمایان تو به این مکان بودند، و کتابها را به تو می‌دهم. به زمین فرود آی و هر آنچه را به تو گفته‌ام و هر آنچه را از آسمان زیرین تا تخت من دیده‌ای و همه لشکریان را به پسرانت بگو.
.۸ زیرا من همه نیروها را آفریدم و هیچ کس نمی‌تواند در مقابل من ایستادگی کند یا خود را تسلیم‌من نکند، زیرا همه‌به‌پادشاهی من‌تسلیم می‌شوند و برای حکومت مطلقه من کار می‌کنند.
.۹ کتابهای نوشته دستت را به ایشان بده تا آنها را بخوانند و مرا آفریدگار همه چیزها بدانند و بفهمند خدایی جز من نیست.
.۱۰ و کتابهای نوشته دستت را فرزندان به فرزندان و نسل به نسل و اقوام به اقوام توزیع کنند.
.۱۱ و ای خنوخ! من به خاطر نوشته‌های دست پدرانت آدم و شیث و انوش و قینان و مهللئیل و پدرت یارد، شفیع خود میکائیل، امیر عظیم، را به تو خواهم داد.
فصل سی و چهارم.۱ آنان فرمانم و یوغم را رد کرده‌اند و نسل بی‌ارزشی پدید آمده است که از خدا نمی‌ترسد و نزد من سر فرود نمی‌آورد. ایشان با سر فرود آوردن نزد خدایان باطل، یگانگی مرا انکار و زمین را از نادرستیها و بزهها و بی‌بند و باریهای آلوده پر کرده‌اند؛ هر یک با دیگری با همه شیوه تبهکاریهای ناپاک دیگر که وصف آن چندش‌آور است.
.۲ بنابر این، توفانی را بر زمین خواهم آورد و همه انسانها را نابود خواهم ساخت و همه زمین در تاریکی بزرگ خرد خواهد شد.
فصل سی و پنجم.۱ اینک در زمانی بسیار متأخر از نسل آنان، نسل دیگر پدید خواهد آمد، ولی بسیاری از آنان سیری‌ناپذیر خواهند بود.
.۲ کسی که آن نسل را برمی‌انگیزد، کتابهای نوشته دست تو و پدرانت را بر کسانی آشکار خواهد کرد که برای نگهبانی جهان خواهد گمارد؛ یعنی انسانهای باایمانی که طبق رضای من عمل می‌کنند و نام مرا به باطل نمی‌برند.
.۳ و آنان به نسل دیگر خواهند گفت، و آن دیگران پس از خواندن آنها، بیش از پیش جلال خواهند یافت.
فصل سی و ششم.۱ باری ای خنوخ! به تو سی روز فرصت می‌دهم که در خانه‌ات بگذرانی و به پسرانت و همه خانواده‌ات بگویی که همه آنان آنچه را به ایشان گفته می‌شود، روبه‌رو از من بشنوند تا آن را بخوانند و بدانند که خدایی جز من نیست.

.۲ و پیوسته دستورهایم را نگه دارند و به خواندن و درک آنها از کتابهای نوشته دست تو آغاز کنند.
.۳ پس از سی روز، من فرشته‌ام را برای تو خواهم فرستاد و او تو را از زمین و از پسرانت به سوی من برخواهد گرفت. (۴۲)
فصل سی و هفتم.۱ و خداوند یکی از قدیمترین فرشتگان را، که سهمگین و رعب‌آور بود، فرا خواند و وی را در جلوه‌ای به سفیدی برف، کنار من قرار داد. دستهایش مانند یخ، جلوه یخبندان بزرگی داشت؛ و او چهره مرا منجمد کرد، زیرا نمی‌توانستم در برابر وحشت از خداوند تاب بیاورم؛ درست همان طور که نمی‌توان در برابر آتش کانون و گرمای خورشید و سوز سرما تاب آورد.
.۲ و خداوند به من گفت: «ای خنوخ! اگر چهره‌ات این جا منجمد نشود، هیچ کس نخواهد توانست چهره‌ات را ببیند.» فصل سی و هشتم.۱ خداوند به مردانی که در آغاز مرا بالا برده بودند، گفت: «خنوخ با شما به زمین برود؛ و او را تا روز معین مهلت دهید.».۲ آنان شب هنگام مرا روی بسترم گذاشتند.
.۳ متوشالح، که منتظر آمدنم بود و روز و شب در کنار بسترم پاس می‌داد، هنگامی که از آمدن من آگاه شد، هیبت او را فرا گرفت و من به او گفتم: «تمام خانواده‌ام گرد آیند تا همه چیزها را به آنان بگویم.» فصل سی و نهم.۱ ای پسرانم و ای محبوبانم! اندرز پدرتان را تا آن اندازه که خواسته خداوند است، بشنوید.
.۲ مرا امروز به سوی شما روانه کرده‌اند و هر آنچه را هست و بود و همه امور حال و آینده را تا روز داوری، نه از لبهای خود، بلکه از لبهای خداوند، به شما اعلام می‌کنم.
.۳ زیرا خداوند مرا به سوی شما روانه کرده تا به سخنان لبهایم، یعنی سخنان انسانی که برای شما بزرگ قرار داده شده، گوش فرادهید، ولی من کسی هستم که چهره خداوند را دیده است که مانند آهنی که از آتش می‌درخشد، اخگر می‌اندازد و می‌سوزد.
.۴ شما اکنون به چشمهایم، یعنی چشمهای کسی که در معنا برای شما بزرگ قرار داده شد، می‌نگرید، ولی من چشمان خداوند را دیده‌ام که مانند پرتوهای خورشید می‌تابند و چشمان آدمی را از هیبت پر می‌کنند.
.۵ فرزندانم! شما اکنون دست راست انسانی را می‌بینید که به شما کمک می‌کند، ولی من دست راست خداوند را دیده‌ام که هنگام کمک به من آسمان را پر می‌کرد.
.۶ شما وسعت کارهای من و خودتان را می‌بینید، ولی من وسعت بی‌کران و کامل خداوند را دیده‌ام که پایانی ندارد.
.۷ شما سخنان لبهای مرا می‌شنوید؛ همان طور که من سخنان خداوند را شنیدم؛ مانند رعدی که پیوسته در ابرها می‌غرد.
.۸ اکنون فرزندانم! سخنان پدر زمین را بشنوید: حضور در پیش روی یک فرمانروای زمینی با ترس و هیبت همراه است، ولی حضور پیش روی فرمانروای آسمان و حاکم مردگان و زندگان و لشکرهای آسمان، وحشت و هیبت بیشتری را همراه دارد. چه کسی می‌تواند آن درد بی‌پایان را تحمل کند؟
فصل چهلم.۱ اکنون فرزندانم! من همه چیزها را می‌دانم، زیرا این از لبهای خداست؛ و این را چشمانم از آغاز تا انجام دیده‌اند.
.۲ من همه چیزها را می‌دانم و همه چیزها را در کتابهایی نوشتم: آسمانها و نهایت آنها و فراوانی آنها و همه لشکریان و پیشروی آنها را.
.۳ من جمع بی‌شماری از ستارگان را اندازه‌گیری و وصف کرده‌ام.
.۴ کدام انسان گردش و ورود آنها را دیده است؟ زیرا حتی فرشتگان شمار آنها را نمی‌بینند، ولی من همه نامهایشان را

نوشته‌ام.
.۵ من فلک خورشید را اندازه‌گیری کردم؛ پرتوهایش را سنجیدم؛ ساعتهایش را برشمردم. همچنین تمام چیزهایی را که روی زمین راه می‌روند، نوشتم؛ چیزهایی را که روزی می‌خورند، نوشتم؛ و همه دانه‌های افشانده وناافشانده را که زمین تولید می‌کند؛ و همه گیاهان و هر علف و هر گلی را و بوهای خوش آنها و نامهایشان را و اقامتگاه ابرها را و ترکیب آنها را و بالهایشان را و چگونگی نگهداری باران و قطرات آن را.
.۶ من همه چیزها را جست وجو کردم و راه رعد و برق را نوشتم و آنان کلیدها و نگهبانانشان، برآمدن آنها و راهی را که می‌روند، به من نشان دادند. آن به آرامی به وسیله یک زنجیر رها می‌شود؛ مبادا آن با زنجیر سنگین و همراه خشونت از ابرهای خشمگین پایین افتد و هر چیز را از روی زمین براندازد.
.۷ من مخازن برف و مخازن هوای سرد و مه‌آلود را نوشتم و خازنان فصول را مشاهده کردم که ابرها را در آنها می‌ریزند و مخازن را خالی نمی‌گذارند.
.۸ من اقامتگاه بادها را نوشتم و مشاهده کردم و دیدم که خازنان آنها ترازوهایی و پیمانه‌هایی را حمل می‌کنند: نخست ایشان آنها را در یک کفه ترازو و اوزان را در کفه دیگر می‌گذارند و آنها را به اندازه و با مهارت روی همه زمین رها می‌کنند؛ مبادا با وزش سنگین، زمین را به صخره‌ای مبدل سازند.
.۹ و من همه زمین و کوههایش را اندازه‌گیری کردم و همه تپه‌ها و مزارع و درختها و سنگها و رودخانه‌ها و همه موجودات را نوشتم؛ به سوی بالا از زمین تا آسمان هفتم، و به سوی پایین تا بیشترین ژرفای دوزخ و مکان داوری و دوزخ بسیار بزرگ و باز و فراخ.
.۱۰ و دیدم چگونه آن زندانیان در رنج‌اند و در انتظار داوری بی‌پایان به سر می‌برند.
.۱۱ و همه کسانی را که نزد آن قاضی داوری می‌شوند و همه محکومیت آنان و همه کارهایشان را نوشتم.
فصل چهل و یکم.۱ من همه نیاکان از همه زمانها را با آدم و حوا دیدم و آه کشیدم و سرشک از دیده گشودم و در باره خواری ویرانگر آنان گفتم:
.۲ «وای بر من به سبب ناتوانی خودم و ناتوانی نیاکانم!» و در دلم اندیشیدم و گفتم:
.۳ «خوشا به حال کسی که زاییده نشده و یا زاییده شده، ولی پیش روی خداوند گناهی نمی‌کند؛ همان که به این مکان نمی‌آید و یوغ این مکان را برنمی‌دارد.» فصل چهل و دوم ۱.من دیدم خازنان و نگهبانان دروازه‌های دوزخ مانند مارهای بزرگی ایستاده‌اند و چهره‌هایشان مانند چراغ خاموش بود؛ و چشمان آتشین آنها و دندانهای تیزشان را؛ و من دیدم که همه کارهای خداوند درست است؛ در حالی که کارهای انسان برخی خوب و برخی دیگر بد است؛ و کسانی که از روی تبهکاری دروغ می‌گویند، با کارهایشان شناخته می‌شوند.
فصل چهل و سوم.۱ فرزندانم! من هر کار و هر اقدام و هر داوری عادلانه‌ای را سنجیدم و آنها را نوشتم.
.۲ همان طور که یک سال از سال دیگر بهتر است، یک انسان نیز از انسان دیگر بهتر است: یکی برای دارایی فراوان و یکی برای حکمت دل؛ یکی برای درک ویژه و دیگری برای زیرکی؛ یکی برای خاموشی لب و دیگری برای پاکیزگی؛ یکی برای نیرومندی و دیگری برای خوشرویی؛ یکی برای جوانی و دیگری برای تیزهوشی؛ یکی برای تناسب اندام و دیگری برای حساسیت. اینها همه جا به گوش می‌خورد، ولی بهتر از همه کسی است که از خدا می‌ترسد و همو در آینده از جلال بیشتری برخوردار خواهد بود.

فصل چهل و چهارم.۱ هنگامی که خداوند انسان را با دستهای خویش و در شباهت چهره خود آفرید، خداوند آنان را کوچک و بزرگ ساخت.
.۲ هر کس به چهره فرمانروا بی‌حرمتی کند و از چهره خداوندگار بیزار شود، روی خداوند را تحقیر کرده است؛ و کسی که خشم خود را بر انسان بی‌آزاری فرو ریزد، خشم بزرگ خداوند او را پاره خواهد کرد؛ و هر کس بر روی انسانی برای توهین، آب دهان بیندازد، در داوری بزرگ خداوند از او کاسته خواهد شد.
.۳ خوشا به حال کسی که دل خود را به بدی به هیچ انسانی گرایش ندهد و به آزردگان و محکومان کمک رساند و دل‌شکستگان را از خاک بردارد و به نیازمندان صدقه بدهد، زیرا در روز داوری بزرگ، هر وزنی و هر پیمانه‌ای و هر پارسنگی وضعی مانند وضع بازار خواهد داشت؛ یعنی آنها را در ترازو خواهند گذاشت و در بازار خواهد ماند و هر کس اندازه خود را خواهد دانست و به اندازه خویش مزد خواهد گرفت.
فصل چهل و پنجم.۱ هر کس پیش روی خداوند در تقدیم قربانی شتاب کند، خداوند نیز به سهم خود در پذیرفتن آن قربانی و کار او شتاب خواهد کرد.
.۲ و هر کس چراغ خود را پیش روی خداوند بالا بکشد و داوری درست نکند، (۴۳) خداوند گنج او را در قلمرو بالا افزایش نخواهد داد.
.۳ هنگامی که خداوند نان، شمع، گوشت یا قربانی دیگری می‌خواهد، اهمیتی ندارد، ولی خدا دلهای پاک را می‌طلبد و با همه آنها فقط دل آدمی را آزمایش می‌کند.
فصل چهل و ششم.۱ ای قوم من! بشنوید و کلمات لبهایم را دریافت کنید.
.۲ اگر کسی هدیه‌ای را نزد یک فرمانروای زمینی بیاورد و اندیشه‌های خائنانه‌ای در دل داشته باشد، و فرمانروا این را بداند، آیا بر او خشم نخواهد گرفت و هدیه‌اش را رد نخواهد کرد و او را به داوری نخواهد سپرد؟
.۳ و اگر کسی خود را به دیگری با فریب زبان، خوب وانمود کند، ولی بدی در دل داشته باشد، آیا دیگری خیانت دل او را نخواهد فهمید؟ او خود را محکوم خواهد کرد، زیرا نادرستی وی برای همه معلوم شده است.
.۴ و هنگامی که خداوند نور بزرگی را خواهد فرستاد، داوری برای عادلان و غیرعادلان خواهد بود و هیچ کس از دید او پنهان نخواهد ماند.
فصل چهل و هفتم.۱ اکنون فرزندانم! در باره دل خود بیندیشید و سخنان پدرتان را، که از دهان خداوند به شما می‌رسد، خوب ملاحظه کنید.
.۲ این کتابهای نوشته دست پدرتان را بگیرید و آنها را بخوانید.
.۳ زیرا این کتابها بسیار هستند و در آنها شما همه کارهای خداوند و همه آنچه را از آغاز آفرینش بوده و تا پایان زمان خواهد بود، می‌آموزید.
.۴ اگر شما نوشته دست مرا نگه دارید، بر ضد خداوند گناه نخواهید کرد، زیرا کسی جز خداوند در آسمان و زمین و در ژرفترین مکانها و در یک شالوده وجود ندارد.
.۵ خداوند شالوده‌ها را در ناشناخته قرار داده و آسمانهای مرئی و نامرئی را گسترده است. او زمین را بر آبها استوار ساخت و مخلوقات بی‌شماری را آفرید؛ و کیست که شمارش آب و شالوده نااستوار و غبار زمین و ریگ دریا و قطره‌های باران و شبنم صبح و نفسهای باد را بداند؟ و چه کسی زمین و دریا و زمستان جامد را پر کرده است؟

.۶ من ستارگان را از آتش بریدم و آسمان را آذین بستم و آن را میان آنها قرار دادم.
فصل چهل و هشتم.۱ این که خورشید از میان هفت فلک آسمانی می‌رود که وعده‌گاه یکصد و هشتاد و دو تخت هستند، و این که آن در یک روز کوتاه پایین می‌رود و بازهم یکصد و هشتاد و دو، و این که آن در یک روز بزرگ پایین می‌رود و او دو تخت دارد که بر آنها می‌آسایند و این سو و آن سو بر فراز تختهای ماهها می‌چرخد، از هفدهمین روز ماه سیوان تا ماه حشوان پایین می‌رود و از هفدهم حشوان (۴۴) بالا می‌رود، (۴۵)
.۲ و بدین شیوه، در کنار زمین راه می‌پیماید. پس زمین شاد می‌شود و میوه‌های خود را می‌رویاند؛ و هنگامی که دور می‌شود، اندوه زمین را فرامی‌گیرد و درختان و همه میوه‌ها دیگر شکوفه‌ای ندارند.
.۳ او همه اینها را با اندازه‌گیری خوب ساعتها سنجید و اندازه‌ای را از مرئی و نامرئی با حکمت خود تعیین کرد.
.۴ از نامرئی همه چیزها را مرئی ساخت، ولی خودش نامرئی بود.
.۵ بنابر این، فرزندانم! شما را آگاه می‌سازم و آن کتابها را میان فرزندانتان توزیع می‌کنم؛ میان نسل شما و میان اقوامی که از خدا خواهند ترسید. ایشان آنها را دریافت کنند و آنها را بیش از هر غذایی و هر شیرینی زمینی دوست بدارند و آنها را بخوانند و خویش را با آنها منطبق کنند.
.۶ و کسانی که خداوند را نمی‌شناسند و از خدا نمی‌ترسند، و به جای قبول، آنها را رد می‌کنند و آنها را نمی‌پذیرند، یک داوری وحشتناک در انتظار آنان است.
.۷ خوشا به حال کسی که یوغ آنها را بردارد و بکشد، زیرا او در روز داوری بزرگ آزاد خواهد شد.
فصل چهل و نهم.۱ فرزندانم! من برای شما متعهد می‌شوم، ولی نه با هیچ سوگندی، نه به آسمان و نه به زمین و نه به آفریده دیگری از آفریدگان خدا.
.۲ خداوند گفت: «هیچ سوگند و بی‌عدالتی در من نیست، جز راستی.».۳ اگر در انسانها هیچ راستی یافت نشود، باز هم باید با «آری‌آری» یا «نه‌نه» متعهد شوند.
.۴ و من برای شما متعهد می‌شوم، آری‌آری که هیچ انسانی در زهدان مادرش قرار نگرفته، مگر این که از پیش، برای هر یک از آنان جایی برای اقامت آن جان آماده شده است و اندازه‌ای قرار داده شده که یک انسان باید تا چه حدی در این دنیا آزمایش شود.
.۵ آری فرزندانم! خود را فریب ندهید، زیرا از پیش، برای هر جان انسانی جایی آماده شده است.
فصل پنجاهم.۱ من کار هر انسانی را به قید کتابت در آوردم؛ و هیچ کس از زادگان روی زمین پنهان نمی‌ماند و کارش مکتوم نیست.
.۲ و من همه چیزها را می‌بینم.
.۳ بنابر این، اکنون فرزندانم! شمار روزهای خود را در بردباری و فروتنی بگذرانید تا وارث حیات جاودانی شوید.
.۴ به خاطر خداوند هر آسیب و رنجی و هر سخن بد و هجومی را تحمل کنید.
.۵ اگر کار شما را بد تلافی کنند، آن را به ایشان، خواه همسایه یا دشمن، برنگردانید، زیرا خداوند برای شما آن را برخواهد گرداند و انتقام شما را در روز داوری بزرگ خواهد گرفت؛ تا این جا هیچ انتقامی میان مردم ب اقی نماند.
.۶ هر کس از شما که طلا یا نقره را برای برادر خویش صرف کند، در جهان آینده، گنج گرانی را دریافت خواهد کرد.
.۷ بیوه‌زنان و یتیمان و بیگانگان را نیازارید تا خشم خدا بر شما فرود نیاید.

فصل پنجاه و یکم.۱ دستهای خود را به سبب نیرومندی، به روی مستمندان نگشایید.
.۲ نقره خویش را در زمین پنهان نکنید.
.۳ به انسان مؤمن هنگام بلا کمک کنید تا در مشکلات، بلا به سراغتان نیاید.
.۴ هر یوغ سنگین و ظالمانه‌ای که بر شما فرود می‌آید، همه را برای خداوند بردارید تا پاداش خود را در روز داوری بیابید.
.۵ خوب است صبح و ظهر و غروب برای تسبیح آفریدگارتان به مسکن خداوند بروید.
.۶ زیرا هر تنفس‌کننده‌ای او را تسبیح می‌گوید و هر آفریده مرئی و نامرئی وی را می‌ستاید.
فصل پنجاه و دوم.۱ خوشا به حال انسانی که لبهای خود را به ستایش خدای صبایوت می‌گشاید و خداوند را در دل خود حمد می‌گوید.
.۲ نفرین بر هر انسانی که لبهای خود را برای اهانت و بدنامی همسایه خویش می‌گشاید، زیرا او به خدا اهانت می‌کند.
.۳ خوشا به حال کسی که لبهای خود را برای مبارک خواندن و حمد خدا می‌گشاید.
.۴ نفرین بر کسی که در پیشگاه خداوند در همه روزهای عمرش، لبهای خود را به نفرین و ناسزا می‌گشاید.
.۵ خوشا به حال کسی که همه کارهای خداوند را مبارک می‌شمارد.
.۶ نفرین بر کسی که به آفرینش خداوند اهانت می‌کند.
.۷ خوشا به حال کسی که به پایین می‌نگرد و افتادگان را از خاک برمی‌دارد.
.۸ نفرین بر کسی که می‌نگرد و برای نابود کردن آنچه از آن وی نیست، حرص می‌زند.
.۹ خوشا به حال کسی که اصول پدرانش را، که از آغاز استوار شده است، نگه می‌دارد.
.۱۰ نفرین بر کسی که اعتقادات نیاکان خود را منحرف می‌کند.
.۱۱ خوشا به حال کسی که بذر صلح و محبت می‌کارد.
.۱۲ نفرین بر کسی که مزاحم آنانی می‌شود که همسایگان خود را دوست می‌دارند.
.۱۳ خوشا به حال کسی که با زبان و دل متواضع با همه سخن می‌گوید.
.۱۴ نفرین بر کسی که با زبان خود از صلح سخن می‌گوید، ولی در دلش هیچ صلحی نیست، بلکه شمشیر است.
.۱۵ زیرا همه اینها در روز داوری بزرگ، آشکارا در ترازو و در کتابها نهاده خواهد شد.
فصل پنجاه و سوم.۱ اکنون فرزندانم! نگویید: «پدر ما جلو خدا ایستاده است و برای گناهان ما دعا می‌کند»، زیرا در آن جا برای انسانی که گناه کرده باشد، مددکاری نیست.
.۲ شما می‌بینید که من همه کارهای هر انسانی را پیش از آفرینش وی، نوشتم؛ همه آنچه میان همه انسانها در همه زمانها صورت می‌گیرد؛ و هیچ کس نمی‌تواند نوشته دست مرا نقل یا تعریف کند، زیرا خداوند همه خیالات انسان را در همان جایی از خزانه دل که قرار دارند، می‌بیند که آنها باطل هستند.
.۳ و اکنون فرزندانم! به همه سخنان پدرتان خوب توجه کنید و من به شما خواهم گفت تا پشیمان نشوید و نگویید: «چرا پدرمان چیزی به ما نگفت؟» فصل پنجاه و چهارم.۱ در آن زمان که این امور را ندانید، کتابهایی که به شما داده‌ام، میراث سلامت شما خواهند بود.
.۲ آنها را به همه کسانی که خواستار باشند، برسانید و به آنان تعلیم دهید تا کارهای بسیار بزرگ و شگفت‌آور خداوند را ببینند.

فصل پنجاه و پنجم.۱ فرزندانم! اینک روز اجل من و زمان آن نزدیک شده است.
.۲ زیرا فرشتگانی که مرا همراهی خواهند کرد، جلو من ایستاده‌اند و بر عزیمت من از نزد شما اصرار می‌ورزند. آنان این جا روی زمین ایستاده‌اند و منتظر چیزی هستند که به ایشان گفته شده است.
.۳ زیرا فردا من به آسمان، به بالاترین اورشلیم و میراث جاوید خود بالا خواهم رفت.
.۴ از این رو، من به شما دستور می‌دهم که در پیش روی خداوند همه چیزهایی را که پسند اوست، انجام دهید.
فصل پنجاه و ششم.۱ متوشالح به پدرش خنوخ پاسخ داد و گفت: «ای پدر! چه چیز در نظر تو مطبوع است تا پیش رویت آماده کنم و تو منازل ما و پسرانت را مبارک سازی و قوم تو به وسیله تو جلال پیدا کنند و سپس همان طور که خداوند گفته است، عزیمت کنی.»
.۲ خنوخ به پسرش متوشالح پاسخ داد و گفت: «فرزندم، بشنو! از هنگامی که خداوند مرا با روغن جلال خود مسح کرد، غذایی نخورده‌ام و جانم لذتهای زمینی را به یاد نمی‌آورد؛ به هیچ چیز زمینی نیز میل ندارم.»
فصل پنجاه و هفتم.۱ فرزندم متوشالح! همه برادرانت و همه خانواده‌ات و مشایخ قوم را فرا خوان تا با آنان سخن بگویم و همان طور که مقرر شده است، عزیمت کنم.
.۲ متوشالح شتافت و برادرانش رگیم و ریمان و اوحان و حرمیون و گیداد و همه مشایخ قوم را پیش روی پدرش خنوخ گردآورد و او آنان را برکت داد و به آنان گفت:
فصل پنجاه و هشتم.۱ فرزندانم! امروز به من گوش بسپارید.
.۲ در آن روزها هنگامی که خداوند به خاطر آدم به زمین فرود آمد و از همه مخلوقاتی که خودش آفریده بود، دیدار کرد و پس از همه اینها آدم را آفرید و خداوند همه حیوانات زمین و همه خزندگان و همه پرندگانی را که در هوا پرواز می‌کنند، فرا خواند و همه آنها را پیش روی پدرمان آدم آورد.
.۳ و آدم همه چیزهایی را که روی زمین زندگی می‌کنند، نامگذاری کرد.
.۴ و خداوند او را فرمانروای همگان قرار داد و همه چیزها را زیر دست او مطیع ساخت و آنها را گنگ و نادان قرار داد تا از انسان فرمان ببرند و تسلیم و رام او باشند.
.۵ همچنین خداوند هر انسانی را بر دارایی خودش حاکم ساخت.
.۶ خداوند جان هیچ حیوانی را به خاطر انسان محکوم نخواهد کرد، بلکه جان انسانها را به خاطر حیواناتشان در این جهان محکوم خواهد کرد، زیرا انسانها جای ویژه‌ای دارند.
.۷ و همان طور که جان انسان طبق شمارشی است، حیوانات و همه جانهای حیواناتی که خداوند آفریده است، تا داوری بزرگ هلاک نخواهند شد و اگر انسان در تغذیه آنان کوتاهی کند، وی را متهم خواهند ساخت.
فصل پنجاه و نهم.۱ هر کس جان حیوانات را بیالاید، جان خود را آلوده است.
.۲ زیرا انسان حیوانات پاک را به منظور قربانی برای گناهان می‌آورد تا برای جان خویش نجاتی به دست آورد.
.۳ و اگر آنان برای قربانی، حیوانات پاک و پرندگانی را بیاورند، انسان نجات می‌یابد و جان خود را نجات می‌دهد.
.۴ همه به منزله غذا به شما داده شده است. چهار پای آنها را ببندید تا نجات را نیکو گردانید. او جان خویش را نجات می‌دهد.
.۵ اما هر کس حیوان بی‌آزاری را بکشد، جان خود را می‌کشد و جسم خود را می‌آلاید.

.۶ و کسی که به حیوانی در نهان آسیبی برساند، کار بدی کرده و جان خود را آلوده است.

فصل شصتم.۱ کسی که به کشتن جان انسانی اقدام می‌کند، جان خود را می‌کشد و جسم خود را به قتل می‌رساند و برای او در هیچ زمان چاره‌ای نیست.

.۲ کسی که انسانی را به دام بیندازد، خود را در آن گرفتار خواهد کرد و برای او در هیچ زمان چاره‌ای نیست.

.۳ کسی که انسانی را در تنگنا قرار می‌دهد، مجازات او در داوری بزرگ در هیچ زمان فراموش نخواهد شد.

.۴ کسی که کاری را با کژروی انجام می‌دهد یا از هر جانی بدگویی می‌کند، در هیچ زمانی برای خود عدالت پدید نخواهد آورد.

فصل شصت و یکم.۱ اکنون فرزندانم! دلهای خویش را از هر بی‌عدالتی ای که خداوند از آن بیزار است، حفظ کنید. انسان، درست همان طور که از خدا چیزی را برای جان خودش می‌طلبد، برای هر نفس زنده‌ای نیز آن را بطلبد، زیرا من همه چیزها را می‌دانم و این که در زمان عظیم آینده منازل فراوانی برای مردم آماده شده است؛ منازل خوب برای نیکان و منازل بد برای بدان؛ فراوان و بیرون از شمار.

.۲ خوشا به حال کسی که به منازل خوب پا می‌گذارد، زیرا منازل بد آرامش و بازگشتی ندارد.

.۳ فرزندانم! از کوچک و بزرگ، بشنوید. هنگامی که انسان اندیشه خوبی را در دل جای می‌دهد و هدایایی از عمل خویش را پیش روی خداوند می‌گذارد که دستهایش آنها را نساخته است، خداوند روی خود را از عمل دست او می‌گرداند و انسان نمی‌تواند عمل دستهای خود را بیابد.

.۴ و اگر دستهایش آنها را بسازد، ولی دل وی ناخرسند باشد و دل هیچ گاه دست از شکایت برندارد، وی سودی نخواهد برد.

فصل شصت و دوم.۱ خوشا به حال کسی که با بردباری، هدایای خود را همراه ایمان پیش روی خداوند می‌گذارد، زیرا گناهانش بخشیده خواهد شد.

.۲ ولی اگر پیش از گذشتن وقت از سخنان خود برگردد، برای او توبه وجود ندارد؛ و اگر زمانی بگذرد و با اراده خویش به وعده عمل نکند، پس از مرگ، توبه ممکن نیست.

.۳ زیرا هر کاری که انسان پیش از وقت انجام می‌دهد، همه برای فریفتن انسان و نافرمانی خداست.

فصل شصت و سوم.۱ اگر انسان برهنگان را بپوشاند یا گرسنگان را سیر کند، مزد خود را از خدا دریافت خواهد کرد.

.۲ اما اگر دل وی شکایت کند، بدی او دو برابر می‌شود: فساد خود وی و فساد آنچه داده است. در این صورت، انسان در برابر آن کار مزدی دریافت نخواهد کرد.

.۳ و اگر دل خودش از خوراک پر است و جسمش را با پوشاک پوشانده، مرتکب توهین می‌شود و همه بردباری خویش را در برابر بینوایی از دست می‌دهد و برای کارهای خوب خود پاداشی نخواهد داشت.

.۴ خداوند از هر انسان متکبر و متکلف و هر سخن باطلی که از روی ناراستی صادر می‌شود، بیزار است. این با لبه شمشیر مرگ بریده خواهد شد و در آتش افکنده می‌شود و تا ابد خواهد سوخت.

فصل شصت و چهارم.۱ هنگامی که خنوخ این سخنان را به پسرانش گفت، همه مردم از دور و نزدیک شنیدند که خداوند خنوخ را فراخوانده است. آنان برای رایزنی انجمن کردند و گفتند:

.۲ «خوب است برویم و خنوخ را ببوسیم.» دوهزار تن گردآمدند و به احوزان، (۴۶) محل اقامت خنوخ و پسرانش آمدند.

.۳ مشایخ قوم و همه گروه آمدند و سر فرود آوردند و به بوسیدن خنوخ آغاز کردند و گفتند:

.۴ «ای پـدر ما خنوخ! برکت خداوند فرمانروای جاوید بر تو باد. اکنون پسـرانت و همه قوم را برکت بده تا ما امروز پیش روی تو جلال یابیم.
.۵ زیرا تو پیش روی خداونـد برای ابـد جلال خواهی یافت، چون که خداوند تو را از میان همه انسانهای روی زمین برگزید و تو را نویسنده همه خلقتش، از مرئی و نامرئی، و فدیه شونده گناهان بشر و یاور خانوادهات قرار داد.»
فصل شصت و پنجم.۱ خنوخ به همه قومش پاسـخ داد و گفت: فرزنـدانم، بشـنوید! خداونـد پیش از آن که موجودات آفریده شوند، چیزهای مرئی و نامرئی را آفرید.
.۲ و مقـداری زمـان وجود داشت و آن هم گـذشت. آگاه باشـید که پس از همه آنها، انسان را به صورت خود و شبیه خویش آفرید و به او چشم داد تا ببیند و گوش تا بشنود و دل تا بیندیشد و هوش تا اختراع کند.
.۳ و خداونـد همه کارهـای انسـان را دیـد و همه مخلوقـات خود را آفریـد و زمان را تقسـیم کرد و از زمان سالها را و از سالها ماهها را و از ماهها روزها را معین ساخت و از روزها هفت روز را تعیین کرد.
.۴ و در آنهـا ساعتهـایی قرار داد و آنهـا را دقیقـا انـدازه‌گیری کرد تـا انسـان دربـاره زمان بیندیشـد و سالها و ماهها و ساعتها و جابه‌جایی آنها و آغاز و انجامشان را محاسـبه کنـد و بتوانـد مـدت زندگی خود را از آغاز تا مرگ اندازه‌گیری کند و در باره گناهان خود بیندیشـد و کارهای نیک و بد خویش را بنویسد، زیرا هیچ کاری در پیشگاه خداوند پنهان نمی‌ماند تا هر انسانی کارهای خود را بداند و از فرمانهای او هرگز تجاوز روا ندارد و نوشته دست مرا نسل به نسل حفظ کند.
.۵ هنگامی که همه مخلوقات مرئی و نامرئی که خداوند آفریده است، پایان یابند، هر انسانی به سوی داوری بزرگ می‌رود، و پس از آن، همه زمانها و سالها نابود خواهنـد شـد و دیگر ماهها و روزها و ساعتها وجود نخواهنـد داشت و آنها به هم خواهند پیوست و برشمرده نخواهند شد.
.۶ آن گـاه یک روزگار (۴۷) پدیـد خواهـد آمـد و همه عادلان که از داوری بزرگ خداونـد رهایی می‌یابند، در آن روزگار بزرگ گرد خواهند آمد. روزگار بزرگ برای عادلان آغاز خواهد شد و آنان تا ابد خواهند زیست، و از آن پس، هیچ رنج و بیماری و تحقیر و نگرانی و نیاز و خشونت و شب و ظلمتی میان ایشان نخواهد بود، جز نور بزرگ.
.۷ آنان یک دیوار غیرقابل انهدام و یک فردوس درخشان و غیرفانی خواهند داشت، زیرا چیزهای فانی از میان خواهند رفت و حیات جاوید پدید خواهد آمد.
فصل شصت و ششم.۱ و اکنون فرزندانم! جان خود را از هر بی‌عدالتی ای که خداوند از آن بیزار است، حفظ کنید.
.۲ پیش روی او با ترس و لرز سلوک کنید و تنها او را بپرستید.
.۳ پیش خـدای حقیقی سـر فرود آوریـد، نه پیش بتان گنگ، بلکه به روی او سـر فرود آوریـد و همه هـدایای عادلانه را پیش روی خداوند بیاورید. خداوند از آنچه غیرعادلانه است، بیزاری می‌جوید.
.۴ زیرا خداونـد همه چیزها را می‌بینـد. هنگامی که انسان انـدیشه‌ای را به دل خود راه می‌دهـد و درباره آن تأمل می‌کنـد، آن افکار پیوسته نزد خداوند، که زمین را استوار کرد و همه مخلوقات را روی آن گذاشت، حاضر است.
.۵ اگر شما به آسمان بنگرید، خداوند آن جاست؛ و اگر به ژرفای دریا و سراسر زیر زمین بیندیشید، خداوند آن جاست.
.۶ زیرا خداونـد همـه چیزهـا را آفریـد. در حـالی که خداونـد همه آفرینش را ترک می‌کنیـد، پیش مصـنوعات انسـان سـر فرو نیاورید، زیرا هیچ کاری از پیش روی خداوند مخفی نمی‌ماند.
.۷ فرزنـدانم! بـا بردبـاری فراوان و فروتنی و صـداقت، هنگام خشم و انـدوه و ایمان و راستی و اعتماد بر وعـده‌ها و ناخوشـی و

دشنام و جراحت و وسوسه و برهنگی و خلوت سلوک کنید و یکدیگر را دوست بدارید تا از این دوره بدیها بیرون روید و وارث عصر جاوید شوید.

.۸ خوشا به حال عادلان که از داوری بزرگ رهایی خواهند یافت، چون درخشش آنان بیش از هفت خورشید خواهد بود، زیرا در این جهان، هفتمین بخش از همه جدا می‌شود، نور و ظلمت و غذا و لذت و اندوه و فردوس و عذاب و آتش و یخبندان و چیزهای دیگر. او همه را در نوشته‌ای که خواهید خواند و فهمید، گذاشت.

فصل شصت و هفتم.۱ هنگامی که سخن خنوخ با قوم پایان یافت، خداوند ظلمتی بر زمین فرستاد و تاریکی پدید آمد و کسانی را که کنار خنوخ ایستاده بودند، فرا گرفت؛ و خنوخ به بالاترین آسمان و مکان خداوند بالا برده شد؛ و او وی را به حضور پذیرفت و پیش روی خود قرار داد. سپس تاریکی از زمین برطرف شد و روشنی پدید آمد.

.۲ و قوم نگاه کردند و ندانستند که چگونه خنوخ گرفته شد؛ و خدا را تسبیح گفتند؛ و طوماری را یافتند که روی آن نوشته شده بود: «خدای نامرئی.» و همه به خانه‌های خویش رفتند.

فصل شصت و هشتم.۱ خنوخ در ششمین روز ماه سیوان (۴۸) به دنیا آمد و سیصد و شصت و پنج سال زندگی کرد.

.۲ وی در نخستین روز ماه نیسان (۴۹) به آسمان برده شد و شصت روز در آسمان ماند.

.۳ و او همه این نشانه‌های آفرینش را، که خداوند آفریده بود، نوشت؛ و سیصد و شصت و شش کتاب نگاشت و آنها را به پسران خویش تحویل داد؛ و سی روز روی زمین ماند؛ و در ششمین روز ماه سیوان، یعنی همان روز و ساعتی که متولد شده بود، دوباره به آسمان برده شد.

.۴ همان طور که طبیعت هر انسانی در این زندگی تیره است، حمل و ولادت و درگذشت وی نیز چنین است.

.۵ ساعت حمل او مانند ساعت تولدش بود؛ و در چنان ساعتی نیز درگذشت.

.۶ همه پسران خنوخ، یعنی متوشالح و برادران وی، شتافتند و در مکانی که احوزان نامیده می‌شود و خنوخ از آن جا به آسمان برده شد، مذبحی برافراشتند.

.۷ و آنان گاوهایی را برای قربانی فراهم کردند و همه قوم را گرد آوردند و پیش روی خداوند قربانی گذاردند.

.۸ همه قوم و مشایخ آنان و تمام جماعت در آن مراسم شرکت کردند و هدایایی برای پسران خنوخ آوردند.

.۹ آنان جشن بزرگی برپا کردند؛ سه روز را در شادی و خوشی گذراندند و خدایی را حمد گفتند که چنین نشانه‌ای را به وسیله خنوخ به آنان داده و به ایشان به دیده لطف نگریسته بود تا آن نشانه را نسل به نسل و عصر به عصر به پسران خود منتقل کنند.

.۱۰ آمین.

پی‌نوشتها

.۱ مریم: ۵۶ ۵۷؛ انبیاء:.۸۵

.۲ بحار الانوار، ۹۵/۴۵۸،.۴۶۶

.۳ «و کانت الملائکۀ فی زمان إدریس علیه السلام یصافحون الناس و یسلمون علیهم و یکلمونهم و یجالسونهم و ذلک لصلاح الزمان و أهله.» بحار الأنوار، ۱۱/.۲۷۹

۴. « Hermes Trismegistus »

۵. برای آگاهی بیشتر درباره خنوخ، به مدخل «ادریس» در جلد هفتم دائرهٔ المعارف بزرگ اسلامی مراجعه شود.

۶. « Aocryha » به زبان یونانی، یعنی پوشیده.

۷. « seueigraha » به زبان یونانی، یعنی نوشته‌های جعلی. ۸. « The Book of the Secrets of Enoch »

۹. « The orgotten Books of Een »

۱۰. طه:.۵

۱۱. ملک: ۱۶.۱۷

۱۲. فجر:.۲۲

۱۳. قیامت:.۲۳

۱۴. «و الاخبار التی رویت فی هذا المعنی و أخرجها مشایخنا رضی الله عنهم فی مصنفاتهم عندی صحیحهٔ و إنما ترکت إیرادها فی هذا الباب خشیهٔ أن یقرأها جاهل بمعانیها فیکذب بها فیکفر بالله عز وجل و هو لایعلم.

و الأخبار التی ذکرها أحمد بن محمد بن عیسی فی نوادره و التی أوردها محمد بن أحمد بن یحیی فی جامعه فی معنی الرؤیهٔ صحیحهٔ لایردها إلا مکذب بالحق أو جاهل به و ألفاظها ألفاظ القرآن و لکل خبر منها معنی ینفی التشبیه و التعلیل و یثبت التوحید. و قد أمرنا الأئمهٔ صلوات الله علیهم أن لانکلم الناس إلا علی قدر عقولهم ....و لو أوردت الأخبار التی رویت فی معنی الرؤیهٔ لطال الکتاب بذکرها و شرحها و إثبات صحتها. و من وفقه الله تعالی ذکره للرشاد آمن بجمیع ما یرد عن الأئمهٔ علیهم السلام بالأسانید الصحیحهٔ و سلم لهم و رد الامر فیما اشتبه علیه إلیهم إذ کان قولهم قول الله و أمرهم أمره و هم أقرب الخلق إلی الله عز و جل و أعلمهم به صلوات الله علیهم أجمعین.» التوحید، ص۱۱۹.۱۲۲

۱۵. بحار الانوار، ۱۱/۲۷۷.۲۷۸

۱۶. همان، ۴۳/۲۴۸ ۲۴۹؛ ۱۸۴./۵۹

۱۷. همان، ۲۵۹./۴۳

۱۸. همان، ۳۱۳./۴۳

۱۹. همان، ۲۶/۳۴۰؛ ۴۳/۲۴۳ ۲۴۴، ۲۵۰؛ ۴۴/۱۸۲؛ ۵۰/۶۶؛ ۱۰۱/۳۴۸،.۳۶۷

« eye station ۲۰. many houses of these things، andhow they are made to shut and open houses of the dew،.» like oil of the olive، and the appearance of its form، as of the flowers of the earth؛ They showed me the treasure ۲۱. further many angels guarding the treasure »

۲۲. در برخی نسخه‌ها: نور خورشید هفت برابر نور ماه است.

۲۳. بیور واژه‌ای فارسی و معادل ده هزار است.

۲۴. « Phoenix »

۲۵. « Chalkydra »

۲۶. واحد اندازه‌گیری طول نزد یونانیان؛ برابر با ۱۸۵ گز.

۲۷. محتوای این فقره با اطلاعات ما از گاهشماریهای باستانی هماهنگی ندارد. شاید به همین دلیل، در ترجمه انگلیسی داخل

قلاب قرار گرفته است. یکی از روحانیون مسیحی انگلستان به نام بید « (Bede)، » در قرن هشتم میلادی یک دوره پانصد و سی و دو ساله را برای تعیین عید پاک تنظیم کرد، که به متن بالا ربطی ندارد.

.۲۸ «گریگوری» در زبان یونانی به معنای «شب‌زنده‌دار» است. عنوان «شب‌زنده‌دار» در کتاب عهد مشایخ بنی‌اسرائیل (رئوبین، ۲: ۱۸) آمده است.

.۲۹ «حرمون» به معنای «حرم»، کوهی است در شمال شرقی فلسطین، که در کتاب عهد عتیق و کتابهای سوداپیگرافا از آن یاد شده است.

.۳۰ ر.ک: کتاب دوم آدم و حوا، فصل.۲۰

.۳۱ برای « the Ioanit stations of light » معادل روشنی به دست نیامد و معنای بالا گزاف است.

.۳۲ به معنای ابرها و تاریکیها.

.۳۳ در عبری به معنای لشکرها.

.۳۴ به معنای سیارات و بروج دوازده‌گانه.

.۳۵ جمع «کوخاو»، و به معنای ستاره است؛ همریشه با «کوکب» عربی.

.۳۶ شصت شبانه روز. ر.ک: ۶۸:.۲

.۳۷ سخنان خداوند با خنوخ، در فصل سی و ششم پایان می‌یابد.

.۳۸ فلک چهارم از قلم افتاده است.

.۳۹ منطقهٔ البروج.

.۴۰ «و آدم زن خود را حوا نام نهاد، زیرا او مادر جمیع زندگان است.» (پیدایش، ۳: ۲۰)

« not ۴۱. And I appointed the eighthday also، that the eighthday should be the first created after mywork، and that the first seven revolve in the form of the seventh thousand، and that at the beginning of the eighth thousand there should be a time of counting، endless، with neither years nor months nor weeks nor days nor hours.» .

.۴۲ سخن خداوند، که از فصل بیست و چهارم آغاز شده بود، در این جا پایان می‌یابد.

.۴۳ یعنی کسی که بر اثر خودبینی، از داوری عادلانه خودداری می‌کند.

.۴۴ در ترجمه انگلیسی این بند، دوبار « Thevan » آمده است، که معادلی ندارد و ما آن را به گزاف، « Heshvan » گرفتیم.

.۴۵ اختلالی در بند ۱ وجود دارد؛ و بند ۲ از قلم افتاده است.

.۴۶ معادل تقریبی « Achuzan » که موقعیت آن معلوم نشد. « aeon .۴۷ »

.۴۸ ششم ماه سیوان روز عید شاووعوت (هفته‌ها) یا «گلریزان» است.

.۴۹ در ترجمه انگلیسی، سیوان « (Tsivan) » آمده بود، که با مراجعه به بند ۴ از فصل اول همین کتاب، به نیسان « (Nisan) » اصلاح شد. نیسان در گاهشماری قدیم عبریان، نخستین ماه سال بود، ولی اکنون ماه هفتم است، و سال عبری با تشری « (Tishri) » آغاز می‌شود.

منبع: مجله هفت آسمان، شماره ۳ و ۴

مترجم: حسین توفیقی

وحی و نبوت یهودی

وحی و نبوت یهودی

بیایید ساختار آیاتی را که در آنها به گونه‌ای سخن از وحی و نبوت رفته است‌ببینیم. درمعنایی عام، تمامی کلمات به کار رفته در متون مقدس، نوعی وحی، خبر، پیام، نبوت یاچیزی از این سنخ هستند که با وارسی شکل یا محتوای آنها و یا نسبتهایی که با هم و بادیگر جنبه‌های زندگی و اندیشه بشر پیدا می‌کنند، می‌توان نظریه‌ای در باب ارتباط خدا وانسان طراحی کرد؛ گر چه در این مقال در پی چنان کاری نیستم، اما شاید گامی در این راه‌بردارم. در هر حال، در اینجا مقصود معنای عمومی و عرفی «وحی و نبوت» است و به سهولت‌می‌توان آن را برای نظیره‌های وحی و نبوت اسلامی در فرهنگهای ادیان دیگر نیز به کار برد.به بیان دیگر، این قلم نه درون کاوی لغات و اصطلاحات را پیش‌خواهد گرفت و نه درگیر گفت و گوهای ریزه سنجانه درباره معنای آنها خواهد شد. چیزی از دست نخواهیم داد! ... زمینه‌ها، سیاقها، کاربردها، تلقیها و تصدیقات مهمترند تا عنوانها یا اسمها و معناها یاتصورات.

به هرحال اینک بیشتر برآنم که تصویرهایی را که کتابهای مقدس ارائه می‌دهند، نشان‌دهم. بدین منظور، بخشهایی از "متون مقدس" یهودیان را ورق می‌زنم و چشم‌اندازی‌می‌گشایم تا بتوانیم نوعی درک حسی و شهودی ازحال و هوای آیات کتاب پیدا کنیم و به‌مفاهیم و مضامین آنها نزدیکتر شویم.

شاید تاکید این نکته مفید باشد که جملاتی را که صاحب این قلم به کار می‌گیرد، باید ازجهات دینی و ایمانی خنثی دانست؛ زیرا در این مقال، تورات و مضامین آن، از نگرش یک‌مؤمن یهودی و یا یک ردیه نویس و یا یک کافر، مدنظر نیست. بی‌گمان ایمان یا کفر به‌فهمهایی خاص راه می‌برند؛ اما می‌خواهیم همانند کسی که لااقل، ارزش میراث فرهنگی بشررا می‌داند، این گونه آثار را بخوانیم. فواید این کار بی‌شمار است؛ اما فعلا سخنی در آن نیست‌و تنها باید تاکید کرد: کسی بهتر و بیشتر از متنی بهره می‌برد که آن را واقع‌گرایانه‌تر بشناسد.

در اینجا موارد گوناگونی از "متون مقدس" یهودیان را که در آنها به صراحت از نبوت یاارتباط آدمی و خدا یاد شده است گزارش خواهم کرد؛ چرا که برقرارکردن ارتباطی هر چه‌مستقیم‌تر با آیات کتابهای مقدس ادیان، بیشترین سهم را در شناخت مایه و گوهر پیامهای‌آسمانی داراست. البته "سنت" شفاهی یا کتبی‌ای که در پیرامون آیات اصلی شکل گرفته‌اند، "شرایط" محیط، و "تاریخ" هر دین نیز بهره‌های وافری از حقیقت دارند که گفت وگو در آنهامجالی دیگر می‌خواهد؛ اما همچنان که در هر یک از شقوق سه‌گانه یاد شده، همان آیات‌اصلی کتاب مقدس محور است، این نوشته نیز به دیدن اصول فرا می‌خواند و به نظر می‌رسدکه اگر این گونه بحثها پا بگیرند، از این رهگذر، افقهای تازه‌ای فراروی تحقیقات‌دینی - تاریخی گشوده شود.

خداوند همان گونه که با آدم و حوا سخن می‌گوید با مار نیز حرف می‌زند؛ مار هم با حواگفت و گو کرده است. خداوند به قابیل می‌گوید: «چه کرده‌ای؟ گوش کن! خون برادرت اززمین برایم فریاد برمی‌آورد!» همچنین با ابی ملک، شاه جرار، در خواب سخن می‌گوید و اوجوابش می‌دهد.

خداوند در ابری ستبر و یا در ستونی از ابر پایین می‌آید. بوی خوش می‌بوید. باخود سخن می‌گوید. درب کشتی را بر روی

نوح می‌بندد. پایین می‌آید تا بداند. پیمان‌می‌دهد و برای خود نشان می‌گذارد تا آن نشان، به یادش آورد.

تکمیل این صحنه‌های کاملا بشری را پرده‌هایی خدایی هم لازم است. اندیشه «خدا یاخدایی بودن برخی موجودات» – که همچون جانی در تن تفکرات باستانی پیچیده است واحتمالاـ روزنی برای نفوذ به نوشته‌های ادیان نیز هست – چنین پدیدار می‌گردد: «چون‌آدمیان بر روی زمین زیاد شده بودند و دخترانی برایشان به دنیا آمدند، خدائیان دیدند که‌دختران آدمیان چه زیبایند، و از میان آنان که می‌خواستند، زنانی برگزیدند.» فرعون، یوسف را مردی می‌داند که «روح خدا در وی است». خداوند گفته بود که یوشع پسر نون‌مردی «الهامی» است.

و آدمیان به سادگی با خداوند تماس می‌گرفتند، «رفت تا از خداوند جویا شود× خداوندبه وی پاسخ گفت، "دو ملت در شکم داری ...."؛

«در روزگاران گذشته در اسرائیل چون کسی آهنگ درخواست از خدا می‌داشت چنین‌می‌گفت، "بیایید تا نزد غیبگو برویم" زیرا نبی امروز را آن روز «غیبگو» می‌گفتند.» ... «وآنان به شهری که مرد خدا در آن می‌زیست رفتند.»؛ «و اینک چون بلعام دید برکت دادن‌اسرائیل پسند خداوند است، مانند بارهای پیش به دنبال طالع نرفت، بلکه رو سوی بیابان‌کرد× چون بلعام چشم برداشت و دید ...، روح خدا بر او آمد و ...» و داستان دلکش بلعام دراین فراز شوری دیگر می‌آفریند.

اما تو گویی گاه مقصود خدا به راحتی فهمیده نمی‌شود، یا شاید تحملش برای نبی‌سنگین است و یا آنکه او غم مردمان دارد. اما حکایت همچنان ادامه می‌یابد: سموئیل، شائول را با سخن خدا آشنا می‌کند، «... × پس از آن باید به طرف تپه خدا که جایگاه‌قراولان فلسطینی است، راهت را پی‌گیری. آنجا چون به شهر درآمدی، گروهی از انبیا که اززیارتگاهی پایین می‌آیند و در پیش ایشان چنگ و دف و نای و بربط است و در خلسه‌سخن می‌گویند، به تو برخواهند خورد× و روح خداوند تو را خواهد گرفت و همراه ایشان به‌خلسه سخن خواهی‌گفت؛ مرد دیگری خواهی شد× ... × چون شائول برگشت تا از نزدسموئیل برود، خدا او را دلی دیگر داد؛ و درست در همان روز، همه آن نشانه‌ها هست‌شد×» ... داستان شگفت‌آور شائول و داوود را در بابهای ۱۶ تا۲۴ می‌توان دنبال کرد و باحکایاتی از روح خوب یا بد خدا که بر کسی می‌آید، و یا نحوه پرسش از خداوند و جواب اوآشنا شد.

اما قصه‌های آدمی و خدا پیچیده‌تر از اینها بود: «خداوند گفت: دم من در انسان برای‌همیشه نمی‌پاید؛ چراکه او نیز از گوشت است؛ بگذار روزگارش صدو بیست‌سال باشد×» اماچون به زودی فساد و تباهی آدمی زیاد شد: «.... خداوند پشیمان گشت که انسان را در زمین‌آفریده است، و دلش غمگین شد×» پیش از این نیز خدا از آدمی چیزهایی دیده بود: «وخداوند خدا گفت: "اینک که انسان مانند یکی از ما شده و نیک و بد را شناخته، اگر دست‌دراز کند و از درخت زندگی نیز گرفته، بخورد و تا به ابد زنده ماند، چه خواهد شد؟! "» و درجایی دیگر:

«همه در زمین هم زبان و هم سخن بودند× ... × خداوند پایین آمد تا به شهر و برجی که‌انسان ساخته بود، نگاهی اندازد× و خداوند گفت: اینک که همه جا یک جور مردم و یک زبان‌در کار است، اگر بدین گونه که دست‌به کار شده‌اند، پیش رود، هیچ کاری که بخواهند، ازدسترس ایشان بیرون نخواهد بود× پس بیایید پایین رویم و گویش ایشان را در آنجا در هم‌ریزیم، تا دیگر کسی سخن دیگری را در نیابد×»

باری، رابطه خدا و آدمیان همیشه هموار و راحت نبود و زمانی نیز کار گره می‌خورد: «وشائول از خداوند پرسید، اما خداوند به او پاسخ نداد؛ نه در خواب، نه با اوریم و نه به‌انبیا× پس شائول به درباریان خود گفت: زنی که یار ارواح باشد، برایم بیابید تا نزد او رفته به‌وسیله وی جویا شوم ... × ... خواهش دارم برایم به واسطه روح غیبگویی‌نما. آن کس را که‌به تو می گویم

برایم برآور×» اما دیر زمانی بود که این کارها ممنوع بود و آن زن ترسید، به‌علاوه شائول را هم شناخته بود؛ ولی شائول وی را اطمینان داد و: «... گفت: "مترس! چه‌می‌بینی؟ " و زن به شائول گفت: " موجودی خدایی می‌بینم که از زمین برمی‌آید"× ... پس‌شائول دانست که سموئیل است؛ و به کرنش بر زمین افتاد×»

همان گونه که انبیای یهوه و شاگردان انبیا در کار بودند، انبیای بعل و انبیای‌دروغین نیز بودند.

در دوره‌هایی فغان از کارهای انبیای دروغین بالا می گرفت؛ اما مایه شگفتی است که ازطرفی برای باز شناختن انبیای راستین از دروغ زنان، نشانه‌ای ساده و طبیعی، ولی زمان بر، ارائه می‌شود و از سوی دیگر همان نشان نیز دلیلی بر راستی کسی نمی‌شود، بلکه ممکن‌است‌خدا مردمان را با آن آزموده باشد! اما تنها این نیست. با دیدن بابهای ۱۳ و ۲۲ از کتاب‌اول پادشاهان، آدمی در تحیر می‌ماند که تعارض این نبوتها چگونه شکل می گرفته است.

می‌دانیم که خداوند به موسی گفته بود: «باید از میان اسرائیلیان برادرت هارون را باپسرانش پیش آورده تا کاهن من باشند» و موسی زمانی گفت که کاش همه قوم خدا نبوت کنند و یوشع نباید بخلی بورزد؛ ولی حالات نبوت متنوع و مرموز بودند: در خواب و با رویانبوت داشتند. گاه طالع می‌دیدند و ارواح تسخیر می کردند. اوریم و تمیم و ایفود ومانند آن داشتند و با آنها کهانت می کردند؛ گر چه این امر گاهی منشا گمراهی می‌شد و یااحیانا به آن عمل نمی کردند. در کتاب آمده است:

«و او گفت: سخنانم را گوش گیرید: هنگامی که در میان شما نبی خداوند پیدا می‌شود، من خود را در رؤیا به او می‌شناسانم؛ در خواب با او سخن می گویم× درباره بنده من موسی‌چنین نیست؛ در همه خاندانم او درست کردار است× با وی دهان به دهان، آشکارا و نه دررمز و راز، سخن می گویم. او مانند خداوند را می‌بیند ...»

پسر نون، یوشع که مردی الهامی بود و موسی می‌بایست «بر او دست گذارد»، مکلف‌می‌شد تا «... پیش العازار کاهن رود و او در پیشگاه خداوند به جای یوشع فرمان اوریم را جویاشود. باید همه قوم، او و تمام اسرائیلیان، با چنین دستوری بروند و با چنین دستوری‌بیایند.»

گاه نیز هنگام ارتباط، با خداوند جر و بحث می کردند و یا از در امتحان در می‌آمدند.خداوند نیز گاه تهدید می کرد و گاه «سنگی پیش پای شخص» می‌انداخت تا او را هلاک کندیا به هوشش آورد؛ اما بدتر از اینها، گاه انبیا را گمراه می کرد! در قصه باب ۱۳ از کتاب اول‌پادشاهان، نبی الهام یافته به راحتی سخن نبی پیر را می‌پذیرد و بر خلاف پیام پیشین عمل‌می کند، و داستان هم به سرانجام غریبی می‌رسد؛ و در حکایت‌باب ۲۲ به جای تکذیب‌انبیای جبهه مقابل، میکایا رویایی نقل می کند که با این جمله عجیب پایان می‌پذیرد: «این گونه خداوند روحی دروغگو در دهان همه انبیای تو گذاشته، زیرا خداوند به بدبختی تو حکم‌کرده است»!

به راستی حزقیال نبی چرا چنین گفته است:

«... خداوند خدا چنین گفت: ... اگر کسی از خاندان اسرائیل رو سوی بتهایش دارد و ازگناهی که مایه لغزش بوده روگردان نباشد و باز نزد نبی آید، من خداوند به شمار بتهایی که‌با خود می‌آورد، بدو پاسخ خواهم گفت. این گونه خاندان اسرائیل را خواهم گرفت تا سزای‌پندارهایشان را ببینند؛ زیرا با بتهای خود، از من بسی دور افتاده‌اند × ... و اگر نبی فریب‌خورد و [برای آن کس] سخنی بر زبان آرد، من خداوند بوده‌ام که آن نبی را فریب داده‌ام، براو دست دراز کرده، وی را از میان قوم خود، اسرائیل، نابود خواهم ساخت. چنین سزای‌خویش خواهند کشید؛ سزای درخواست کننده و سزای آن نبی یکسان خواهد بود تا دیگرخاندان اسرائیل از من دور نگردند و خود را با این همه قانون شکنی آلوده نسازند».

و یا چرا ارمیای نبی می گوید، «خداوند اعلام می‌دارد:

"و در آن روزفکر شاه، و فکر بزرگان از کار خواهد افتاد؛
کاهنان گیج‌خواهند گشت و انبیا مات خواهند ماند"
و من گفتم: "آه! خداوند خدایا! بی‌گمان این قوم و اورشلیم را فریب داده‌ای که می‌گویی: "روزگارت خوب خواهد شدولی کارد به استخوان می‌رسد! "»
باب ۲۰ ارمیا از عجایب است. پس از آنکه گفتار او با فشحور کاهن به پایان می‌رسد، این‌سوگواره به دنبال می‌آید:
"فریبم زدی خداوندا! و فریب خوردم؛
بر من چیره گشتی و حکمفرما شدی؛
همیشه مایه خنده بوده‌ام؛
همیشه ریشخندم می‌زنند؛
چرا که هر دم سخن می‌گویم، باید فغان کنم؛
باید فریاد برکشم: "بی قانونی و چپاول! "زیرا سخن خداوند وامی‌داردم.
رسوایی و خواری همیشگی؛
با خود اندیشیدم: "یادی از او نخواهم کرد؛
دیگر به نام او سخن نخواهم راند"
اما[سخن او] چون آتشی پرخروش، در دلم بود؛
زندانی استخوانهایم؛
نتوانستم نگهش دارم، بی یاور بودم؛
و در باب ۲۳ ارمیا: خداوند خشم می‌گیرد:
"آه! شبانانی که گذاشتند گله مرغزار من دور شوند و پراکنده گردند ... " سرنوشت‌بدی درانتظار آنان است. «...
زیرا از انبیای اورشلیم‌بی‌خدایی در همه سرزمین پخش شده است».
«خداوند لشگرها چنین گفت: "به سخنان انبیایی گوش مده‌که برایت نبوت می‌کنند.
آنان تو را گول می‌زنند.
نبوتهایی که گویند از دل خودشان است، نه از دهان خداوند".
خداوند می‌گوید:
"من آن انبیا را نفرستادم؛
اما آنان بشتافتند.
با آنان سخن نگفتم، ولی نبوت کردند؛
اگر آنها با من در رایزنی بوده‌اند، بگذار سخنانم را به قوم باز گویند و آنان را برگردانند از راه‌های بد و کردار شیطانی خویش".
«خداوند می‌گوید: "آنچه را انبیا می‌گویند شنیده‌ام، که به دروغ به نام من نبوت می‌کنند: "خواب دیده‌ام! خواب دیده‌ام! " تا به کی انبیایی که به دروغ نبوت می‌کنند - انبیای دلهای‌حقه‌باز خویش - در سر می‌پرورانند که قومم نام مرا فراموش کنند؟!
... ... بگذار تا آن نبی که‌خوابی دیده، خوابش را بگوید، و بگذار آن که سخنم را دریافته، سخنم را درست‌باز گوید! کاه‌را

با گندم چه کار؟! " خداوند اعلام می‌دارد: "ببین! سخنم مانند آتش است، و چون پتکی که‌سنگ را خرد می‌کند! " خداوند اعلام می‌دارد: "جز این گمان مبر! با انبیایی که سخنانم را از یکدیگر می‌دزدند، رو به رو خواهم شد! " ...»
و پس از آن، ارمیا از قول خداوند آورده است:
«اگر آنان به راستی نبی هستند و سخن خداوند باایشان است‌بیایند نزد خداوند لشکرهامیانجی‌گری نمایند تا او مخزن‌های به جا مانده در خانه خداوند، ...، را نگذارد به بابل برند!»
باری، از دروغزنان که بگذریم، تکلیف خویش را با دیگرانی که به راحتی نمی‌توان آنان رامتهم دانست، نمی‌دانیم! شگفتیهای کار انبیای بنی اسرائیل و یا متون مقدس عبرانیان‌بسیار زیاد است! اما شاید این همه رمز و راز را، طبیعت‌ساده و سراپا بشری حالات مختلف‌وحی و نبوت اسرائیلی بتواند در خود هضم کند. برای مثال، به این آیه توجه کنید: «خداوندبه قابیل گفت: "برادرت هابیل کجاست؟ " و او گفت: " نمی‌دانم! مگر پاسبان برادرم هستم؟! "» قابیل به خداوند می‌گوید: «سزایم از توانم بیشتر است» و خداوند می‌پذیرد: «خداوند به او گفت: "عهد می‌کنم اگر کسی قابیل را بکشد، تاوانی هفت چندان بر او باشد." و خداوند بر قابیل‌نشانی گذاشت، و گر نه، هر که او را می‌دید وی را می‌کشت».
در داستانهای یعقوب و ابراهیم این جنبه جذبه‌ای دیگر دارد: «یعقوب راه خود پیش‌گرفت و فرشتگان خدا با او رو به رو شدند» ... و آنگاه «یعقوب تنها ماند و مردی تا دم سحربا او دست و پنجه نرم می‌کرد» ... ولی غلبه حریف بر یعقوب مشکل شد ... و یعقوب از اوبرکت می‌طلبید ... «او گفت: "نام تو دیگر یعقوب نه، بلکه اسرائیل خواهد بود؛ زیرا تو باخداییان و آدمیان به چالش برآمده، کامیاب گشته‌ای" × یعقوب پرسید: "درخواست دارم‌نامت را به من بگویی"؛ اما او گفت: "نباید نامم را بپرسی" و با او خداحافظی کرد× ... × پس‌یعقوب آنجا را فنیئل نامید، و مقصودش این بود: "موجودی خدایی را رو در رو دیده‌ام، اماهنوز جان در بدن دارم"»
«خداوند کنار بلوطستان ممری بر وی پدیدار گشت؛ روز گرم شده و او دم خیمه نشسته‌بود × چشم که برداشت، سه مرد را دید که نزدیک او ایستاده‌اند» و قصه ادامه می‌یابد وضمایر و افعال آن به تناوب مفرد و جمع می‌شوند؛ «آنگاه خداوند گفت: "ستم سدوم و عموره‌از اندازه گذشته و گناهشان بسیار سنگین شده است! ×می‌خواهم پایین روم ببینم آیا همان‌گونه که فغانش به من رسیده است کرده‌اند؛ و گرنه خواهم دانست! " × مردان از آنجا به سوی‌سدوم روان گشتند و ابراهیم پیش خداوند برپا بماند ×» اینک ابراهیم با خداوند رایزنی‌می‌آغازد و زیبایی کار آن غمخوار مردمان به کمال می‌رسد؛ ... و «لوت کنار دروازه سدوم‌نشسته بود که آن دو فرشته شامگاه به سدوم درآمدند ... و «... زیرا می‌خواهیم اینجا راویران کنیم، چون فریاد از دست اینان چنان نزد خداوند بالا رفت که خداوند فرستادمان تاویرانش کنیم».
در داستان شاه جرار نیز می‌بینیم که ابی‌ملک در خواب با خداوند محاجه می‌کند وخداوند هم با آنکه تصدیقش کرده بود، از تاکید و تهدیدش فرو گذار نمی‌کند!
داستانهای ابرام و موسی نیز بسیار عجیب و خودمانی‌اند:
«چندی بعد، سخن خداوند در رویایی به ابرام رسید. او گفت:
مترس ابرام!
من سپری برای توام.
پاداشت‌بسیار بزرگ خواهد بود؛
اما ابرام گفت: "خداوند خدایا! می‌بینی که دارم بی‌بچه می‌میرم و این که سرپرست‌خاندانم [خواهد بود] العازار دمشقی است!

چه می‌توانی به من بدهی! " و افزود: "چون‌فرزندی به من نداده‌ای، پیشکارم وارث من خواهد بود" و آنگاه خداوند ملاطفت می‌کند وبشارت فرزندانی به فراوانی ستارگان می‌دهد و در نتیجه: «و چون به خداوند اعتماد ورزید، اواین را از شایستگی‌اش دانست».

بابهای ۳ تا ۷ از سفر خروج، در بردارنده گفت و گوهای موسی و خدا است و به جالبترین‌شکلی بیان کننده حالات آنهاست!

«اما موسی به خدا گفت: "من که باشم که به نزد فرعون آیم و اسرائیلیان را از مصر آزادگردانم؟ "» ... «و چون از من بپرسند "نام او چیست؟ " بدیشان چه گویم؟» ... گر چه خداوندگفته بود که همه گونه عجایب خویش را در میان مصریان به ظهور خواهد رساند: «اما موسی‌جواب داد و گفت: "چه کنم اگر باورم نکنند و گوش به من نسپارند، ولی گویند خداوند بر توظاهر نشده است؟ " و باز دوباره و پس از نشانه‌هایی که اینک بالعیان دیده بود: «اما موسی به‌خداوند گفت: "درخواست می‌کنم خداوندا! من هرگز مرد سخن نبوده‌ام! نه پیش از این و نه‌اینک که با بنده‌ات سخن گفته‌ای، من دیرگوی و کند زبانم! " و چون خداوند حجت می‌آوردو وعده همراهی می‌دهد، باز: «اما موسی گفت: "درخواست میکنم خداوندا! کسی دیگر را بدین‌کار بگمار! "» و خداوند بر موسی خشم می‌گیرد؛ اما تنبیهی در کار نیست و هارون را همراه وی‌می‌کند.

نظیر این حالات، گر چه در موضوعی دیگر، در سفر اعداد آمده است، که از خواندنی‌ترین‌بخشهای تورات است:

«چرا با بنده‌ات بدرفتاری می‌کنی، چرا از الطاف تو بی‌بهره شده‌ام و تو بار تمام این قوم رابر من نهاده‌ای؟ × مگر همه این قوم را من آبستن بوده‌ام؟ مگر آنها را من زاییده‌ام که به من‌می‌گویی "مانند پرستاری که کودک را در آغوش می‌برد، اینان را در آغوش خود می‌بر! " رو به‌سرزمینی که به سوگند برای پدرانشان وعده کرده‌ای؟ × ...»

در کنار این سادگی در رفتار و گفتار با خدا، نکته دیگری خودنمایی می‌کند که از قضا باآن سادگی یاد شده، هم خانوادگی عرفی نزدیکی دارد: ... تغییرات تصویری و تنوعات بیانی‌متون مقدس عبرانیان، شاید تناقص و هافت‌باشند، اما بسیار محتمل‌تر آن است که کلیدفهم این متون باشند.

نمونه‌های سرشار دیگری را اینک با شروع از ساده‌ترین مورد، مدنظر قرار می‌دهیم.

با آنکه نام یعقوب به "اسرائیل" تغییر یافته بود، اما: «چنین شد که اسرائیل با همه آنچه‌داشت کوچ کرد و به بئر شبع آمد و در آنجا برای خدای پدرش اسحاق قربانهایی پیشکش‌کرد× خدا، شب، در رویایی صدایش زد: یعقوب! یعقوب! ...» و در حکایت ابراهیم: «آنگاه‌فرشته خداوند از آسمان او را صدا زد ... زیرا اینکه می‌دانم که از خدا می‌ترسی، چون پسرت وجگرگوشه‌ات را از من دریغ نداشته‌ای ×» «و ابراهیم بر آن موضع نامی می‌گذارد که مفهوم «سرور من» و یا «یهوه» را در بردارد! در داستان یعقوب نیز دیدیم که وی به گروهی از"فرشتگان خدا" برمی‌خورد، اما با "مردی" درگیر می‌شود، ولی اسم دریافتی او (اسرائیل) به‌معنای کسی است که با "خدا" دست و پنجه نرم کرده؛ اما عجیب است که با این حال، ازحریف، "نامش " را می‌پرسد. ولی با آنکه او از پاسخ تن می‌زند، کتاب مقدس یهودی می‌گویدکه منظور یعقوب چنین بوده است: «... موجودی خدایی را رو در رو دیدم ...»

حال به موردهای پیچیده‌تری می‌رسیم. باید اندیشید که حال و هوای این صحنه‌هاچگونه بوده است. تمایز بین ده فرمان با گفت و گوهای دیگر به چه معنی است؟ تکرارهابرای چیست؟ و نهایتا این همه تنوع در بیان و تغییر نسبت فعلها و فاعلها برای چیست؟

«و خداوند به موسی گفت: "در ابری انبوه نزد تو خواهم آمد تا چون با تو سخن گویم، مردم بشنوند و نیز ازین پس همیشه بر تو اعتماد کنند ... "» ... «در این هنگام، همه کوه سینادر دود فرو رفت؛ زیرا که خداوند در آتش بر آن فرود آمده بود؛ مانند

کوره‌ای دود برمی‌خاست‌و همه کوه به شدت می‌لرزید.»

«خدا همه این سخنان را بر زبان آورده، گفت» و ده فرمان به دنبال می‌آید و ... «همه قوم‌شاهد رعد و برق، غرش کرنا و کوه که دود برمی‌آورد، بودند؛ و چون قوم این را دیدند، پس‌رفتند و دور ایستادند× به موسی گفتند: "تو با ما سخن گوی و فرمانبرداریم، اما مگذار خدا باما سخن گوید و گرنه می‌میریم" × پس قوم دور ایستادند و موسی به ابر ستبری که خدا در آن‌بود، نزدیک آمد × خداوند به موسی گفت: به اسرائیلیان چنین خواهی گفت: "شما خود دیدیدکه من از همین آسمان با شما سخن گفتم ×"

در جایی دیگر، از این قصه چنین یاد می‌شود:

«خداوند در کوه و از میان آتش با شما رو در رو سخن گفت× - در آن هنگام برای رساندن‌سخنان خداوند به شما من بین خداوند و شما ایستادم، زیرا شما از آتش می‌ترسیدید و به‌کوه برنیامدید - ...» بدنبال این نیز آن نکات به گونه‌ای جالب تکرار شده است.

در اینجا تعبیر «رو در رو» آمده، ولی در باب پیشین تعبیر «صدا شنیدید، اما شکلی‌ندیدید»، آمده بود؛ به علاوه همین جا نیز می‌بینیم که گرچه موسی بین خدا و مردم بود، ولی گویا خدا با مردم در حالت چهره به چهره قرار داشته است؛ اما قبلا دیدیم که اصلا خداوندبا آنان سخن نگفته است و گرنه می‌مردند! بلکه چهره و احتمالا حتی صدایش از مردم پنهان‌بوده است! بعد از این نیز، تعبیر «سخنان کامل» و یا «ده فرمانی» که خداوند به آنها «خطاب‌کرده بود» در کار است.

تتمه باب ۲۰ و تمامی بابهای ۲۱ تا۲۳ را احکام ریز و درشتی تشکیل می‌دهند که موسی‌به مردم رسانید. باب ۲۴ به لحاظ ترکیب، از عجایب سفر خروج است. تکرارهای تو در تویی‌حاکی از شنیدن وحی و رساندن آن به مردم و تعهد گرفتن از ایشان دارد.

«خداوند به موسی گفت: " نزد من به کوه بالا آی و آنجا بمان؛ و لوحه‌های سنگی وآموزشها و فرمانهایی را که نوشته‌ام تا ایشان را بیاموزی به تو خواهم داد." ... و سرانجام، «وموسی به میان ابر داخل شده به فراز کوه برآمد، و موسی چهل روز و چهل شب در کوه‌بماند×» «خداوند موسی را گفت» و احکامی بیان می‌دارد که از کثرت جزئیات، گیج کننده‌است! ولی جالب است که در آخرین آیه چنین می‌گوید: «نیک بنگر! و آنها را چونان نمونه‌هایی‌که در کوه به تو نشان داده می‌شود، بساز».

آنگاه در بابهای ۲۶ تا۳۱ باز احکامی ریز مطرح می‌شود که به راستی عجیب است؛ اماعجیب‌تر آن است که باب ۳۱ به این آیه ختم می‌شود: «چون گفت و گو با او را در کوه سینا به‌پایان برد، دو لوحه پیمان، دو لوحه سنگی نوشته شده با انگشت‌خدا، را به وی داد.»

در باب ۳۲، از حکایت‌شکستن لوحها به دست موسی یاد شده و در باب ۳۴: «... دو لوحه‌سنگی چون نخست‌بتراش؛ و سخنانی را که بر لوحه‌های نخستین بود و آنها را شکستی، براین لوحه‌ها خواهم نوشت ... و دو لوح سنگی را با خود برداشت» ... اما کمی بعد، با تعجب‌فراوان می‌بینیم که: «و خداوند به موسی گفت: "این فرمانها را بنویس؛ زیرا بر طبق این فرمانهابا تو و با اسرائیل پیمان می‌بندم"× و او چهل روز و چهل شب آنجا با خداوند بود؛ نانی نخوردو آبی ننوشید، و سخنان عهد، یعنی ده فرمان" را بر لوحه‌ها نوشت×» و آنگاه بابهای ۳۵ تا۴۰ و تمامی ۲۷ باب سفر لاویان را احکام کوچک و بزرگ دیگری دربر می‌گیرد.

و اینک نمونه‌هایی دیگر: گاه فرشته خداوند چنان سخن می‌گوید که گویی خود خدا است‌که تکلم می‌کند: «فرشته خداوند

از جلجال به بوکیم برآمد و گفت: "من تو را از مصر آوردم ... و گفتم: هرگز پیمان خویش با تو را نخواهم شکست ... "»
در جایی دیگر پیش از این آمده است: «فرشته خداوند درآتشی فروزان از میان بوته‌ای براو نمایان گشت ...» اما اندکی بعد:
«هنگامی خداوند دید او نزدیک آمده تا ببیند، خدا از میان‌بوته صدایش زد: موسی! موسی!»
اوصاف مشابه و متناظری که برای خدا و انسان یاد شده‌اند و نحوه ارتباط بسیار طبیعی وعرفی آنان، آدمی را در حیرت غریبی می‌افکند. آیا انسانها با خدا مواجه می‌شده‌اند یاخویشتن را در آینه او می‌دیده‌اند؟ گرچه کتاب مقدس تصریح دارد که:
«و خدا گفت: بیایید انسان را به صورت خودمان بسازیم، مانند خود. آنان بر ماهیان دریا، پرندگان آسمان، چارپایان، همه زمین، همه خزندگانی که بر زمین می‌خزند، باید فرمانروایی کنند× و خدا انسان را به صورت خود آفرید؛ به صورت خدا آفریدش؛ نر و ماده‌آفریدشان×»
اما فراموش نکرده‌ایم که: آدمی با خوردن از درخت ممنوعه باز مانند یکی از خدایان شده‌بود و بلکه امکان داشت از آن حد شباهت نیز فراتر رود! ولی آنچه عجیب‌تر از همه است، هنوز نیامده است:
«خداوند به موسی پاسخ گفت: ببین! تو را برای فرعون به جای خدا می‌گذارم که برادرت‌هارون پیامبرت باشد × هر آنچه را به تو فرمایم بازگو خواهی کرد و برادرت هارون با فرعون‌سخن خواهد گفت تا اسرائیلیان را بگذارد از سرزمینش رهسپار گردند×»
درست همانگونه که پیش از آن آمده بود: «تو باید با او سخن گویی و واژه‌ها را به زبانش‌دهی - و چون سخن می‌گویید من با تو و با او خواهم بود و به هردوی شما خواهم گفت چه‌کنید - ×و به جای تو او باید با قوم سخن گوید. پس او سخنگوی تو می‌شود و تو برای اوچون خدا خواهی بود.»
منبع: مجله هفت آسمان، شماره ۱
نویسنده: رضا فرزین

قرآن و تورات

قرآن و تورات

کلمه تورات ۱۸ بار و عناوین دیگری از آن مانند کتاب موسی و ... چند مورد در قرآن ذکر شده است. قرآن کریم تصریح دارد که خداوند تورات را به وحی خویش بر موسی علیه‌السلام نازل فرموده است (آل عمران، ۳، مائده، ۴۴) و گفته شده است که در تورات «حکم الله» نازل شده است (مائده، ۴۳) و عیسی (ع) تصدیق کننده آن شمرده شده است (مائده ۴۶) و گفته شده است که پیامبر اسلام (ص) نیز تصدیق کننده آن است (سوره صف، ۶) و یهودیان به «اقامه تورات» تشویق شده‌اند (مائده، ۶۶، ۶۸) و در آیه مشهوری (سوره جمعه، ۵) آمده است که کسانی که تورات بر آنان عرضه شده و سپس حق آن را چنانکه باید و شاید به جای نمی‌آورند همانند درازگوشی هستند که کتابهایی حمل می‌کند. و سعدی در اشاره به مضمون همین آیه است که می‌گوید:
نه محقق بود نه دانشمند
چارپایی بر او کتابی چند
نکته مهمی که در قرآن کریم به آن اشاره شده است این است که یهودیان انتظار پیامبر آخرالزمان یعنی حضرت محمد (ص)

را داشته‌اند و وصف او را در تورات یافته بودند، چنانکه می‌فرماید: «الذین یتبعون الرسول النبی الامی الذی یجدونه مکتوبا عندهم فی التوراة و الانجیل یأمرهم بالمعروف و ینهاهم عن المنکر ...» (اعراف، ۱۵۷) کسانی که از فرستاده و پیامبر امی پیروی می کنند که نام [و نشان] او را در تورات و انجیل که در نزدشان است نوشته می‌یابند (همو که تا آنان را به نیکی فرمان می‌دهد و از ناشایستی باز می‌دارد..). ج.هارویتس در اشاره به این آیه می‌نویسد: «آیه ۱۵۷ سوره اعراف مؤمنان را اکیدا متقاعد کرده بود که تورات در بردارنده پیشگویی خاصی درباره آمدن حضرت محمد (ص) است. سابقه کوششهایی که در راه اثبات این نظر به عمل آمده به صدر اول اسلام می‌رسد، ولی در اواسط قرن سوم هجری بود که آیات معینی از اسفار خمسه (تورات) و سایر اسفار عهد عتیق که حاکی از ظهور حضرت محمد (ص) است، با ترجمه دقیق و امین نقل و تفسیر می‌شود. ابن جوزی در کتاب الوفای خویش از یکی از آثار ابن قتیبه که نامش را نبرده است، عباراتی از این دست نقل می کند. و چندین فقره نظیر آن را در همان روزگار، علی بن طبری نقل می کند و این گونه منقولات در دفاعیات و مجادلات کلامی قرنهای بعد کرارا دیده می‌شود. از تورات آیات ۹ تا ۱۲ باب شانزدهم و آیه ۲۰ باب هفدهم و آیه ۲۱ باب ۲۱ سفر تکوین، و آیه ۱۸ باب ۱۸، و آیات ۲ و ۱۲ باب ۳۳ سفر تثنیه نقش برجسته‌ای در این میان بازی می کنند. و گفتنی است که طبق آیه ۲۱ باب ۲۱ سفر تکوین «فاران» مسکن اسماعیل است، و طبق آیات ۱۲۵ و ۱۲۷ سوره بقره و ۳۷ سوره ابراهیم او در مکه سکنا داشته است، لذا «فاران» با مکه انطباق می‌یابد. بر مبنای این انطباق در آیه دوم باب سی و سوم سفر تثنیه اشاره به محمد (ص) و در آیه ۱۸ باب ۱۸ و آیه ۱۲ باب سی و سوم سفر تثنیه اشاره به خاتم النبوة وجود دارد». (مقاله «تورات» در دایرة المعارف اسلام، طبع اول، ۷۰۷). در قرآن کریم یهودیان به خاطر «تحریف و جابه‌جا کردن کلمات [تورات] از مواضع آنها» سرزنش می‌شنوند (نساء، ۴۶، مائده، ۱۵، ۴۱، ۴۴). در آیه ۴۶ سوره نساء، اشاره به نمونه‌ای از موارد تحریف آنان دارد. و همچنین آنان متهم به این شده‌اند که بخشی از آنچه را که به آنان وحی شده پنهان می‌دارند (مائده، ۱۵، انعام، ۹۱). در دو آیه پیاپی (آیات ۷۵ ۷۶ سوره بقره) هم به تحریف یهود و هم به افکارشان در مورد بشارت ظهور حضرت محمد (ص) اشاره شده است: «[ای مؤمنان] آیا امیدوارید که [یهودیان] به [حقانیت] شما ایمان آورند، و حال آنکه گروهی از آنان کلام الهی را می‌شنوند و پس از آنکه آن را دریافتند آگاهانه دگرگونش می‌سازند. و چون با مؤمنان روبه‌رو شوند گویند ایمان آوردیم و چون با همدیگر تنها شوند گویند آیا آنچه را که خداوند بر شما آشکار کرده است [در مورد حضرت رسول (ص)] با آنان در میان می گذارید، تا در پیشگاه خداوند بر شما حجت آورند، مگر اندیشه نمی‌کنید؟». مفسران در شرح آیه اخیر گفته‌اند بنی‌اسرائیل پیش از مبعوث شدن پیامبر اسلام (ص) طبق اشارات تورات انتظار ظهور او را داشتند و حتی در مناقشات داخلی خود، یا در مبارزاتشان با مشرکان عرب، به خود وعده می‌دادند یا آنان را تهدید می کردند که پیامبر بعدی طرفدار و مؤید آنان است. به قول سورآبادی ایشان تصور می کردند که آن پیامبر با آن صفات از «بنی اسرائیل» خواهد بود و چون از «بنی اسماعیل» (اسماعیل فرزند ابراهیم علیهما السلام، اعلی جد عربها) شد گفتند این نه آن است که انتظار ظهورش را داشتیم، فراء می‌گوید در این آیه قول بعضی از یهود به بعضی دیگر گفته شده است که با مسلمانان در میان مگذارید که وصف محمد (ص) را در تورات یافته‌اند، و بیهوده سند به دست مخالفان خود می‌دهید. آیه مهم دیگری که در این زمینه در قرآن کریم هست، آخرین آیه سوره فتح است: «محمد پیامبر خدا، و کسانی که با او هستند بر کافران سختگیرند و با یکدیگر مهربان. آنان را می‌بینی که رکوع می کنند، به سجده می‌آیند و جویای فضل و خشنودی خدا هستند. نشانشان اثر سجده‌ای است که بر چهره آنهاست. این است وصفشان در تورات و در انجیل، که چون کشته‌ای هستند که جوانه بزنند و آن جوانه محکم شود و بر پای خود بایستند و کشاورزان را به شگفتی وادارد، تا آنجا که کافران را به خشم آورد. خدا از میان آنها کسانی را که

ایمان آورده‌اند و کارهای شایسته کرده‌اند به آموزش و پاداشی بزرگ وعده داده است». (سوره فتح، آیه ۲۹، ترجمه عبدالمحمد آیتی).

تورات و فرهنگ تشیع: علامه مجلسی باب ۱۳ از کتاب الامامهٔ (مجلد ۲۶ طبع ۱۱۰ جلدی، صفحات ۱۸۰ ۱۸۹) را تحت این عنوان و موضوع آورده است که کتب انبیاء علیهم السلام [از جمله تورات] نزد ائمه اطهار (ع) بوده است و ایشان با وجود اختلاف لغت و زبان آن را می‌خوانده‌اند. همو از بصائر الدرجات حدیثی با سلسله رواتش از امام صادق (ع) و از طریق ایشان از حضرت امیر المؤمنین (ع) نقل می‌کند به این مضمون: «اگر دست یابم و حکمرانی با من باشد، بین اهل تورات به تورات و بین اهل انجیل به انجیل و بین اهل زبور به زبور حکم خواهم کرد تا آنجا که هر کدام به درگاه خداوند [به زبان حال] گوید که خدایا علی با من و بر وفق من حکم کرد». (بحار الانوار، ۲۶/۱۸۳). همو به نقل از تفسیر [منسوب به] امام عسگری در تفسیر آیه «و یاد کنید که موسی به قومش گفت ای قوم من شما با گوساله پرستی بر خودتان ستم کرده‌اید، اینک به درگاه آفریدگارتان توبه کنید و خودتان را بکشید که این در نزد آفریدگارتان برای شما بهتر است، آنگاه [که چنین کردید خداوند] از شما در گذشت». (بقره ۵۴) می‌نویسد: و به فرمان خداوند کسانی که گوساله نپرستیده بودند، مأمور شدند که کسانی را که گوساله پرستیده بودند، بکشند و کشتاری عظیم درگرفت. بعد خداوند از راه شفقت به موسی (ع) وحی فرمود حالا ـ که لامحاله باید این محنت و امتحان را تحمل کنند، در دعای خود به حضرت محمد (ص) و ائمه اطهار (ع) توسل کنند و آنان چنین دعا کردند و به برکت این توسل و جاه و آبروی چهارده معصوم بلا و ابتلا پایان گرفت (بحار الانوار، ج ۱۳، باب «نزول التوراهٔ و سؤال الرؤیهٔ و عبادهٔ العجل»، ۲۳۴ ۲۳۵). در یکی از دعاهای مربوط به عرفه که با عبارت «اللهم یا شاهد کل نجوی» آغاز می‌گردد، عباراتی مشتمل بر سوگند دادن خداوند آمده است، از جمله: «بحق توراهٔ موسی و انجیل عیسی و زبور داود و فرقان محمد صلی الله علیه و آله و علی جمیع الرسل و باهیا شراهیا ...» که هم سوگند به تورات در آن مشهود است و هم سوگند به آهیا و شراهیا که ظاهرا دو کلمه عبری است اعم از اینکه توراتی باشد یا نه ؛ و مرحوم الهی قمشه‌ای در ترجمه آن نوشته‌اند و به حق آهیا و شراهیا (که حضرت حسن و حسین و حضرت علی و فاطمه‌اند) (مفاتیح الجنان، اعمال شب عرفه، ۴۶۴). شبیه این دو کلمه دو نام شبر و شبیر است که نام امام حسن و امام حسین علیهما السلام است. و بعضی منابع مشبر را برای محسن (با تشدید سین) فرزند فوت شده حضرت علی و فاطمه زهرا علیهم السلام یاد کرده‌اند. ابن منظور در لسان العرب این نامها را فرزندان هارون (ع) می‌داند که حضرت علی (ع) احتمالا ـ با توجه به اینکه رسول الله (ص) ایشان را در حدیث منزلت نسبت به خود به منزله هارون (ع) به موسی (ع) دانسته‌اند بر فرزندان خود نهاده‌اند.

منابع: در متن مقاله یاد شده است.

کتاب: دایرهٔ المعارف تشیع، ج ۵، ص ۱۴۱

نویسنده: بهاء الدین خرمشاهی

۴– مسیحیت

آشنایی با آیین مسیحیت

آشنایی با آیین مسیحیت (۱)

۱ – عصر ظهور عیسی (ع)

حضرت عیسی مسیح (ع) در نقطه ای ازجهان متولد شد که به تازگی زیر سلطه رومیان درآمده بود و فلسطین یکی از آخرین سرزمینهایی بود که به دست رومیان تسخیر شد. در آن عصر، یهودیان به شکل نامطلوبی زیر یوغ بیگانگان قرار داشتند و فشار دولت روم غیر قابل تحمل بود. نهضتهای بی فرجامی در گوشه و کنار فلسطین برخاست، ولی بی رحمانه شکست خورد، ولی بعدا شاگردان و پیروان او با عزمی استوار به نشر آیین وی پرداختند. این آیین بازماندگان نهضتهای پیشین را به خود جلب کرد.

۲ – پیشگویی ظهور عیسی (ع)

در جهان چند مجموعه دینی یافت می‌شود؛ مثلا ادیان ابراهیمی یک مجموعه و ادیان هند و چین مجموعه دیگری یا تشکیل می‌دهند. هر دینی که متاءخر است، ادعا می‌کند که ظهور آن در ادیان قبلی مجموعه خودش پیشگویی شده است. از این رو، مسیحیان از گذشته های دور در تلاش بوده اند پیشگویی ظهور حضرت عیسی (ع) را در عهد عتیق یعنی کتاب یهودیان پیدا کنند. از آنجا که در هیچ جای کتاب عهد عتیق نام عیسی بن مریم (ع) نیامده است، مسیحیان برای نیل به این مقصود دست به تاءویلاتی زده اند تا پیشگوییهای دیگری را که در آن کتاب یافت می‌شود، به آن حضرت ربط دهند. این شیوه در انجیل متی فراوان است و به همین دلیل، گفته می‌شود که انجیل متی برای ارشاد یهودیان نوشته شده است.
مسیحیان مقدار زیادی از این پیشگوییها را به مصلوب شدن حضرت عیسی (ع) مربوط می‌کنند که از دیدگاه قرآن کریم اشتباهی بیش نیست (نساء: ۱۵۷).

۳ – سرگذشت عیسی (ع)

پیروان ادیان الهی به برکت اعتقادات دینی نسبت به وجود تاریخی فرستادگان خداوند از اطمینان و آرامش قلبی برخوردارند، ولی یکی از دغدغه های دانشمندان غیر متدین به وجود تاریخی انبیاء (ع) مربوط می‌شود، مورخ بزرگ مغرب زمین، ویل دورانت تاریخچه ۲۰۰ سال تشکیک پیرامون وجود تاریخی حضرت عیسی (ع) را چنین گزارش می‌دهد:
آیا عیسی وجود داشته است؟ آیا تاریخ زندگی بنیانگذار مسیحیت حاصل غم و اندوه مردم و تخیل و امید آنان و در واقع افسانه ای مانند افسانه های خدایان مشرکان نبوده است؟ از مدتی پیش، یعنی در قرن هجدهم، به طور خصوصی درباره احتمال اسطوره بودن عیسی بحث می‌کردند. دانشمندی به نام ولنی در کتاب ویرانه های امپراطوری به سال ۱۷۹۰ همین شک را ابراز می‌داشت. هنگامی که ناپلئون در سال ۱۸۰۸ با یک نویسنده نامدار آلمانی به نام ویلند ملاقات کرد، درباره سیاست یا جنگ چ.......از او نپرسید، بلکه سؤ ال کرد آیا وی به تاریخی بودن عیسی معتقد است یا نه؟ (۱)
به نقل متی و لوقا، عیسی در بیت لحم زاده شد. این شهر در هشت کیلومتری اورشلیم واقع شده است و حدود هزار سال قبل از میلاد، داوود پادشاه در آن به دنیا آمده و بزرگ شده بود. سال ولادت حضرت عیسی (ع) او تقریبا آغاز تاریخ میلادی است، ولی تعیین سال ولادت او به طور دقیق و قطعی، دشوار می‌نماید و شاید چهار تا هشت سال قبل از مبداء تاریخ میلادی بوده است. مادرش، مریم نامزد نجاری از شهر ناصره به نام یوسف بود. داستان تولد عیسی در آغاز هر یک از انجیلهای متی و لوقا آمده است. مرقس و یوحنا که این داستان را نیاورده اند، از بیت لحم حرفی نمی‌زنند و فقط به ناصره اشاره می‌کنند (مرقس ۱: ۹ و یوحنا ۱: ۴۵ – ۴۶، رک.: یوحنا ۷: ۴۲). در انجیل متی می‌خوانیم:

(۱۸) اما ولادت عیسی مسیح چنین بود که چون مادرش مریم به یوسف نامزد شده بود، قبل از آنکه با هم آیند او را از روح القدس حامله یافتند (۱۹) و شوهرش یوسف چون که مردی صالح بود، نخواست او را عبرت نماید؛ پس اراده نمود او را به پنهانی رها کند (۲۰) اما چون او در این چیزها تفکر می‌کرد، ناگاه فرشته خداوند در خواب بر وی ظاهر شده گفت: ((ای یوسف پسر داود از گرفتن زن خویش مریم مترس زیرا که آنچه در وی قرار گرفته است از روح القدس است (۲۱) و او پسری خواهد زائید و نام او را عیسی خواهی نهاد زیرا که او امت خویش را از گناهانشان خواهد رهانید.)) (۲۲) و این همه برای آن واقع شد تا کلامی که خداوند به زبان نبی گفته بود تمام گردد (۲۳) که اینک باکره آبستن شده، پسری خواهد زائید و نام او را عمانوئیل خواهند خواند که تفسیرش این است: خدا با ما (۲۴) پس چون یوسف از خواب بیدار شد چنان که فرشته خداوند بدو امر کرده بود به عمل آورد و زن خویش را گرفت (۲۵) و تا پسر نخستین خود را نزایید، او را نشناخت و او را عیسی نام نهاد (متی ۱: ۱۸ – ۲۵).

پس از تولد، نام یشوع بر او نهاد و معنای آن نجات خداست. یونانیان و رومیان آن را به یسوس ۸ تبدیل کردند و در زبان عربی عیسی شد.

از احوال حضرت عیسی در دوره بلوغ و آغاز جوانیش در اناجیل و روایات رسمی چیزی مذکور نیست. اینکه در حدود سی سالگی برای دریافت تعمید نزد حضرت یحیی (ع) رفت، نشان می‌دهد که احتمالاً وی پیش از آن با فرقه اسنی و زاهدان آشنا بوده است.

در اناجیل، ذکری از برادران و خواهران عیسی به میان آمده است. به عقیده مسیحیان کاتولیک و ارتدوکس، مریم تا آخر عمر، باکره بود و در نتیجه، محال است عیسی برادرانی به معنای دقیق کلمه داشته باشد. ایشان کلام انجیل را تاءویل می‌کنند. ولی مسیحیان پروتستان به تفسیر لفظی این عبارات گرایش دارند و می‌گویند: درست است که عیسی از مریم باکره به دنیا آمد، ولی مریم و یوسف نجار پس از تولد وی، زندگی زناشویی طبیعی داشته اند و از این طریق، فرزندانی برای ایشان به دنیا آمده اند. عبارتی از انجیل متی که قبلا گذشت، این نظر را تاءیید می‌کند.

قرآن مجید به برخی از معجزات عیسی در کودکی، از قبیل زنده کردن پرنده هایی که از گل ساخته بود و سخن گفتن در گهواره، اشاره می‌کند. این موارد در برخی انجیلهای اپوکریفایی آمده است.

۴ – یحیای تعمید دهنده

اندکی پیش از برانگیخته شدن حضرت عیسی مسیح (ع)، حضرت یحیی بن زکریا (ع)، پیامبر جوان و پرآوازه بنی اسرائیل در سرزمین یهودیه قیام کرد و به موعظه مردم پرداخت. این پیامبر به مردم می‌گفت: ((توبه کنید، زیرا ملکوت آسمان نزدیک است)) (متی ۳: ۲، ۱: ۴، لوقا ۳: ۳).

از دیدگاه بنی اسرائیل، ملکوت آسمان گونه ای حکومت الهی بود که آرمان مقدس آنان به شمار می‌رفت. به همین دلیل (به گفته اناجیل در موارد مختلف) یحیای تعمید دهنده در دعوت خود موفقیت چشمگیری به دست آورد و تاءثیر عمیقی بر مردم گذاشت به طوری که همه طبقات اجتماعی، گروه گروه، نزد او می‌آمدند و توبه می‌کردند و وی آنان را غسل تعمید می‌داد.

اندک اندک حضرت یحیی با هیرودیس تیتراخ، پادشاه فاسد و ستمگر ایالت جلیل به مخالفت برخاست و پس از چندی به فرمان وی سر او را در زندان بریدند (متی ۱۴: ۱ – ۱۲، مرقس ۶: ۱۴ – ۲۹، لوقا ۹: ۷ – ۹).

هنگامی که حضرت عیسی خبر دستگیری حضرت یحیی را شنید، شهر خود، ناصره را ترک کرد و به شهر کفرناحوم در کنار دریاچه جلیل آمد.

(۲۳) و عیسی در تمام جلیل می‌گشت و در کنایس ایشان تعلیم داده، به بشارت ملکوت موعظه همی نمود و هر مرض و هر درد قوم را شفا می‌داد (۲۴) و اسم او در تمام سوریه شهرت یافت و جمیع مریضانی که به انواع امراض و دردها مبتلا بودند و دیوانگان و مصروعان و مفلوجان را نزد او آوردند و ایشان را شفا بخشید (۲۵) و گروهی بسیار از جلیل و دیکاپولس و اورشلیم و یهودیه و آن طرف اردن در عقب او روانه شدند (متی ۴: ۲۳ – ۲۵، مرقس ۱: ۱۴ – ۱۵، لوقا ۴: ۱۴ – ۱۵)

حضرت عیسی (ع) نیز مانند حضرت یحیی (ع) تا زمانی که به عنوان یک پیامبر در مورد نزدیک شدن ملکوت آسمان پیشگویی می‌کرد، مشکلی با مردم نداشت و پذیرش پیام امو چشمگیر بود. بسیاری از کسانی که به آن حضرت ایمان می‌آوردند، یقین داشتند که وی به زودی پادشاه یک آرمانشهر خدایی خواهد شد. رهبران یهود هنگامی با حضرت عیسی به مخالفت برخاستند که مشاهده کردند وی آرزوی آنان برای قیام یک مسیح فاتح را برنمی آورد و از سوی دیگر او بر ضد ناهنجاریهای اخلاقی و رفتارهای ناپسند آنان به ستیز برخاسته است.عیسی مسیح (ع) به تکرار، حضرت یحیی (ع) را ستوده و در گفتگو با مخالفان خود با استناد به سیرت پسندیده آن پیامبر از نام نیک وی بهره برده است (متی ۲۱: ۲۳ – ۲۷، مرقس ۱۱: ۲۷ – ۳۳، لوقا ۲۰: ۱ – ۸).

۵ – قیام عیسی (ع)

حضرت عیسی (ع) دنباله کار حضرت یحیی (ع) را گرفت و به مژده فرارسیدن ملکوت خداوند آغاز کرد. وی ارشاد و رهبری مؤ منان و شاگردان را بر عهده گرفت و در کنیسه های نواحی مجاور به ایراد موعظه پرداخت. لوقا می‌گوید: به جلیل برگشت و در کنیسه‌ها به موعظه پرداخت:

روح خداوند بر من است زیرا که مرا مسح کرد تا فقیران را بشارت دهم و مرا فرستاد تا شکسته دلان را شفا بخشم و اسیران را به رستگاری و کوران را به بینایی موعظه کنم و تا کوبیدگان را آزاد سازم (لوقا ۴: ۱۸).

هنگامی که عیسی به سی سالگی رسید، به بشارت دادن آغاز کرد. تعلیم اساسی وی دو بخش داشت:

۱. توبه کنید؛ یعنی از گناه دست بردارید و به سوی خدا برگردید؛

۲. ولایت و سرپرستی خدا (ملکوت آسمان) را بر زندگی خود پذیرا شوید.

عیسی، علاوه بر وعظ و تعلیم، امور زیر را انجام می‌داد:

۱. اجرای معجزات و شفای بیماران به قدرت خدا؛

۲. جنگ با شیاطین و دیوان و راندن آنها؛

۳. بخشودن گناهان به نام خدا؛

۴. تسلی دادن بیماران، ماتمیان و بینوایان؛

۵. همنشینی با گناهکاران؛

۶. انتقاد شدید از بزرگان یهود و علمای شریعت؛

۷. پیشگویی یک گرفتاری جهانی که در آن پیروزی از آن خدا خواهد بود؛

۸. بنیانگذاری گروهی از شاگردان که مانند او سلوک کنند و پیام او را به دیگران ابلاغ نمایند. این گروه از دوازده شاگرد و سایر رسولان تشکیل شد.

۶ – عیسای انقلابی

عیسای انقلابی

با مطالعه اناجیل به آسانی می‌توان دریافت که حضرت عیسی (ع) یک فرد انقلابی بوده و برای پیروز کردن ستمدیدگان بر ستمکاران تلاش می‌کرده است. البته نباید فراموش کرد که مسیحیان تقریبا از همان آغاز، پیوسته می‌گفتند که هدف وی مسائلی ملکوتی بوده و کشته شدن او برای کفاره شدن گناهان بشر اتفاق افتاده است. این دیدگاه با اناجیل هماهنگی زیادی ندارد، ولی با نوشته های پولس موافق است. اینک نمونه هایی از کارهای انقلابی و سیاسی وی:

۱ – ۶ – نفوذ در تشکیلات دشمن

حضرت عیسی مسیح (ع) با آنکه بارها از پیروان خود خواسته بود خود را با او نزد مردم آشکار کنند، باز هم در مسیر اهداف والای رسالت به یک تن از شاگردان خویش اجازه داد تا به طور ناشناس در شورای یهود (سنهدرین) شرکت کند. گر چه کسی نمی‌داند نقش این شاگرد که انکار ظاهری حضرت مسیح (ع) را ایجاب می‌کرده است چه بوده، اما طبیعی به نظر می‌رسد که او توطئه های شورا و خیانت یهودای اسخریوطی را به آن حضرت گزارش داده باشد.
سرانجام هنگامی که عیسی مسیح (ع) در ظاهر دستگیر و مصلوب شد، در آن شرایط هراس انگیز که همه شاگردان از ترس گریخته بودند، او نزد حاکم رفت و به ظاهر جسد عیسی مسیح (ع) را از وی تحویل گرفت و آن را با تجلیل زیاد به خاک سپرد.
انجیل نویسان او را این گونه معرفی کرده اند:
شخص دولتمند از اهل رامه، یوسف نام که او نیز از شاگردان عیسی بود (متی ۲۷: ۵۷ – ۶۰).
یوسف نامی از اهل رامه که مردی شریف از اعضای شورا و نیز منتظر ملکوت خدا بود (مرقس ۱۵: ۴۳).
یوسف نامی از اهل شورا که مردی نیکو و صالح بود که در رای و عمل ایشان مشارکت نداشت و از اهل رامه، بلدی از بلاد یهود بود و انتظار ملکوت خدا را می‌کشید (لوقا ۲۳: ۵۰ – ۵۳).
یوسف که از اهل رامه و شاگرد عیسی بود، لیکن مخفی به سبب ترس یهود (یوحنا ۱۹: ۳۸).

۲ – ۶ – تعمید در خون

حضرت مسیح (ع) در گفتاری شوق آمیز واژه مقدس تعمید را برای بیان آرزوی شهادت در راه خدا – که تعمید در خون است – به کار می‌برد (مانند وضوی خون در ادبیات اسلامی). همچنین در مرقس ۱۰: ۳۸ – ۳۹، تعمید به معنای شهادت آمده

است. در اناجیل، علاوه بر تعمید با آب، تعمید با آتش و روح القدس نیز به چشم می‌خورد (متی ۲: ۱۱، مرقس ۱: ۸، لوقا ۳: ۱۶). تعبیر صبغة الله در قرآن کریم (بقره ۱۳۸) نیز به نظر گروهی از مفسران به معنای تعمید الهی است.

(۴۹) من آمده ام تا آتشی در زمین افروزم، پس چه می‌خواهم اگر الآن در گرفته است (۵۰) اما مرا تعمیدی است که بیابم و چه بسیار در تنگی هستم تا وقتی که آن به سر آید (۵۱) آیا گمان می‌برید که من آمده ام تا سلامتی بر زمین بخشم، نی بلکه به شما می گویم تفریق را (۵۲) زیرا بعد از این پنج نفر که در یک خانه باشند، دو از سه و سه از دو جدا خواهند شد (۵۳) پدر از پسر و پسر از پدر و مادر از دختر و دختر از مادر و خارسو از عروس و عروس از خارسو مفارقت خواهند نمود (لوقا ۱۲: ۴۹ – ۵۳).

۳ – ۶ – صلیب شهادت

مسیحیان به نشانه مصلوب شدن عیسی مسیح (ع) در راه گناهان بشر نشان صلیبی به گردن می‌آویزند. حضرت عیسی بارها به تاءکید گفته است که پیرو واقعی او کسی است که صلیب خود را بردارد وبه دنبال او برود. از این سخن می‌توان به روشنی دریافت که سابقه آویختن نشان صلیب به دوران زندگی آن حضرت باز می گردد و نباید آن را نشانه مصلوب شدن او دانست. این سنت باید به ((انکار خویشتن)) و اعلام آمادگی برای شهادت در راه خدا تفسیر شود. همان گونه که مردم ایران در تظاهرات انقلاب اسلامی به نشانه آمادگی برای شهادت در راه خدا کفن می‌پوشیدند. همچنین دعبل بن علی خزاعی شاعر اهل بیت (ع)، در اشاره به جانبازیهای خود، گفته است: ((من پنجاه سال است که چوبه دارم را بر دوش دارم، اما تاکنون کسی را نیافته ام که مرا بر آن بیاویزد.)) (۲)

(۲۵) و هنگامی که جمعی کثیر همراه او می‌رفتند روی گردانیده بدیشان گفت: ((اگر کسی نزد من آید و پدر و مادر و زن و اولاد و برادران و خواهران، حتی جان خود را نیز دشمن ندارد، شاگرد من نمی‌تواند بود (۲۷) و هر که صلیب خود را برندارد و از عقب من نیاید نمی‌تواند شاگرد من گردد.)) (لوقا ۱۴: ۲۵ – ۲۷).

(۳۴) پس مردم را با شاگردان خود خوانده گفت: ((هر که خواهد از عقب من آید، خویشتن را انکار کند و صلیب خود را برداشته مرا متابعت نماید (۳۵) زیرا هر که خواهد جان خود را نجات دهد، آن را هلاک سازد و هر که جان خود را به جهت من و انجیل بر باد دهد، آن را برهاند.)) (مرقس ۸: ۳۴ – ۳۵، متی ۱۰: ۳۷ – ۳۹ و ۱۶: ۲۴ – ۲۶، لوقا ۹: ۲۳ – ۲۵).

۴ – ۶ – شمشیر به جای سلامت

مردم آسایش طلب تصور نادرستی از مسیحای موعود داشتند. حضرت عیسی مسیح (ع) به منظور تصحیح اندیشه های آنان، هدف رسالت خویش را به روشنی اعلام کرد:

(۳۴) گمان مبرید که آمده ام تا سلامتی بر زمین بگذارم؛ نیامده ام تا سلامتی بگذارم بلکه شمشیر را (۳۵) زیرا که آمده ام تا مرد را از پدر خود و دختر را از مادر خویش و عروس را از مادر شوهرش جدا سازم (۳۶) و دشمنان شخص اهل خانه او خواهند بود (متی ۱۰: ۳۴ – ۳۶).

۵ – ۶ – دعوت به دفاع مسلحانه

هنگامی که تعقیب و دستگیری حضرت مسیح (ع) قطعی و نزدیک شد و دانست که با وی همچون یک مجرم رفتار خواهند کرد، برای دفاع مسلحانه آخرین تلاش خود را کرد، اما پاسخ مساعدی نشنید:
(۳۶) پس به ایشان گفت: ((... کسی که شمشیر ندارد جامه خود را فروخته، آن را بخرد (۳۷) زیرا به شما می‌گویم که این نوشته (یعنی پیشگویی) در من باید به انجام رسد یعنی با گناهکاران محسوب شد زیرا هر چه در خصوص من است انقضا دارد (یعنی واقع می‌شود).)) (۳۸) گفتند: ((ای خداوند اینک دو شمشیر.)) به ایشان گفت: ((کافی است.)) (لوقا ۲۲: ۳۶ – ۳۸).
از آنجا که یاران عیسی به سبب تصور نادرست خود از مسیحای موعود برای او خطری احساس نمی‌کردند، فرمان مؤ کد وی را برای خریدن شمشیر جدی نگرفتند. اما هنگامی که ((جمعی کثیر با شمشیرها و چوبها)) به او هجوم آوردند، آنان هم به اهمیت حمل سلاح پی می‌بردند. ولی به علت فقدان آمادگی قبلی، استفاده از شمشیر در آن وضعیت بحرانی بی نتیجه بود و موجب قصاص می‌گردید. از این رو، حضرت مسیح (ع) در آن شرایط آنان را از این کار منع کرد: (۳)
(۵۱) ناگاه یکی از همراهان عیسی (یعنی شمعون پطرس) دست آورده، شمشیر خود را از غلاف کشیده، بر غلام رئیس کهنه زد و گوشش را از تن جدا کرد (۵۲) آنگاه عیسی وی را گفت: ((شمشیر خود را غلاف کن زیرا هر که شمشیر گیرد به شمشیر هلاک شود.)) (متی ۲۶: ۵۱ – ۵۲، مرقس ۱۴: ۴۷، لوقا ۲۲: ۵۰ – ۵۱، یوحنا ۱۸: ۱۰ – ۱۱).

۶ – ۶ – تحقیر پادشاه

حضرت عیسی مسیح (ع) هیرود پادشاه منطقه جلیل را روباه نامید و از ستمگری و سنگدلی او که قاتل حضرت یحیی (ع) بود، هیچ باک و پروایی نداشت:
(۳۱) در همان روز چند نفر از فریسیان آمده، به وی گفتند: ((دور شو و از اینجا برو زیرا که هیرودیس می‌خواهد تو را به قتل رساند.)) (۳۲) ایشان را گفت: ((بروید و به آن روباه گویید اینک امروز و فردا دیوها را (از دیوانگان) بیرون می کنم و مریضان را صحت می‌بخشم و در روز سیم (در انجام وظیفه) کامل خواهم شد (۳۳) لیکن می‌باید امروز و فردا و پس فردا (برای انجام رسالت) راه می‌روم زیرا که محال است نبیی بیرون از اورشلیم کشته شود.)) (لوقا ۱۳: ۳۱ – ۳۳).
برخورد حضرت مسیح (ع) با پادشاه ایالت جلیل چنین بود. ولی پس از وی پولس اطاعت از فرمانروایان را توصیه کرد:
(۱) هر شخص مطیع قدرتهای برتر بشود زیرا که قدرتی جز از خدا نیست و آنهایی که هست از جانب خدا مرتب شده است (۲) حتی هر که با قدرت مقاومت نماید، مقاومت با ترتیب خدا نموده باشد و هر که مقاومت کند، بر خود آورد (۳) زیرا از حکام عمل نیکو را خوفی نیست، بلکه عمل بد را. پس اگر می‌خواهی که از آن قدرت ترسان نشوی، نیکویی کن که از او تحسین خواهی یافت (۴) زیرا خادم خداست برای تو به نیکویی، لیکن هرگاه بدی کنی بترس؛ چون که شمشیر را عبث برنمی دارد؛ زیرا او خادم خداست وبا غضب، انتقام از بدکاران می کشد (۵) لهذا لازم است که مطیع او شوی نه به سبب غضب فقط به سبب ضمیر خود نیز (۶) زیرا که به این سبب باج نیز می‌دهید؛ چون که خدام خدا و مواظب در همین امر هستند (۷) پس حق هر کس را به او ادا کنید: باج را به مستحق جزیه و ترس را به مستحق جزیه و ترس را به مستحق ترس و عزت را به مستحق ترس و عزت را به مستحق عزت (رساله پولس رسول به رومیان ۱۳: ۱ – ۷).

۷ – ۶ – خدا و قیصر

گفته می‌شود که در اناجیل آمده است: ((کار قیصر را به قیصر واگذارید و کار خدا را به خدا.)) باید دانست که (اولا) عبارت مذکور در اناجیل به این شکل است: ((مال قیصر را به قیصر رد کنید و مال خدا را به خدا))، (ثانیا) این سخن به چیزی دلالت نمی‌کند، زیرا حضرت مسیح (ع) هنگام گفتن آن در شرایط تقیه بوده است:

(۲۰) و مراقب او بوده، جاسوسان فرستادند که خود را صالح می‌نمودند تا سخنی از او گرفته، او را به حکم و قدرت والی بسپارند (۲۱) پس از او سؤ ال نموده گفتند: ((ای استاد می‌دانیم که تو را به راستی سخن می‌رانی و تعلیم می‌دهی و از کسی روداری نمی‌کنی، بلکه طریق خدا را به صدق می‌آموزی (۲۲) آیا بر ما جایز هست که جزیه به قیصر بدهیم یا نه؟ (۲۳) او چون مکر ایشان را درک کرد بدیشان گفت: ((مرا برای چه امتحان می‌کنید؟)) (۲۴) دیناری به من نشان دهید (آنان دیناری را نزد او آوردند و او پرسید) صورت و رقمش از کیست؟)) ایشان در جواب گفتند: ((از قیصر است.)) (۲۵) او به ایشان گفت: ((پس مال قیصر را به قیصر رد کنید و مال خدا را به خدا.)) (۲۶) پس چون نتوانستند او را به سخنی در نظر مردم ملزم سازند، از جواب او در عجب شده، ساکت ماندند (لوقا ۲۰: ۲۰ – ۲۶، متی ۲۲: ۱۵ – ۲۲، مرقس ۱۲: ۱۳ – ۱۷).

۸ – ۶ – ستیز با دین به دنیا فروشان

حضرت عیسی مسیح (ع) رهبران دینی خودپسند، ریاکار و دنیاپرست را به شدت سرزنش می‌کرد. همین امر آنان را برانگیخت تا برای نابودی آن حضرت توطئه و اقدام کنند. برخی از سخنان او در این باب چنین است:

((... (۱۳) وای بر شما ای کاتبان و فریسیان ریاکار که در ملکوت آسمان را به روی مردم می‌بندید زیرا خود داخل آن نمی‌شوید و داخل شوندگان را از دخول مانع می‌شوید (۱۴) وای بر شمای کاتبان و فریسیان ریاکار زیرا خانه های بیوه زنان را می‌بلعید و از روی ریا نماز را طویل می‌کنید؛ از آن رو عذاب شدیدتر خواهید یافت (۱۵) وای بر شما ای کاتبان و فریسیان ریاکار زیرا که بر و بحر را می‌گردید تا مریدی پیدا کنید و چون پیدا شد او را دو مرتبه پست تر از خود پسر جهنم می‌سازید ... (۲۹) وای بر شما ای کاتبان و فریسیان ریاکار که قبرهای انبیا را بنا می‌کنید و مدفنهای صادقان را زینت می‌دهید (۳۰) و می‌گویید اگر در ایام پدران خود می‌بودیم، در ریختن خون انبیا با ایشان شریک نمی‌شدیم (۳۱) پس برخود شهادت می‌دهید که فرزندان قاتلان انبیا هستید، پس شما پیمانه پدران خود را لبریز کنید (۳۳) ای ماران و افعی زادگان چگونه از عذاب جهنم فرار خواهید کرد ...)) (متی ۲۳: ۱ – ۳۶، لوقا ۱۱: ۳۹ – ۵۴).

۹ – ۶ – نمایش قدرت

حضرت عیسی مسیح (ع) گفت:

(۲۷) ((زیرا که پسر انسان خواهد آمد در جلال پدر خویش به اتفاق ملائکه خود و در آن وقت هر کسی را موافق اعمالش جزا خواهد داد (۲۸) هر آینه به شما می‌گویم که بعضی در اینجا حاضرند که تا پسر انسان را نبینند که در ملکوت خود می‌آید ذائقه موت را نخواهند چشید.)) (متی ۱۶: ۲۷ – ۲۸، مرقس ۹: ۱، لوقا ۹: ۲۶ – ۲۷).

سرانجام آن حضرت در واپسین روزهای زندگی خود در میان استقبال پرشور منتظران ملکوت آسمانی در حالی که بر کوه الاغی سوار بود وارد شهر قدس شد. از جمله شعارهایی که در آن جمع به گوش می‌رسید، این بود: ((مبارك باد پادشاه اسرائیل که به اسم خداوند می‌آید.))
(۳۹) آنگاه بعضی از فریسیان از میان بدو گفتند: ((ای استاد شاگردان خود را نهیب نما.)) (۴۰) او در جواب ایشان گفت: ((به شما می‌گویم اگر اینها ساکت شوند هر آینه سنگها به صدا آیند.)) (لوقا ۱۹: ۳۹ – ۴۰).
وی با شکوه و جلال فراوان به معبد پا نهاد و آن مکان مقدس را از کسانی که به خرید و فروش مشغول بودند، پاکسازی کرد. شاید برخی مردم انتظار داشتند مسیحای موعود بر اسب سوار شود و تخت پادشاهان ستمکار را واژگون سازد، اما تنها کاری که حضرت عیسی مسیح (ع) در آن شرایط انجام داد این بود که بر کره الاغی عاریتی سوار شد و پس از ورود به معبد، ((تختهای صرافان و کرسیهای کبوتر فروشان را واژگون ساخت)) (متی ۲۱، مرقس ۱۱، لوقا ۱۹ و یوحنا ۱۲).
در واقع حضرت مسیح (ع) با کار خود جامعه بنی اسرائیل را آزمایش کرد و پس از مشاهده مخالفت آشکار فریسیان با اقدامات اصلاحی او در معبد، دانست که شرایط برای انقلاب فراهم نیست. از این رو، پس از عتاب فراوان، شهر قدس را مخاطب قرار داد و گفت:
(۳۷) ((ای اورشلیم، اورشلیم، قاتل انبیا و سنگسار کننده مرسلان خود، چند مرتبه خواستم فرزندان تو را جمع کنم، مثل مرغی که جوجه های خود را زیر بال خود جمع می‌کند و نخواستید (۳۸) اینك خانه شما برای شما ویران گذارده می‌شود (۳۹) زیرا به شما می‌گویم از این پس مرا نخواهید دید تا بگویید مبارك است او که به نام خداوند می‌آید.)) (متی ۲۳: ۳۷ – ۳۹، لوقا ۱۳: ۳۴ – ۳۵).

۱۰ – ۶ – تکمیل تورات

حضرت عیسی مسیح (ع) در موعظه بر روی کوه، رسالت خود را چنین شرح داد:
(۱۷) گمان مبرید که آمده ام تا تورات یا صحف انبیا را باطل سازم، نیامده ام تا باطل بنمایم، بلکه تا تمام کنم (۱۸) زیرا هر آینه به شما می‌گویم تا آسمان و زمین زایل نشود همزه ای یا نقطه ای از تورات هرگز زایل نخواهد شد، تا همه واقع شود (۱۹) پس هر که یکی از این احکام کوچکترین (یعنی جزئی ترین حکم تورات) را بشکند و به مردم چنین تعلیم دهد، در ملکوت آسمان کمترین شمرده خواهد شد؛ اما هر که به عمل آورد و تعلیم نماید او در ملکوت آسمان بزرگ خوانده خواهد شد ... (۳۸) شنیده اید که گفته شده است چشمی به چشمی و دندانی به دندانی (۳۹) لیکن من به شما می‌گویم با شریر مقاومت مکنید، بلکه هر که به رخساره راست تو طپانچه زند دیگری را نیز به سوی او بگردان ...)) (متی ۵: ۱۷ – ۴۸).
برخی از افراد عبارت فوق را به معنای تسلیم در برابر ستمکاران و پذیرش ستم آنان دانسته اند، اما می‌توان گفت که این سخن یك توصیه اخلاقی مبالغه آمیز است و تنها به عفو و بخشایش در امور شخصی دلالت می‌کند. دستورهای اکید و فراوانی مانند آن، مبنی بر صبر و عفو بدکاران و سلام دادن به افراد بی فرهنگ و بزرگواری ورزیدن برابر ناهنجاریهای ایشان در قرآن مجید و احادیث اسلامی یافت می‌شود و سیره اولیای الهی بر آن گواهی می‌دهد. (۴)
حضرت امیرالمؤ منین علی (ع) یکی از صفات پسندیده انسان تقواپیشه را این می‌داند که از کسی که به او ستم روا داشته، گذشت می‌کند: ((یعفو عمن ظلمه و یعطی من حرمه و یصل من قطعه.)) (۵) همچنین آن حضرت در نامه به امام حسن مجتبی

(ع) به اموری از این قبیل سفارش می‌کند و می‌افزاید: ((نباید این دستور العمل را در غیر مورد آن، یا نسبت به کسی که شایسته آن نیست، اجرا کرد.)) (۶) در روایتی نیز می‌خوانیم که امام جعفر صادق (ع) همین عبارت مربوط به طپانچه زدن را به حضرت مسیح (ع) است. (۷) در موردی دیگر از انجیل می‌خوانیم:

(۲۱) آنگاه پطرس نزد او آمده، گفت: ((خداوندا چند مرتبه برادرم به من خطا ورزد، می‌باید او را آمرزید آیا تا هفت مرتبه؟)) (۲۲) عیسی بدو گفت: ((تو را نمی‌گویم تا هفت مرتبه، بلکه تا هفتاد هفت (۷۰*۷) مرتبه)) (متی ۱۸: ۲۱ – ۲۲، لوقا ۱۷: ۳ – ۴).

به گفته یوحنا، هنگامی که حضرت عیسی مسیح (ع) را دستگیر کردند، یکی از دشمنان به او طپانچه زد. آن حضرت فورا اعتراض کرد و گفت: ((برای چه می‌زنی؟)) (یوحنا ۱۸: ۲۲ – ۲۳).

همچنین، با آنکه حضرت مسیح (ع) عدم مقاومت در برابر شریر را توصیه کرده، شاگردان و پیروان وی این سفارش را مربوط به امور شخصی می‌دانستند و در برابر زورگویان کاملا مقاومت می‌کردند (شرح این مقاومتها در کتاب اعمال رسولان آمده است). آنان برای اینکه بتوانند در برابر پادشاهان و دشمنان دین ایستادگی کنند به درگاه الهی چنین دعا کردند:

(۲۴) ((خداوندا، تو آن خدا هستی که آسمان و زمین و دریا و آنچه را در آنهاست آفریدی ... (۲۷) زیرا که فی الواقع بر بنده قدوس تو عیسی که او را مسح کردی، هیرودیس و پنطیوس پیلاطس با امتها و قومهای اسرائیل با هم جمع شدند (۲۸) تا آنچه را که دست و رای تو از قبل مقدر فرموده بود، بجا آورند (۲۹) الآن ای خداوند به تهدیدات ایشان نظر کن و غلامان خود را عطا فرما تا به دلیری تمام به کلام تو سخن گویند.)) (اعمال رسولان ۴: ۲۴ – ۲۹).

هنگامی که بزرگان یهود دیدند تعالیم عیسی منافع آنان را مورد تهدید قرار می‌دهد، برای کشتن او توطئه کردند. یکی از شاگردان او به نام یهودای اسخریوطی به وی خیانت کرد. آنگاه عیسی که به اتهام توطئه براندازی حکومت استعماری روم، تحت تعقیب قرار گرفته بود، به مقامات رومی سپرده شد. به نوشته اناجیل، وی در آخرین شب زندگی، عشای ربانی را با شاگردان خود صرف نظر کرد. پس از شام آخر، مقامات رومی او را دستگیر کردند و به محکمه بردند و در آنجا به اعدام محکوم شد.

طبق تعلیم اناجیل، عیسی مصلوب شد، روی صلیب مرد و او را دفن کردند. پس از سه روز، خدا او را از مرگ برخیزاند. وی چندین بار برای شاگردان خود ظاهر شد، سپس به آسمان رفت. در روز عید گلریزان (پنحاهه، پنطیکاست) روح القدس در رسولان حلول کرد و پس از ایشان جماعتی را پدید آورد که در طی قرون و اعصار، رسالت عیسی (ع) را به دوش داشتند و چون او عمل می‌کردند.

۷ – رسولان

حضرت عیسی مسیح (ع) در آغاز قیام خویش، یارانی را برگزید تا به نشر دعوت وی کمک کنند. این موضوع در پایان سوره صف آمده است و در اناجیل می‌خوانیم:

(۱۸) و چون عیسی به کناره دریای جلیل می‌خرامید، دو برادر یعنی شمعون مسمی به ((پطرس)) و برادرش اندریاس را دید که دامی در دریا می‌اندازد؛ زیرا صیاد بودند (۱۹) بدیشان گفت: ((از عقب من آیید تا شما را صیاد مردم گردانم)) (۲۰) در ساعت دامها را گذارده، از عقب او روانه شدند (متی ۴: ۱۸ – ۲۰؛ مرقس ۱: ۱۶ – ۱۸).

این یاران را معمولا ((شاگردان)) عیسی می‌نامند. او دوازده تن از آنان را برگزید و آنان را ((رسول)) نامید (لوقا ۶: ۱۳). قرآن مجید رسولان حضرت عیسی (ع) را ((حواری)) می‌نامد که در زبان حبشی به همین معنی است. او می‌خواست هنگامی که پیروزمندانه بر کرسی جلال می‌نشیند، آنان نیز بر دوازده کرسی بنشیند و بر دوازده بسط بنی اسرائیل داوری کنند (متی ۱۹: ۲۸).

نام دوازده رسول حضرت عیسی (ع) در اناجیل (متی ۱۰: ۲ – ۴؛ مرقس ۳: ۱۶ – ۱۹؛ لوقا ۶: ۱۴ – ۱۶؛ اعمال رسولان ۱: ۱۳) از این قرار است.

۱. شمعون (پطرس)؛

۲. اندریاس (برادر پطرس)؛

۳. یعقوب (پسر زجبدی)؛

۴. یوحنا (برادر یعقوب)؛

۵. فیلیپس؛

۶. برتولما؛

۷. توما؛

۸. متی؛

۹. یعقوب (پسر حلفی)؛

۱۰. تدی (به گفته لوقا: یهودا برادر یعقوب)؛

۱۱. شمعون غیور؛

۱۲. یهودای اسخریوطی.

به گفته اناجیل، همان طور که عیسی پیشگویی کرده بود، همه رسولان در مورد او لغزش خوردند و هنگام دستگیری وی، او را رها کردند و گریختند. یهودای اسخریوطی نیز قبلاـ با مراجعه به بزرگان یهود، برای کمک به دستگیری عیسی اعلام امادگی کرده بود و به همین منظور، وی را به آنان نشان داد و در مقابل آن پولی گرفت. پس از رفتن حضرت عیسی، یازده رسول دیگر با انتخاب فردی به نام ((مقیاس)) به جای یهودای اسخریوطی، عدد دوازده را کامل کردند (اعمال رسولان ۱: ۱۵ – ۲۶).

بزرگترین رسول شمعون است که حضرت عیسی (ع) وی را ((پطرس)) یعنی ((صخره)) نامید و او را سنگ زیر بنای کلیسا یعنی جامعه مسیحیت قرار داد:

(۱۸) ((و من نیز تو را می‌گویم که تویی پطرس وبر این صخره، کلیسای خود را بنا می‌کنم و ابواب جهنم بر آن استیلا نخواهد یافت (۱۸) و کلیدهای ملکوت آسمان را به تو می‌سپارم و آنچه در زمین ببندی، در آسمان بسته گردد و آنچه در زمین گشایی، در آسمان کشاده شود.)) (متی ۱۶: ۱۸ – ۱۹؛ ۲۱: ۱۵ – ۱۹).

یوحنا در خردسالی رسول شده (یوحنا ۱۳: ۲۳ – ۲۵ و ۲۱: ۲۰) و به عقیده مسیحیان، انجیل خود را در سن پیری، در پایان قرن اول نوشته است. متای رسول نیز یکی از اناجیل را نوشته است. همچنین برخی از رساله های عهد جدید به پطرس یوحنا و رسولان دیگر منسوب شده است. چندین انجیل و رساله اپوکریفایی را به رسولان نسبت داده اند و بعضی از جوامع مسیحی سابقه کلیسای خود را به برخی از رسولان می‌رسانند.

با آنکه حضرت عیسی (ع) پطرس را به جانشینی خود برگزیده بود، رسول دیگری به نام ((پولس)) عملا موقعیت بهتری پیدا کرد و معمار مسیحیت کنونی شد. نام این شخص در آغاز، ((شاؤ ول)) بود که از نامهای عبری است و تلفظ یونانی آن ((ستولس)) می‌شود.او پس از قبول مسیحیت، نام خود با به ((پولس)) تغییر داد که ترجمه یونانی واژه ((شاؤ ول)) و به معنای ((کوچک)) است.

وی با آنکه یک یهود متعصب بود، تابعیت رومی داشت و پس از رفتن حضرت عیسی (ع)، به آزار مسیحیان مشغول بود تا اینکه مدعی شد هنگامی که برای دستگیری برخی مسیحیان از شهر قدس به دمشق می‌رفته است، نور عیسی را در راه دیده و به دستور او مسیحی شده است (اعمال رسولان ۹: ۱ – ۳۱).

پولس با شور و نشاط فراوان به تبلیغ مسیحیت آغاز کرد و در این راه بسیار رنج کشید. او که مدعی رسالت از جانب حضرت مسیح بود، به مناطق مختلف سفر کرد و مسیحیت را به اطراف دریای مدیترانه گسترش داد. رساله هایی نیز به تازه مسیحیان آن مناطق نوشت و به آنان رهنمود داد. برخی از این رساله‌ها در کتاب عهد جدید گرد آمده است.

اندیشه های تازه پولس میان رسولان تنش می‌آفرید و درگیریهای وی با پطرس و سایر رسولان، در کتاب اعمال رسولان و رساله های خود او منعکس شده است. وی می‌نویسد: ((اما چون پطرس به انطاکیه آمد، او را روبرو مخالفت نمودم؛ زیرا که مستوجب ملامت بود.)) (رساله به غلاطیان ۲: ۱۱).

پولس هنگام برشمردن فضائل خویش و خطرهایی که در راه تبلیغ مسیحیت بر خود هموار کرده است، به ((برادران کذبه)) اشاره می‌کند و مقصود او رسولانی است که با اندیشه های او مخالفت می‌کرده اند:

(۲۲) آیا عبرانی هستند، من نیز هستم. اسرائیلی هستند، من نیز هستم. از ذریت ابراهیم هستند، من نیز می‌باشم (۲۳) آیا خدام مسیح هستند، چون دیوانه حرف می‌زنم من بیشتر هستم. در محنتها افزونتر، در تازیانه‌ها زیادتر، در زندانها بیشتر، در مرگها مکرر (۲۴) از یهودیان پنج مرتبه، از چهل یک کم، تازیانه خوردم (۲۵) سه مرتبه مرا چوب زدند، یک دفعه سنگسار شدم، سه کرت شکسته کشتی شدم، شبانه روزی در دریا به سر بردم (۲۶) در سفرها بارها، در خطرهای نهرها، در خطرهای دزدان، در خطرهای از قوم خود، در خطرها از امتها، در خطرها در شهر، در خطرها در بیابان، در خطرها در دریا، در خطرها در میان برادران کذبه (۲۷) در محنت و مشقت، در بیخوابیها بارها، در گرسنگی و تشنگی، در روزها بارها، در سرما و عریانی (۲۸) بدون آنچه علاوه بر اینهاست، آن باری که هر روزه بر من است یعنی اندیشه برای همه کلیساها (۲۹) کیست ضعیف که من ضعیف که من ضعیف نمی‌شوم؟ که لغزش می‌خورد که من نمی‌سوزم (۳۰) اگر فخر می‌باید کرد، آنچه به ضعف من تعلق دارد، فخر می‌کنم (۳۱) خدا و پدر عیسی مسیح مسیح خداوند که تا به ابد متبارک است، می‌داند که دروغ نمی‌گوید (۳۲) در دمشق، والی حارث پادشاه، شهر دمشقیان را برای گرفتن من محافظت می‌نمود (۳۳) و مرا از دریچه ای در زنبیلی از باره قلعه پایین کردند و از دستهای وی رستم (رساله دوم به قرنتیان ۱۱: ۲۲ – ۳۳).

گفته می‌شود که پولس در حدود سالهای ۶۴ – ۶۷ در رم درگذشته است. از نظر مسیحیان جمعی از رسولان مانند پطرس و پولس شهید شده اند. آرامگاه پطرس در تپه واتیکان شهر رم بسیار اهمیت دارد و از دیر باز مرکز مسیحیت کاتولیک بوده است. کلیسای ((سنت پیتر)) و کاخها و باغهای اطراف آن از زیباترین آثار هنری جهان است. در کتابهای تاریخی مستقل هیچ چیز درباره رسولان یافت نمی‌شود.

۸ – پایه گذاری کلیسا

هر یک از چهار انجیل زندگینامه و مقداری از سخنان حضرت عیسی (علیه السلام) را می‌آوردند، ولی عمده اهتام آنها به پیام رسانی آن حضرت مربوط می‌شود. همچنین داستان مصلوب شدن وی در پایان هر چهار انجیل آمده است. به طوری که از اناجیل به دست می‌آید، آن حضرت زاهدی پرشور بود که برای اصلاح جامعه پوسیده و فرسوده فلسطین در عصر خود برنامه گسترده ای داشت و برای اجرای آن نهایت سعی و کوشش را به عمل آورد، ولی موفقیت وی در آن زمان بسیار ناچیز بود. اما به خاطر پایه گذاری کلیسا یعنی جامعه مسیحی که از چند شاگرد تشکیل شده بود، پس از رفتن وی و با گذشت سالیان دراز، اندک اندک دینی که به وی منسوب بود، پاگرفت. از نظر تاریخ نگاران نقش پولس که پس از وی مسیحی شد، در ترویج مسیحیت بسیار مهم است. ولی مسیحیان نقش روح القدس را در این کار مهم می‌دانند.

جامعه مسیحیت که توصیف آن در کتاب عهد جدید آمده است، کلیسای رسولان نامیده می‌شود و مقصود از آن، جامعه رسولان و نسل اول مسیحیت است. این جامعه از نظر زمانی به تقریب، فاصله سالهای ۳۰ تا ۱۰۰، یعنی از عید گلریزان تا تدوین آخرین بخش کتاب مقدس را در بر می گیرد.

جامعه مسیحی نخستین این گونه بود:

(۴۲) (تازه مسیحیان) در تعلیم رسولان و مشارکت ایشان و شکستن نان و دعاها مواظبت می‌نمودند (۴۳) همه خلق ترسیدند و معجزات و علامات بسیار از دست رسولان صادر می گشت (۴۴) همه ایمانداران با هم می‌زیستند و در همه چیز شریک می‌بودند (۴۵) و املاک و اموال خود را فروخته، آنها را به هر کس به قدر احتیاجش تقسیم می کردند (۴۶) هر روزه در هیکل به یک دل پیوسته می‌بودند و در خانه‌ها نان را پاره می کردند و خوراک به خوشی و ساده دلی می‌خوردند (۴۷) و خدا را حمد می گفتند و نزد تمامی خلق عزیز می گشتند (اعمال رسولان ۲: ۴۲ – ۴۷).

این عزت با گذشت زمان، نخست از جانب یهود و سپس از جانب امپراطوری روم به دشمنی مبدل شد.

در اورشلیم جامعه ای از مسیحیان یهودی الاص به رهبری یعقوب رسول پایه گذاری شد و تعداد افراد آن در همان شهر و سپس در سایر مناطق فلسطین گسترش یافت. فرستادگانی نیز مانند پولس و برنابا بشارت را به اقوام غیریهودی رساندند. به دنبال این قضیه، نخستین مورد از مشکلاتی که پیش روی کلیسا قرار داشت، پدید آمد و این سؤ ال مطرح شد که آیا بت پرستان تازه مسیحی، پیش از آنکه به مسیحیت پذیرفته شوند، باید به دین و شریعت یهودی گردن نهند یا خیر؟ عقیده پولس که مورد قبول پطرس و یعقوب نیز واقع شد، این بود که خدا عیسی را از مردگان برخیزاند و با این عمل راه برای دوره جدیدی از نجات گشوده شد و بر این اساس مسیحیان از این پس به پیروی از شرع یهود ملزم نیستند.

آنگاه مسیحی شدن بت پرستان به برکت تبلیغ و تبشیر رسولان در همه مناطق امپراطوری روم افزایش یافت و افرادی که از غیریهودیت به مسیحیت راه یافته بودند، در کلیسای مسیحی اکثریت یافتند. جوامع کوچک مؤ منان نیز در شهرهای امپراطوری از سوریه تا مصر و پس از آن در آناتولی و یونان و سرانجام در ایتالیا به وجود آمدند. بر اساس منقولات سنتی، پطرس نخست در اورشلیم، سپس در انطاکیه و سرانجام در رم به رهبری جامعه رسولان برگزیده شد و اعدام وی در عهد نرون در شهر رم رخ داد.

۹ – کتاب مقدس

کتاب مقدس

کتاب مقدس مسیحیان دو بخش دارد: عهد جدید و عهد عتیق. علت این نامگذاری آن است که مسیحیان معتقدند خدا با انسان دو پیمان بسته است: یکی پیمان کهن، به وسیله پیامبران پیش از عیسی مسیح. در این پیمان مرتبه ای از نجات از طریق وعد، و عید، قانون و شریعت به دست می‌آید. دیگری پیمان نو، توسط خدای متجلی یعنی عیسی مسیح. در پیمان نو نجات از طریق محبت حاصل می‌شود. به این معنا که طبق اعتقاد آنان، خدای پسر به شکل انسان مجسم می‌شود، گناهان بشر را برخود می‌گیرد و با تحمل رنج صلیب، کفاره گناهان می‌شود. تا آنجا که تاریخ نشان می‌دهد، این عقیده، با وجود دوری آن از عقل و منطق، زیربنای مسیحیت بوده است. در انجیل یوحنا چنین می‌خوانیم:

(۱۶) زیرا خداوند جهان را این قدر محبت نمود که پسر یگانه خود را داد تا هر که به او ایمان آورد هلاک نگردد، بلکه حیات جاودانی یابد (۱۷) زیرا خدا پسر خود را در جهان نفرستاد تا بر جهان داوری کند بلکه تا به وسیله او جهان نجات یابد (یوحنا ۳: ۱۶ – ۱۷).

آن قسمت از کتاب مقدس که درباره پیمان کهن سخن می گوید عهد عتیق، و آن قسمت که درباره پیمان نو سخن می گوید عهد جدید نامیده می‌شود.

در حقیقت عهد عتیق کتاب آسمانی یهودیان است که مسیحیان برای آن احترام قائل شده، آن را در آغاز خود قرار داده اند.

عهد جدید به زبان یونانی نگارش یافته است. چهار انجیل در آغاز عهد جدید وجود دارد. کلمه ((انجیل)) در زبان یونانی به معنای مژده است: مژده به فرا رسیده ملکوت آسمان یا پیمان تازه.

تمام عهد جدید مورد قبول همه مسیحیان است و اپوکریفا بین آنها وجود ندارد. البته کتابهای اپوکریفایی عهد جدید از اپوکریفای عهد عتیق بیشتر بوده است؛ اما در همان دو سه قرن نخست، مسیحیان اندک اندک بر کتابهای موجود عهد جدید اتفاق کرده اند.

ترجمه های بسیار زیادی از کتاب مقدس به زبانهای گوناگون انجام گرفته است و سازمانهای متعددی مخصوص انتشار آنها در سراسر جهان وجود دارد. از جمله آنها انجمن کتب مقدسه است که در سال ۱۸۰۶ در لندن تاءسیس شد و شعبه هایی در بیشتر کشورها دارد. (۸)

مجمع کتابهای عهد عتیق و عهد جدید ۶۶ کتاب است: عهد عتیق ۳۹ کتاب است که فهرست آنها در بخش یهودیت گذشت و عهد جدید ۲۷ کتاب است که از نظر موضوع به چهار بخش تقسیم می‌شوند:

۱. اناجیل؛

۲. اعمال رسولان؛

۳. نامه های رسولان؛

۴. مکاشفه.

۱ – ۹ – اناجیل

گروه زیادی از یاران و پیروان حضرت عیسی (ع) به نوشتن سیره آن حضرت اقدام کردند و نوشته هایی به وجود آوردند که بعداانجیل خوانده شد. اندک اندک چهار انجیل از این انجیلها رسمیت یافت و اناجیل دیگر متروک شد. (۹)

نویسندگان انجیل اول و انجیل چهارم از حورایون و نویسندگان دو انجیل دیگر از حورایون حواریون معرفی می‌شوند.

میان سه انجیل اول هماهنگی وجود دارد و به این دلیل آنها را اناجیل همنوا می‌نامند.
این بخش مشتمل بر ۴ انجیل است:
۱. انجیل متی (سیره و مواعظ مسیح با اشاره به پیشگوییهای عهد عتیق)؛
۲. انجیل مرقس (قدیمترین و کوتاهترین کتاب سیره و مواعظ مسیح)؛
۳. انجیل لوقا (سیره و مواعظ مسیح با تکیه بر جزئیات)؛
۴. انجیل یوحنا (متاءخرترین کتاب سیره و مواعظ مسیح با تاءکید بر مافوق بشر بودن او).

۲ – ۹ – اعمال رسولان

در قرن اول، کتابهای زیادی پیرامون سیره رسولان مسیحیت نوشته شد، اما تنها یکی از آنها رسمیت یافت.
این بخش تنها مشتمل بر یک کتاب است به نام:
اعمال رسولان (نوشته لوقا، مؤ لف سومین انجیل در شرح حال رسولان بویژه پولس).

۳ – ۹ – نامه های رسولان

برخی از رسولان مسیحیت نامه هایی به جوامع و افراد مسیحی عصر خود نوشته اند. آن نامه‌ها اندک اندک اهمیت پیدا کرد و به عهد جدید راه یافت. سیزده نامه از پولس است که در آنها رهنمودها، ادعاها و مشاجرات خود را نوشته است. نویسنده نامه چهاردهم نامعلوم و نویسنده نامه پانزدهم شخصی به نام یعقوب است (وی به مکتب پولس انتقاد می‌کند). نامه های بعدی به دو تن از حواریون به نامهای پطرس و یوحنا نسبت داده می‌شود و نویسنده آخرین نامه فردی به نام یهود است.
این بخش مشتمل بر ۲۱ نامه است: (مردم روم)؛
۱. رساله پولس رسول به رومیان
۲. رساله اول پولس رسول به قرنتیان (مردم قرنتس)؛
۳. رساله دوم پولس رسول به قرنتیان (مردم قرنتس)؛
۴. رساله پولس رسول به غلاطیان (مردم غلاطیه)؛
۵. رساله پولس رسول به افسسیان (مردم افسس)؛
۶. رساله پولس رسول به افسسیان (مردم افسس)؛
۷. رساله پولس رسول به کولسیان (مردم کولسی)؛
۸. رساله اول پولس رسول به تسالونیکیان (مردم تسالونیکی)؛
۹. رساله دوم پولس رسول به تسالونیکیان (مردم تسالونیکی)؛
۱۰. رساله اول پولس رسول به تیرکمان (نام شخص)؛
۱۱. رساله پولس رسول به تیموتاءوس (نام شخص)؛
۱۲. رساله پولس رسول به تیطس (نام شخص)؛

۱۳. رساله پولس رسول به فلیمون (نام شخص)؛
۱۴. رساله به عبرانیان (نامه پولس یا فردی دیگر به یهودیان)؛
۱۵. رساله یعقوب (برای عموم مسیحیان)؛
۱۶. رساله اول پطرس (برای عموم مسیحیان)؛
۱۷. رساله دوم پطرس (برای عموم مسیحیان)؛
۱۸. رساله اول یوحنا (برای عموم مسیحیان)؛
۱۹. رساله دوم یوحنا (برای عموم مسیحیان)؛
۲۰. رساله یهودا (برای عموم مسیحیان).

۴ – ۹ – مکاشفه

قبل از آمدن حضرت مسیح (ع)، مکاشفه نامه های متعددی میان یهودیان رواج داشت که کتاب دانیال در عهد عتیق نمونه ای از آنهاست. مسیحیان نیز کتابهای مکاشفه ای تازه ای نوشتند، همچنین برخی از کتابهای مکاشفه یهودیان را دستکاری کرده، با آرمانهای مسیحیان هماهنگ ساختند. کتاب مکاشفه یوحنا در پایان عهد جدید برای مسیحیان بسیار اهمیت دارد. یوحنا که به اعتقاد مسیحیان، یک حواری کم سن و سال حضرت عیسی (ع) بود، رؤ یای خود را در این اثر شرح می‌دهد. این کتاب که پیشرفت مسیحیت را نوید می‌دهد، در پایان عهد جدید قرار دارد. این بخش تنها مشتمل بر یک کتاب است به نام: مکاشفه یوحنای رسول.

۱۰ – اعتبار کتاب مقدس

اعتبار کتاب مقدس

اعتبار کتاب مقدس را از سه دیدگاه می‌توان بررسی کرد:
۱. دیدگاه کلسیا؛
۲. دیدگاه دانشمندان بی طرف؛
۳. دیدگاه مسلمانان.

۱ – ۱۰ – دیدگاه کلیسا

مسیحیان نسبت به کتاب مقدس (عهد عتیق و عهد جدید) نظری کاملا موافق دارند و تمام القاب و احترامات شایسته یک کتاب آسمانی را نسبت به آن روا می‌دارند و تعبیراتی مانند کتاب خدا و وحی در مورد آن کتب معمول است. دانشمند معاصر، توماس میشل می‌نویسد:

مسیحیان معتقدند که خداوند کتابهای مقدس را به وسیله مؤ لفانی بشری نوشته است و بر اساس این اعتقاد می گویند که کتابهای مقدس یک مؤ لف الهی و یک مؤ لف بشری دارند. به عبارت دیگر، مسیحیان معتقدند که خدا کتاب مقدس را به وسیله الهامات روح القدس پدید آورده و برای این منظور مؤ لفانی از بشر را برای نوشتن آنها بر انگیخته و آنان را در نوشتن به گونه ای یاری کرده که فقط چیزهایی را که او می‌خواسته است، نوشته اند.

مسلمانان توجه می کنند که اعتقاد مسیحیان در این باب با عقیده اسلامی اختلاف دارد. از نظر مسیحیان خدا مؤ لف نهایی کتاب مقدس است، جز اینکه این عمل را از طریق مؤ لفان بشری که کارگزاران وی بوده اند، به انجام رسانده است. مؤ لفان بشری که کارگزاران وی بوده اند، به انجام رسانده است. مؤ لفان بشری کتاب مقدس هر یک در عصری خاص می‌زیسته و به رنگ زمان خود در آمده بوده اند. همچنین این مؤ لفان، مانند دیگر انسانها با محدودیتهای زبان و تنگناهای علمی دست به گریبان بوده اند. اصولا مسیحیان نمی گویند که خدا کتابهای مقدس را بر مؤ لفان بشری املا کرده، بلکه معتقدند که او به ایشان برای بیان پیام الهی به شیوه خاص خودشان و همراه با نگارش مخصوص و سبک نویسندگی ویژه هر یک توفیق داده است. (۱۰)

یهودیان و مسیحیان تورات را نوشته خود حضرت موسی (ع) می‌دانند همچنین کتب هر یک از پیامبران دیگر عهد را تاءلیف پیامبری می‌دانند که نام وی در عنوان آن کتاب آمده است. مسیحیان درباره چهار انجیل معتقدند که آنها سالها پس از حضرت عیسی (ع) نگارش یافته اند و به گفته آنان در آغاز مسیحیت تنها کتابهای عهد عتیق به عنوان کتاب خدا مطرح بودند، ولی کتب عهد جدید اندک اندک در مجامع مسیحی جنبه الهی پیدا کرد.

همه مسیحیان، همیشه و همه جا معتقد بوده و هستند که اناجیل کنونی زندگینامه و سخنان حضرت عیسی (ع) است که متی، مرقس، لوقا، و یوحنا آنها را نوشته اند. در آغاز انجیل لوقا چنین آمده است:

(۱) از آن جهت که بسیاری دست خود را دراز کردند به سوی تاءلیف حکایت آن اموری که نزد ما به اتمام رسید (۲) چنان که آنانی که از ابتدا نظارگان و خادمان کلام بودند، به ما رسانیدند (۳) من نیز مصلحت چنان دیدم که همه را من البدایه به تدقیق در پی رفته، به ترتیب به تو بنویسم ای تیوفلس عزیز (لوقا ۱: ۱ – ۳).

این نکته نیز قابل توجه است که اناجیل کنونی تنها سخنان (یا احادیث) آن حضرت را می‌آورند، و هرگز چیزی از معارف و کلمات حکمت آمیز خود را به وحی نسبت نمی‌دهند (بر خلاف تورات کنونی که علاوه بر سیره و سخنان حضرت موسی، عباراتی از وحی را نیز می‌آورد).

روشن است که طبق نص صریح قرآن مجید، انجیل حقیقی بر حضرت عیسی (ع) نازل و به او عطا شده است (آل عمران: ۳و۶۵، مائده: ۴۶ – ۴۷، مریم: ۳۰ و حدید: ۲۷) و آن کتاب هیچ گونه سنخیتی با این اناجیل ندارد.

تا آنجا که تاریخ نشان میدهد مسیحیان هرگز برای حضرت عیسی (ع) به کتابی قائل نبوده اند و اناجیل را صرفا بیانگر زندگی و سخنان وی می‌دانسته اند. (۱۱) همچنین توماس میشل می‌نویسد:

پیش از نوشته شدن اناجیل، یک سنت شفاهی وجود داشت. عیسی به عقیده مسیحیان در حدود سال ۳۰ وفات یافت و کسانی که از او پیروی کرده، وی را شناخته، کارهایش را دیده و سخنانش را شنیده بودند، خاطرات خویش از او را در حافظه نگه می‌داشتند. هنگامی که مسیحیان نخستین برای عبادت گرد می‌آمدند، آن خاطرات نقل می‌شد. اندک اندک این منقولات شکل مشخصی یافت و بر حجم آنها افزوده شد. (۱۲)

کتاب نداشتن حضرت عیسی (ع) معمولا در جایی ذکر نمی‌شود؛ زیرا این مساءله برای مسیحیان بدیهی است و هرگز وجود

کتابی برای او به ذهن یک مسیحی خطور نمی‌کند.
ولی به ندرت به مناسبت بحث با مسلمانان این مساءله مطرح می‌شود و آنان وجود این عقیده را در جامعه خود انکار می‌کنند.
توماس میشل می‌افزاید:
مسیحیان هرگز نمی‌گویند عیسی کتابی به نام انجیل آورد. آوردن وحی توسط عیسی به گونه ای که مسلمانان در مورد قرآن و پیامبر اسلام معتقدند در مسیحیت جایی ندارد.
مسیحیان عیسی را تجسم وحی الهی می‌دانند و به عقیده آنان، وی نه حامل پیام، بلکه عین پیام بوده است. بدین سبب ما مسیحیان خواستار انجیلی نیستیم که عیسی آن را نوشته یا به شاگردانش املا کرده باشد.
اکنون که روشن شد مسیحیان عیسی را مجسم شدن کلمه یا پیام خدا می‌دانند، باید توجه کنیم که بر اساس عقیده آنان انجیلها حاصل تلاش شاگردان اوست که از طریق الهام، ایمان خود به مسیح و مفهوم این ایمان در جامعه پیروان وی را اعلام کرده اند. هر یک از انجیلهای چهارگانه شهادتی مشخص و مخصوص از مسیح می‌دهد و انجیلها، با آنکه در دیدگاه و جزئیات با یکدیگر متفاوت هستند، همگی در باب هویت عیسی و ماهیت پیام الهی که به واسطه او به پیروان وی رسیده است، اتفاق نظر دارند. از اینجاست که مسیحیان حاضر نیستند یک انجیل را بگیرند و سایر انجیلها را رها کنند؛ زیرا ایمان آنان بر تعالیم مجموع چهار انجیل استوار و تنظیم شده است. به عقیده آنان، دست برداشتن از هر یک از انجیلها نقص ایمان ایشان را در پی خواهد داشت.
این مساءله ما را به تفاوت دیگری در مفهوم وحی بین مسیحیان و مسلمانان رهنمون می‌شود. مسیحیان فقط به چهار انجیل، نه کمتر و نه بیشتر، عقیده دارند و اعتراف می‌کنند که تنها این چهار انجیل صحیح هستند، نه غیر آنها؛ زیرا جامعه مسیحیان نخستین آنها را از جانب خدا می‌دانست. بدیهی و مسلم است که ایمان مسیحیت بر ایمان رسولان و شاگردان عیسی استوار است و همانطور که قبلا گفتیم، مسیحیان نخستین عقیده داشتند که روح خدا هدایت را برای جامعه آنان (یعنی کلیسا) فراهم کرده است.
از این مساءله می‌فهمیم که خدا در ۳۰ سال سرنوشت سازی (۳۰ - ۶۰ م.) که انجیل مکتوب وجود نداشت، بلکه سخنان و کارهای عیسی به طور شفاهی نقل می‌شد، آن جامعه را هدایت می‌کرد. این روح القدس بود که از طریق الهام، نویسندگان اناجیل را برای نوشتن این کتب و ثبت برگزیده سخنان و کارهای بسیار زیاد عیسی در آنها رهنمون شد. یکی از اموری که روح القدس مخصوصا به آن اقدام کرد، این بود که دیدگاه کلامی انجیل نگاران را در مورد آنچه خدا می‌خواست از طریق زندگی، مرگ و رستاخیز عیسی به مردم منتقل شود، هدایت نمود و سرانجام جامعه مسیحیان نخستین با راهنمایی روح القدس از میان نوشته های مسیحی بی شمار، به ۲۷ کتاب که اناجیل چهارگانه نیز جزو آنهاست، اقرار کرد و پذیرفت که آنها با الهام الهی نگارش یافته اند. این نوشته‌ها عهد جدید نامیده شدند و در طول زمان مرجع اساسی ایمان مسیحی به شمار می‌رفته اند.
این درک مسیحیت از رابطه کتابهای مقدس و وحی با درک اسلام از آن رابطه تفاوت دارد. مسلمانان امتی هستند که به مقتضای تعالیم قرآن پدید آمده اند. آنان عقیده دارند که خدا پیامبر اسلام را فرستاد و قرآن را به او وحی کرد و امت اسلامی به دنبال آن پدید آمد. ولی مسیحیان می‌گویند که جامعه مسیحیت به ارشاد روح القدس، ایمان ویژه و کتابهای خویش را که از وحی خدا در عیسی می‌گویند، پدید آورد. به همین شیوه، جامعه مقرر کرد که کتابهای مقدس مسیحیت مجموع ۴۶ (۱۳) کتاب عهد عتیق یهود و ۲۷ کتاب عهد جدید باشد، نه چیز دیگر.
این توافق پیرامون کتابهای مقدس از طریق نوعی اجماع حاصل شد. این اجماع بسیار زود به دست آمد و فهرست نخستین

کتابهای مقدس بین سالهای ۱۵۰ – ۲۰۰ تهیه شد و پس از چند قرن، کلیسا به طور رسمی روشن ساخت که چه کتابهایی را باید مقدس شمرد (همان طور که شورای ترنت در سال ۱۵۴۶ چنین کاری را انجام داد). البته تصمیم گیریهای متاءخر پیرامون کتابهای مقدس جز تاءیید عقیده سنتی مسیحیان در این باب، چیزی دیگر نبود. (۱۴)

اعتقاد اهل کتاب در مورد کتابهای آسمانی به گونه ای در قرآن کریم آمده است:

و ما قدروا الله حق قدره اذقالوا ما انزل الله علی بشر من شی ء قل من انزل الکتاب الذی جاء به موسی نورا و هدی للناس تجعلونه قراطیس تبدونها و تخفون کثیرا و علمتم مالم تعلموا انتم و لا آباؤ کم قل الله ثم ذرهم فی خوضهم یلعبون؛ آنها خدا را درست نشناخته اند که گفتند: ((خدا هیچ چیز بر هیچ انسانی نفرستاده است.)) بگو: ((چه کسی کتابی را که موسی آورد، نازل کرد که برای مردم، نور و هدایت بود؛ اما شما آن را به صورت پراکنده قرار می‌دهید؛ قسمتی را آشکار و قسمت زیادی را پنهان می‌دارید و مطالبی به شما تعلیم داده شده که شما و پدرانتان از آن با خبر نبودید.)) بگو: ((خدا!)) سپس آنها را در گفتگوهای لجاجت آمیزشان رها کن، تا بازی کنند (انعام: ۹۱).

تفسیر نمونه آیه را با در نظر گرفتن دیدگاه اهل کتاب درباره تورات وانجیل توضیح داده است.

۲ – ۱۰ – دیدگاه دانشمندان بی طرف

از آنجا که دانشهای عصر ما ارتباط خود را با ادیان قطع کرده اند و اعتقاد به ماورای طبیعت در علوم مختلف همچون تاریخ، جامعه شناسی و باستان شناسی جایی ندارد، دانشمندان کتاب مقدس را صرفا نوشته ای قدیمی می‌دانند که به دست انسانهایی پدید آمده است. این افراد ارتباطگیری آفریدگار با انسان را از مقوله های علمی بیرون می‌دانند و می گویند معجزه را نمی توان با علم ثابت کرد. از این رو، ایشان در مورد مفاهیم دینی تشکیک می کنند و حتی در مورد وجود خارجی انبیا (ع) (به دلیل ذکر نشدن آنان در منابع تاریخی مسبقل) القای شبهه می کنند. دانشمندان بی طرف برای عهد عتیق ۲۵۰۰ سال قدمت قائلند و برای عهد جدید تاریخی نزدیک به تاریخ سنتی کلیسا یعنی ۱۹۰۰ سال را معتقدند.

۳ – ۱۰ – دیدگاه مسلمانان

یکی از مسائل مورد نزاع میان کلام اسلامی و کلام مسیحی مساءله تحریف است. قرآن مجید در دهها آیه به نازل شدن تورات و انجیل (و نه اناجیل) تصریح می کند: ((... و ما انزل التوراة و الانجیل من قبل للناس و انزل الفرقان ...)) (آل عمران: ۳ – ۴).

مسلمانان از دیرباز معتقد بوده اند تورات و انجیل که خدا نازل کرده است، دستخوش تحریف قرار گرفته و مسائلی مانند بشارت به ظهور حضرت ختمی مرتبت (ص) از آنها حذف و خرافاتی چون جسمانیت خدای متعال به آن افزوده شده است.

اهل کتاب تحریف کتاب خود را نمی‌پذیرند و از این ادعا خشمگین می‌شوند. آنان با اشاره به نسخه های خطی حدودا ۲۰۰۰ ساله عهد عتیق و نسخه های خطی حدودا ۱۶۰۰ ساله عهد جدید که در موزه‌ها و کتابخانه های مهمجهان نگاهداری می‌شود، می‌پرسند تحریف تورات و انجیل در چه زمان و چه مکان و با چه انگیزه ای انجام گرفته است؟ علما و محققان اسلامی پاسخهایی می‌دهند، ولی پاسخهای مذکور بر اعتقاد به نزول تورات و انجیل استوار است. این عقیده برای مسیحیان غرابت دارد

و نمی‌خواهند بپذیرند که حضرت عیسی (ع) کتابی داشته است.

با یک مراجعه به تورات و اناجیل به آسانی می‌توان دریافت که آن کتب فعلاـ به شکل قرآن کریم نیست و به یک کتاب تاریخ شباهت دارد. در تمام چهار انجیل یک سطر عبارت منسوب به وحی وجود ندارد. سخنان حکمت آمیز منقول در اناجیل نیز به شخص عیسی منسوب گشته و در واقع احادیث آن حضرت است. آن کتب به گونه ای نوشته شده است که اگر عنوان ((انجیل)) از صفحات آن محو شود و برای مطالعه در اختیار مسلمانی قرار گیرد، ذهن وی ابدا به کتاب انجیل معهود متوجه نخواهد شد.

خود مسیحیان آن کتابها را نوشته انسانها می‌دانند، ولی براساس معیارهای کلامی خویش به آن ارزش الهی می‌دهند و به مسلمانان می‌گویند کتاب آسمانی بیش از این نیست. پس قبل از هر چیز باید مواظب باشیم که به اصطلاح معروف ((از پاپ کاتولیکتر نشویم!)) حقیقت این است که مسیحیان هنگامی که چهار انجیل را به دست ما می‌دهند و از ما می‌خواهند آن را بپذیریم، نمی‌گویند این کتاب از حضرت عیسی (ع) است، بلکه همان طور که دیدیم، مسیحیان به طور عادی معتقدند این کتاب پس از آن حضرت و برای بیان رسالت وی تنظیم شده است. در اسلام پیامبر مبین قرآن مجید است، ولی در مسیحیت اناجیل مبین حضرت عیسی (ع) هستند.

۱۱ – قرآن مجید و مساءله تحریف

ممکن است گفته شود که مساءله تحریف تورات و انجیل در قرآن مجید آمده است. اما می‌توان گفت که قرآن کریم از تحریف تورات و انجیل صریحا سخن نگفته است. آیاتی که برای اثبات تحریف تورات و انجیل مورد استناد واقع می‌شود، به قرار زیر است:

آیه اول: افتطمعون ان یومنوا لکم و قد کان فریق منهم یسمعون کلام الله ثم یحرفونه من بعد ما عقلوه و هم یعلمون؛

آیا انتظار دارید شما را باور کنند با اینکه عده ای از آنان سخنان خدا را می‌شنیدند و پس از فهمیدن، آن را تحریف می‌کردند، در حالی که علم و اطلاع داشتند؟ (بقره: ۷۵)

آیه دوم: و ان منهم لفریقا یلوون السنتهم بالکتاب لتحسبوه من الکتاب و ما هو من الکتاب و یقولون هو من عندالله و ما هو من عندالله و یقولون علی الله الکذب و هم یعلمون؛

در میان آنها (یهود) کسانی هستند که به هنگام تلاوت کتاب زبان خود را چنان می‌گردانند که گمان کنید از کتاب (خدا) است؛ در حالی که از کتاب (خدا) نیست و می‌گویند: ((آن از طرف خداست.)) با اینکه از طرف خدا نیست، و به خدا دروغ می‌بندند، در حالی که می‌دانند (آل عمران: ۷۸).

آیه سوم: من الذین هادوا یحرفون الکم عن مواضعه و یقولون سمعنا و عصینا و اسمع غیر مسمع و راعنا لیا بالسنتهم و طعنا فی الدین و لو انهم قالوا سمعنا و اطعنا و اسمع و انظرنا لکان خیرا لهم و اقوم ولکن لعنهم الله بکفرهم فلا یؤ منون الا قلیلا؛

بعضی از یهود، سخنان را از جای خود تحریف می‌کنند؛ و هم می‌گویند: ((شنیدیم و مخالفت کردیم)) و ((بشنو که هرگز نشنوی!)) و ((راعنا)) تا با زبان خود حقایق را بگردانند و در آیین خدا طعنه زنند، ولی اگر آنها می‌گفتند: ((شنیدیم و اطاعت کردیم)) و ((سخنان ما را بشنو)) و ((انظرنا))، به نفع آنها بود و با واقعیت سازگارتر، ولی خداوند آنها را به خاطر کفرشان از رحمت خود دور ساخته و از این رو، جز عده کمی ایمان نمی‌آورند (نساء: ۴۶).

آیه چهارم و پنجم: فبما نقضهم میثاقهم لعناهم و جعلنا قلوبهم قاسیهٔ یحرفون الکلم عن مواضعه و نسوا حظا مما ذکروا به لا تزال تطلع علی خائنه منهم الا قلیلا منهم فاعف عنهم واصفح ان الله یحب المحسنین؛

ولی به خاطر پیمان شکنی، آنها را از رحمت خویش دور ساختیم؛ و دلهای آنها را سخت و سنگین نمودیم؛ سخنان را از موردش تحریف می‌کنند و بخشی را از آنچه به آنها گوشزد شده بود، فراموش کردند و هر زمان از خیانتی (تازه) از آنها آگاه می‌شوی، مگر عده کمی از آنان، ولی از آنها در گذر و صرف نظر کن که خداوند نیکوکاران را دوست دارد (مائده: ۱۳ و مانند آن در ۴۱).

پیش از آنکه به آیات فوق نظری کلی بیفکنیم، باید این نکته را یادآور شویم که در این آیات، عمل تحریف به یهود نسبت داده شده که فقط به تورات مربوط می‌شود و البته بسیار دشوار است که به مسیحیان بگوییم یهودیان انجیل شما را تحریف کرده اند!

به نظر می‌رسد که قرآن مجید درباره تحریف کتابهای یهودیان و مسیحیان چیزی نگفته است؛ زیرا:

اولاـ هیچ یک از آیات بالا نمی‌گوید که تورات و انجیل تحریف شده است، بلکه همان طور که دیدیم در یک مورد تعبیر ((کلام الله)) وجود دارد که به گفته عموم مفسران به عمل پیشینیان یهود در عصر حضرت موسی (ع) اشاره می‌کند و با تحریف کردن تورات و انجیل پس از بعثت حضرت رسول اکرم (ص) ارتباطی ندارد. شاید هم آیه مذکور رفتار ناپسند یهودیان صدر اسلام در مورد کلام الله، یعنی قرآن مجید را یادآوری می‌کند که آیاتی از قرآن را می‌شنیدند، ولی آن را به صورتی محرف برای دیگران نقل می‌کردند تا از اعتبار قرآن بکاهند. (۱۵) در سه مورد نیز تعبیر ((کلم)) آمده است که به زودی با الهام گیری از آیه ۴۶ سوره نساء، پیرامون آن توضیح خواهیم داد.

ثانیا: تحریف در آیات یاد شده به صورت گفتاری و شنیداری است: ((یسمعون کلام الله ثم یحرفونه))، ((یلؤ ون السنتهم بالکتاب))، ((لیا بالسنتهم)).

گفته شد که قرآن کریم در سه آیه از تحریف کلم سخن گفته است. نمونه هایی از واژه های تحریف شده همراه شکل صحیح آنها در آیه ۴۶ سوره نساء آمده است:

۱. ((سمعنا و عصینا)) به جای ((سمعنا و اطعنا)). برخی یهودیان با سوءاستفاده از لفظ عبری ((عینو)) به معنای ((انجام می‌دهیم))، از روی طنز می‌گفتند: ((عصینا)) به معنای ((عصیان می کنیم)).

۲. ((اسمع غیر مسمع)) به جای ((اسمع)) تنها.

۳. ((راعنا)) به جای ((انظرنا)). (۱۶) ((راع)) در زبان عبری به معنای بدکار است و ((راعنا)) یعنی ((بدکار ما)).

بازی با کلمات و درهم ریختن آنها برای اهدافی خاص، یکی از عادات ناپسند یهود است و نمونه هایی بی شماری از آن در کتاب تلمود وجود دارد.. همچنین به نقل کتابهای سیره، برخی یهودیان هنگام سلام دادن به حضرت رسول اکرم (ص)، می‌گفتند: ((السام علیک)) یعنی ((مرگ بر تو!)) آن بزرگوار پاسخ می‌داد: ((علیک)).

دانستیم که قرآن کریم صریحا نمی‌گوید تورات و انجیل تحریف شده اند، بلکه از تحریف کلم سخن رفته است و این تحریف در چند کلمه محاوره ای صورت گرفته است و ربطی به تورات و انجیل ندارد. تحریف یاد شده از مرحله گفتن و شنیدن تجاوز نکرده و به قلم نیامده است. آیات تحریف نیز ناظر به تورات و انجیل کنونی نیست و درباره آنها باید با صرف نظر از این آیات داوری کرد.

پی نوشتها

۱ – تاریخ تمدن، ج ۳، فصل ۲۶. برای تحقیق بیشتر در این مساءله رک.: رابرتسون، آرچیبالد، عیسی: اسطوره یا تاریخ؟، ترجمه حسین توفیقی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۷۸.

۲ – عبدالله بن المعتز، طبقات الشعراء، ص ۱۲۵.

۳ – همان طوری که پیامبر عالی قدر اسلام نیز در دوران سختی کشیدن مسلمانان در مکه مکرمه به علت فراهم نبودن شرایط دفاع، ایشان را از هر اقدام مسلحانه ای باز می‌داشت.

۴ – برای نمونه رجوع شود به: نحل: ۱۲۶ – ۱۲۸، مؤ منون: ۹۶، فرقان: ۶۳ و ۷۲ و فصلت: ۳۴ – ۳۶.

۵ – نهج البلاغه، خطبه ۱۹۴.

۶ – نهج البلاغه، نامه ۳۱.

۷ – بحارالانوار ج ۱۴، ص ۲۸۷، این عبارات انجیل در ضمن مواعظ حضرت مسیح (ع) در آخر کتاب تحف العقول تاءلیف حسن بن شعبه بدون هیچ استنکاری نقل شده است.

۸ – شعبه آن در تهران (خیابان سی تیر، جنب کلیسای انجیلی) پس از سالها فعالیت، به تصمیم نظام جمهوری اسلامی ایران در سال ۱۳۶۸ تعطیل شد. از دیدگاه فقه اسلامی، تبلیغ اعتقادات مسیحی (مانند فدا و تثلیث) که در اسلام باطل شمرده شده، در جامعه اسلامی ممنوع است. بدیهی است که اسلام در مقابل این ممنوعیت، داشتن آن اعتقادات را برای مسیحیان کاملا آزاد می‌داند و گفتگوی اندیشمندان اسلام و مسیحیت را توصیه می‌کند. نسخه های فراوانی از کتاب مقدس برای استفاده پژوهشگران در کتابخانه های عمده سراسر کشور وجود دارد.

۹ – انجیل برنابا که مورد توجه مسلمانان قرار گرفته است و بشارتهای فراوانی به ظهور حضرت رسول خاتم (ص) در آن یافت می‌شود، مورد قبول مسیحیان نیست و آن را جعلی می‌دانند. نام انجیل برنابا در فهرستی که پاپ جلاسیوس اول قبر از بعثت حضرت رسول (ص) منتشر کرده است، وجود دارد، ولی مسیحیان می گویند آن انجیل مفقود شده است و ربطی به انجیل برنابای کنونی ندارد. همچنین نوشته ای به نام رساله برنابا نزد مسیحیان وجود دارد که تا اندازه ای مورد احترام آنان است، ولی باید دانست که رساله یاد شده غیر از انجیل برناباست.

۱۰ – میشل، توماس کلام مسیحی، ترجمه حسین توفیقی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۷۷، ص ۲۶.

۱۱ – بر عکس اعتقاد مسلمانان در مورد بیانگری پیامبر اسلام (ص) نسبت به قرآن مجید.

۱۲ – کلام مسیحی، صص ۴۳ – ۴۴.

۱۳ – عهد عتیق نزد پروتستانها ۳۹ کتاب است؛ زیرا آنان ۷ کتاب اپوکریفایی را نمی‌پذیرند.

۱۴ – کلام مسیحی، صص ۴۹ – ۵۱.

۱۵ – مانند نیرنگ آنان در مورد ایمان صبحگاهی به اسلام و بازگشت شامگاهی به یهودیت، به منظور بر گرداندن ایمان مسلمانان (آل عمران: ۷۲).

۱۶ – رک.: بقره: ۱۰۴.

کتاب: آشنایی با ادیان بزرگ، ص ۱۱۰

نویسنده: حسین توفیقی

آشنایی با آیین مسیحیت (۲)

۱۲ – اعتقادات

اعتقادات

علم لاهوت (یا الهیات) نزد مسیحیان به تمام مظاهر تلاش آنان برای فهم ایمان مسیحی اطلاق می‌شود. علمای الهی بنیادگرا بر این مساءله تاءکید می‌کنند که ما نمی‌توانیم شناختی از خدا داشته باشیم، مگر آنچه را که خود او بر ما مکشوف سازد، و بر این اساس، علم الهیات به معنای دقیق آن، علم وحی است. الهیات نزد مسیحیان، زمینه هایی از مطالعات دینی را شامل می‌شود که از علم کلام در سنت اسلامی گسترده تر است.

از جمله چیزهایی که در محدوده علم الهیات می گنجد، موضوعات زیر است:

- مطالعه در باب تعالیم کتاب مقدس؛
- تلاش برای فهم حقایق، در پرتو تعالیم مسیحی؛
- تحولات تارخی در عبارات بیان کننده ایمان مسیحی در طی قرون؛
- توضیح آنچه تنها با عقل می‌توان درباره خدا دانست؛
- بیان معنای قداست مسیحی و راههای دست یافتن به آن؛
- بنیادهای اخلاق و تاءثیر عملی تعالیم مسیحیت در زندگی مسیحیان.

مسیحیت با شرک میانه ای ندارد و مسیحیان هر گاه مشاهده کنند که منابع دینی قدیم ایشان مانند تورات و انجیل، درباره خدا چیزی گفته که سزاوار ذات مقدس او نیست، آن موارد را توجیه می‌کنند و از ظاهر الفاظ آن دست بر می‌دارند.

باید توجه داشته باشیم که هنگام سخن گفتن از خدا و جهان معنا، با کمبود جدی الفاظ روبرو هستیم و از این رو، نمی‌توان به آن کتابها خرده گرفت. ولی از سوی دیگر، چون آن کتابها ساخته دست بشر است، ما مسلمانان برای توجیه آن عبارات وظیفه ای نداریم. اما هر مسلمانی باید راه انصاف را بپیماید، بویژه اینکه قرآن مجید فرمان می‌دهد در گفتگو با اهل کتاب از بهترین شیوه پیروی کنیم (عنکبوت: ۴۶).

همچنین باید توجه داشت که احیانا تعبیراتی شبیه آنها در قرآن کریم نیز یافت می‌شود (مانند نسبت دادن مکر، کید، خدعه و انتقام به خدای متعال) با این تفاوت که این تعبیرات از خود خداوند صادر شده و توجیه آنها وظیفه عقلی و شرعی هر مسلمانی است. درحالی که اهل کتاب معتقدند کتاب آسمانی آنان از بشرهای ناتوان و خطاکاری صادر شده و کاستیهای آن کتاب به همین علت است. البته این اعتقاد هیچ گاه سبب نمی‌شود که اهل کتاب آن سخنان را به حال خود واگذارند، بلکه برعکس، همه ایشان پیوسته برای توجیه این عبارات شبهه انگیز تلاش کرده اند.

برخی از مسائل بسیار دقیق و ظریف عرفانی در میراث دینی اهل کتاب یافت می‌شود و یکی از زیباترین آنها الهیات سلبی است که می‌کوشد هر صفت بشری را از خدای متعال سلب کند، به گونه ای که سرانجام می گوید با آنکه خدا قطعا وجود دارد، استفاده از کلمات ((وجود)) و ((موجود)) برای او کار شایسته ای نیست. ما مسلمانان باید از این تلاشها برای تنزیه خدای متعال خوشحال باشیم و یکی از شرایط لازم برای همکاری با اهل کتاب همین است. (۱)

۱ – ۱۲ – ریشه‌ها

در قرآن کریم می‌خوانیم: ((... و قالت النصاری المسیح ابن الله ذلک قولهم بافواههم یضاهئون الذین کفروا من قبل قاتلهم الله انی یؤ فکون؛ و نصارای گفتند: ((مسیح پسر خداست)) این سخنی است (باطل) که به زبان می‌آورند، و به گفتار کسانی که پیش از این کافر شده اند شباهت دارد. خدا آنان را بکشد؛ چگونه (از حق) بازگردانده می‌شود؟)) (توبه: ۳۰).

در قرون اخیر عده ای از دانشمندان غربی مشاهده کرده اند که بین عقاید مسیحیان و ادیان هندی تشابه عجیبی وجود دارد. آنان در مطالعات خود متوجه شدند که عقاید تثلیث، فدا، تصلیب و سایر مسائل اعتقادی مسیحیان عینا در مذاهب بت پرستان وجود داشته و در اعتقادات بنی اسرائیل سابقه ای نداشته است.

دانشمندان محقق، حتی در برابر جمله هایی از انجیل، عبارتهای مشابهی در کتابهای هند و بودایی یافتند که حیرتشان را برانگیخت. آنان دیدند که حتی لقبهای گوسفند خدا، فرزند خدا، بردارنده گناهان، فدا شونده و غیر اینها که به مسیح (ع) اطلاق می‌شود، در آن مذاهب نیز هست و چون سابقه تاریخی آن ادیان بیشتر است، دانشمندان نظر دادند که اعتقادات و اصطلاحات مسیحیان در این باب باید از آن ادیان گرفته شده باشد.

در سال ۱۹۴۷ در بیابانهای فلسطین، در غارهایی بر کرانه بحرالمیت، طومارهایی کشف شد که یک جنبش فکری را در باب مسیحیت پدید آورد.ین طومارها که شامل بخشهایی از کتاب مقدس و تفاسیر و ادعیه است، حدود ۲۰۰۰ سال قدمت دارد یعنی خط آنها در حدود عمر حضرت مسیح (ع) نوشته شده است.

دانشمندان پس از مطالعه طومارها فهمیدند که آنها به فرقه ای از یهودیان به نام اسنیان مربوط می‌شود که در بخش یهودیت به آنان اشاره شد. این فرقه در صحراها زندگی می‌کردند و افکاری عرفانی داشتند و انتظار مسیحای بنی اسرائیل را می‌کشیدند. آنان نوشته های خود را در کوزه کردند و در غارهایی در کناره بحرالمیت به ودیعت نهادند و پس از آن به سرنوشت نامعلوم گرفتار شدند و خبری از ایشان باز نیامد.

کشف این طومارها انعکاس عجیبی در محافل علمی جهان داشت. در ابتدا برخی آنها را جعلی می‌پنداشتند، ولی پس از آزمایشهای فنی، اعتبار آنها ثابت شد.

برخی دانشمندان گفتند: طومارهای کشف شده دیدگاه علمی ما را نسبت به حضرت مسیح (ع) و آغاز مسیحیت تغییر خواهد داد.

تاکنون چند هزار کتاب درباره این طومارها نوشته شده است، از آن جمله کتابی است به نام مفهوم طومارهای بحرالمیت نوشته یک روحانی آزاد اندیش مسیحی به نام ای. پاول دیویس که بسیار جالب توجه است. در این کتاب پس از تحقیق محتویات طومارهای مذکور چنین آمده است:

نظریه ای که یک تن مسیحی عامی درباره پدیدآمدن مسیحیت اتخاذ می‌کند این است که مسیح بشارت خود را تبلیغ کرد، به عنوان مسیح و منجی مرد، از مردگان برخاست و کلیسای مسیحی را تاءسیس کرد که در سراسر جهان با فعالیت حواریان گسترش یافت ...

همچنین یک مسیحی عامی اظهار می‌دارد که عیسی یک تن یهودی بود که سنن و فرهنگ یهودی را به ارث برده بود.علاوه بر این اظهار می‌کند که رسولان برداشتهایی از بشارت عیسی داشتند و تعالیم او را بسط دادند و می‌گویند که رسولان بر اثر تجربیات شخص خویش دریافتند که او منجی و خداوندگار بشر و پسر خدا بوده است.

به هر حال، یک عامی اعتقاد مسیحی را چنین بیان می کند و ابدا به ذهنش خطور نمی کند که مقدار زیادی از آن اعتقادات پیش از مسیحیت وجود داشته است ... و نمی‌داند که پایه و اساس بسیاری از آن اعتقادات در کتاب مقدس یافت نمی‌شود.
چیزی که عامی نمی‌داند، اما دانشمند می‌داند این است که در عصر مسیح و پس از آن بت پرستان برای خدایان خود باورهایی داشتند و نامهایی می گفتند که عین آنها در عقیده مسیحی اظهار شده است. میترا منجی بشریت بود، و همین طور تموز، ادونیس و اوزیریس. اعتقاد به فادی بودن مسیح که سرانجام در مسیحیت وارد شد، یک اعتقاد یهودی نبود و مسیحیان نخستین در فلسطین نیز آن را باور نداشتند.
مسیحای مورد انتظار یهودیان و مسیحیان یهودی الاصل پسر خدا نبود، بلکه پیامبری از طرف خدا بود. او بنا نبود با خون خویش کفاره گناهان دیگران شود، بلکه قرار بود که از راه ایجاد حکومت مسیحایی بر روی زمین، مردم را نجات دهد. مسیحیان یهودی الاصل به نجاتی که به ایشان اجازه دخول در آسمان دهد، چشم ندوخته بودند؛ بلکه به نجاتی که نظام جدیدی روی زمین تاءسیس کند، اعتقاد داشتند و این مطلوب آنان بود، گر چه به فناپذیری روح و جاودانگی جان معتقد بودند.
عقیده مسیحی هنگامی میان بت پرستان رواج یافت که عقیده به عیسی به عنوان خدای نجات بخش پدید آمد. این عقیده کاملا بر آنچه پیش از آن بود، به ویژه میترا، منطبق می‌شد. همچنین روز ۲۵ دسامبر (انقلاب شتوی) سالروز تولد میترا بود که توسط مسیحیان، سالروز تولد عیسی شد و حتی روز سبت (شنبه) یعنی هفتمین روز یهودیان که توسط خداوند در شریعت موسی (تورات) مشخص شده و خداوند آن را تقدیس کرده بود ... تحت تاءثیر اندیشه های میترایی به روز اول (یکشنبه) که روز خورشید فاتح است، تبدیل شد.
در زمان گسترده شدن مسیحیت، در حوزه مدیترانه منطقه ای نبود که فکر مادر باکره و فرزند او که باید (در راه گناهان) بمیرد، وجود نداشته باشد. اصولا زمین الهه ای بود که در هر بهار باکره می‌شد. فرزند وی میوه زمین بود که برای مردن به دنیا می‌آمد، و همین بود که می‌مرد در زمین دفن می‌شد تا تخم میوه بعدی باشد و دوره تازه ای را به وجود آورد. این افسانه رستنی بود که داستان غم انگیز خداوند رهاننده و مادر غمدیده را به گونه ای ماهرانه پدید آورد.
گردش فصول روی زمین به گردشی مانند آن در آسمانها مربوط می‌شد. این عقیده نیز وجود داشت که الهه باکره همان برج سنبله است که درست هنگامی که ستاره شعرای یمانی در مشرق، تولد تازه خورشید را اعلام می کند، این برج در قسمت شرقی آسمان طالع می‌شود. قرار گرفتن خط افق در میان سنبله رمز پذیرفته شدن مادر باکره بود که توسط خورشید عطا می‌شد. افسانه زمین به این گونه با افسانه آسمان در آمیخت و این دو با افکار قهرمانان واقعی و غیر واقعی عهد باستان مخلوط شدند و داستان قهرمان فدا شونده پدید آمد.
غاری که زادگاه عیسی محسوب شد، از پیش زادگاه هوروس بود که پس از بزرگ شدن، اوزیریس گردید و مقرر بود برای رهایی قوم خود بمیرد. ایزیس مادر غمدیده بود. تعداد زیادی از این مسلکهای معتقد به فدا وجود داشت که توسط نویسندگانی چون فریزر در کتاب شاخه زرین و دانشمند متخصص ادبیات یونان و روم استاد ژیلبر موری شرح داده شده است. در این مسلکها آیینهایی وجود داشت که پس از این، آیینهای مسیحی نامیده شد. شام آخر (عشای ربانی) به میترا پرستی تعلق داشت که از آن عاریت گرفته شد و با شام مسیحیت فلسطینی ترکیب شد. به تنها آیینها، بلکه یک مجموعه اعتقادات از قبیل خون بره (یا ثور، گاو نر) نیز از میتراپرستی گرفته شد. نه تنها اعتقادات مذهبی، بلکه شماری از تعالیم اخلاقی نیز از مسلک کسانی که به مسیحیت می گرویدند، جذب شد. به علاوه تعالیمی اخلاقی نیز وجود دارد که از غیر آن مسلکها گرفته شده

است، مانند تعالیم رواقیان.

ارتباط مسیحیت با بت پرستی به اندازه ای زیاد است که اگر اصولاـ یک هسته مسیحیت یهودی الاصل نیز در کار باشد، مسیحیت کنونی از آن بهره اندکی دارد. باید به خاطر داشت که پس از عیسی به ندرت به او معلم گفته شد. وی مسیح و نجات دهنده و خداوندگار مسیحیان شده بود. (۲)

نویسنده کتاب می‌افزاید:

یک عامل اصیل برای فاتح ساختن مسیحای یهود در رقابت مسلکهای معتقد به فدا، پولس ترسویی است که یونانی مآب و قدیس ملهم یهودی با درکی ژرف از مسلک بت پرستی بود. او برای ترکیب و به هم پیوند دادن، استادی ماهر بود و هم او نخستین کسی است که اندیشه پیوند دادن اسرائیل را به آتن و معبد اورشلیم را به قربانگاه میترایی و یهوه فرقه اسنی را به خدای ناشناخته تپه اروپاگوس در سر پروراند.

دانشمندان مغرب زمین کتابهایی مستند و بی شماری در این باب نوشته اند. خلاصه ای از مباحث ایشان در کتاب افسانه های بت پرستی در آیین کلیسا نوشته محمد طاهر تنیر آمده است (در این کتاب تصاویری از قبیل تصویر یکی از بتان آیین هندو که به نشانه تثلیث سه سر دارد، به چاپ رسیده است.)

یکی از القاب حضرت عیسی کلمه (Logos) است که از فلسفه های قدیم یونان گرفته شده است. مسیحیان، به خصوص با استناد به انجیل یوحنا، ایمان دارند که عیسی انسانی است که کلمه خدا در او زیست می‌کند؛ یعنی پیام ازلی که خدای حکیم هر چیز را به وسیله آن آفرید، با تجسم یافتن در عیسای انسان، در میان بشر خیمه خویش را برافراشت. پیام ازلی با قرار گرفتن در عیسی، به شکل انسانی زیست می‌کرد که مانند همه مردم برای تحصیل لقمه ای می‌کوشید، می‌خورد و می‌نوشید، دوستان و خویشاوندانی داشت، رنج کشید و مرد.

۲ – ۱۲ – خدا، خداوند و پسر خدا

استعمال واژه خدا در دین مبین اسلام اهمیت و محدودیتی دارد که ادیان دیگر از آن بی خبرند. مثلا در تورات کنونی چنین آمده است: ((و خداوند به موسی گفت: ببین تو را بر فرعون خدا ساخته ام و برادرت هارون نبی تو خواهد بود)) (خروج ۷: ۱). (۳)

آنچه گفتیم مخصوص لفظ ((خدا)) بود، اما لفظ ((خداوند)) (معادل ((رب)) در عربی و ((Lord)) در انگلیسی) اعم از خالق و مخلوق است، و به همین دلیل حضرت یوسف (ع) آن را در مورد پادشاه مصر به کار برده است: ((یا صاحبی السجن اما احدکما فیسقی ربه خمرا ... و قال للذی ظن انه ناج منهما اذکرنی عند ربک فانساه الشیطان ذکر ربه ...)) (یوسف: ۴۲ – ۴۱ و ۵۰). این کلمه به معنای مولی، مالک و صاحب است. (۴)

لقب تشریفی ((پسر خدا)) در ادیان گوناگون به انبیا و مؤ منین اطلاق شده است. در مورد حضرت سلیمان (ع) از قول خدا چنین می‌خوانیم: ((او را برگزیده ام تا پسر من باشد و من پدر او)) (کتاب اول تواریخ ایام ۲۸: ۶) و درباره بنی اسرائیل ((خداوند چنین می گوید: اسرائیل پسر من و نخست زاده من است)) (خروج ۴: ۲۲) و در اناجیل چهارگانه و سایر کتب عهد جدید این اصطلاح به تکرار، آمده است. مثلا سخن زیر از حضرت عیسی (ع) نقل شده است:

من به شما می گویم که دشمنان خود محبت نمایید و برای لعن کنندگان خود برکت بطلبید و به آنانی که از شما نفرت کنند

احسان کنید و به هر که به شما فحش دهد و جفا رساند دعای خیر کنید تا پدر خود را که در آسمان است پسران شوید؛ زیرا که آفتاب خود را بر بدان و نیکان طالع می‌سازد و باران بر عادلان و ظالمان می‌باراند (متی ۵: ۴۴ – ۴۵)
یوحنا، نویسنده انجیل چهارم نیز درباره مؤ منان به حضرت عیسی (ع) چنین می گوید: و اما به آن کسانی که او را قبول کردند قدرت داد تا فرزندان خدا گردند، یعنی به هر که به اسم او ایمان آورد (یوحنا ۱: ۱۲).
در قرآن کریم نیز می‌خوانیم ((و قالت الیهود و النصاری نحن اءبناء الله و اءحبّاؤ ه ...)) (مائده: ۱۸). (۵)
اسلام با وجود پذیرفتن برخی القاب تشریفی مانند ((یدالله)) و ((بیت اللعه))، استعمال عنوان ((پسر خدا)) را تحریم کرده است؛ زیرا این عنوان موجب گمراهی اهل کتاب شده است. این تحریم عنوان ثانوی دارد، مانند تحریم جمله ((راعنا)) در سوره بقره، آیه ۱۰۴.
در کتاب عهد جدید نصی که بر تثلیث دلالت کند وجود ندارد و عباراتی نظیر ((پدر و پسر و روح القدس)) (متی ۲۸: ۱۹) برای کسی که با ذهن خالی با این عبارت برخورد می کند، چنین مفهومی را نمی‌آفریند و نمی‌تواند هزاران شاهد دیگر عهد عتیق و عهد جدید را در تاءکید بر توحید مخدوش سازد، همان طور که کنار هم قرار گرفتن خدا و رسول و ملائکه در آیات قرآن مجید نشانه تثلیث نیست.
یافت نشدن نصی بر تثلیث در عهد جدید برخی جاهلان را تحریک کرد تا آن کتاب بشر ساخته را تحریف کنند و تثلیث را در آن جا دهند. آنان نتوانستند برای این خیانت، به اناجیل که محتویات معروفی داشتند، دستبرد بزنند؛ از این رو، به سراغ رساله اول یوحنا (۵: ۷ – ۸) رفتند و متنی را مبنی بر وحدت پدر و کلمه و روح القدس به آنجا افزودند.
علاوه بر این محققان غربی با بررسی نسخه های خطی واجد و فاقد این عبارت اثبات کرده اند که عبارت مذکور تنها در نسخه های خطی متاءخر یافت می‌شود.
فقدان نص بر تثلیث و محدودیت و اجمال عبارات مربوط به الوهیت عیسی، مسیحیان را بر آن داشت که اصطلاح ((پسر خدا)) را در مورد آن حضرت توسعه دهند و این اصطلاح را از معنای تشریفی به معنای حقیقی متحول کنند. البته آنان تا سه قرن در باب الوهیت عیسی اختلاف داشتند. هنگامی که اوایل قرن چهارم اسقفی برجسته به نام آریوس بر ضد اعتقاد به الوهیت عیسی قیام کرد و مجادلات بالا گرفت، قریب ۳۰۰ اسقف به دعوت قسطنطین، نخستین قیصر مسیحی، در شهر نیقیه آسیای صغیر به سال ۳۲۵ م. شورایی تشکیل دادند. در این شورا قول به الوهیت عیسی با اکثریت قاطع پذیرفته شد و نظر آریوس مردود اعلام گردید. در قطعنامه آن شورا که به نام قانون نیقاوی معروف است در مورد عیسی چنین می‌خوانیم:
عیسی مسیح پر خدا، مولود از پدر، یگانه مولود که از ذات پدر است، نور از نور، خدای حقیقی، که مولود است نه محلوق، از یک ذات با پدر، ... او به خاطر ما آدمیان و برای نجات ما نزول کرد و مجسم شده، انسان گردید ... لعنت باد بر کسانی که می گویند زمانی بود که او وجود نداشت و یا اینکه پیش از آنکه وجود یابد نبود، یا آنکه از نیستی به وجود آمد و بر کسانی که اقرار می‌کنند وی از ذات یا جنس دیگری است و یا آنکه پسر خدا خلق شده یا قابل تغییر و تبدیل است. (۶)
به ارشاد ائمه طاهرین و علمای اسلام و به گفته محققان غربی، مسلم شده که اعتقادات کنونی مسیحیان محصول فعالیتهای پولس است.
درست است که وی در رساله به کولسیان ۱: ۱۵ عیسی مسیح (ع) را نخست زاده تمامی آفریدگان خوانده است، اما در رساله به فیلپیان ۲: ۱ – ۱۱ می گوید:
(عیسی) با خدا برابر بودن را غنیمت نشمرد، لیکن صورت غلام را پذیرفت و در شباهت مردمان شد؛ خویشتن را فروتن

ساخت، و تا به موت، بلکه تا به موت صلیب مطیع گردید ...
شرح احوال و افکار پولس در کتاب اعمال رسولان و نامه های او موجود است؛
همچنین در آغاز و انجام انجیل برنابا از وی به شدت انتقاد شده است. (۷) برخی احادیث اسلامی نیز پولس را مسئول گمراهی مسیحیان می‌دانند. (۸) در گذشت پولس در حدود ۶۴ تا ۶۷ م. بوده است.
به اعتقاد مسیحیان و محققان اناجیل همنوا چند دهه بیش از انجیل یوحنا نوشته شده اند. انجیل یوحنا قریب سال ۱۰۰ م. نوشته شده است، یعنی ۳۰ سال بعد از مرگ پولس، زمانی که افکار وی مسلط بوده است. با یک مقایسه اجمالی بین محتویات سه انجیل همنوا از یک سو و انجیل یوحنا از سوی دیگر، بروشنی معلوم می‌شود که اناجیل همنوا از یک سو و انجیل یوحنا از سوی دیگر، بروشنی معلوم می‌شود که اناجیل همنوا در مورد حضرت عیسی (ع) چندان غلو نمی‌کنند، اما در سراسر این انجیل اخیر مطالب غلوآمیزی مانند الوهیت آن حضرت وجود دارد. مثلا می گوید علت مخالفت یهودیان با عیسی آن بود که وی خود را خدا می‌خواند (یوحنا ۱۰: ۳۱ – ۳۸).
در سخنانی که از حضرت عیسی مسیح (ع) در اناجیل چهارگانه ثبت شده، آن حضرت بارها با تعبیر ((خدای من)) از خدای عزوجل یاد کرده است. مثلا در یوحنا ۲۰: ۱۷ می‌خوانیم: ((نزد پدر خود و پدر شما و خدای خود و خدای شما می‌روم.)) همچنین نماز و عبادت و التجای وی به درگاه خدا را آورده اند. مخصوصا اینکه وی پیش از دستگیری، طی چندین مرحله به درگاه خدا تضرع کرده است و در متی ۲۷: ۴۶ و مرقس ۱۵: ۳۴ می‌خوانیم که آخرین سخن عیسی بر دار این بود که فریاد زد: ((الهی الهی، چرا مرا واگذاردی؟.))

۳ – ۱۲ – تثلیث

کلمه ((تثلیث)) هرگز در کتاب مقدس مسیحیان وارد نشده است و نخستین کاربرد شناخته شده آن در تاریخ مسیحیت به سال ۱۸۰ م. باز می گردد. البته به تصور مسیحیان، ریشه های مفهوم سه گانگی در عهد جدید احساس می‌شود و عبارت اعطای حق تعمید در پایان انجیل متی، آن را صریحا بیان کرده است: ((ایشان را به اسم اب و ابن و روح القدس تعمید دهید.))
نویسندگان عهد جدید عادت دارند خدا را پدر بنامند. این اصطلاح از یهودیت آمده است. به گزارش انجیلها، عیسی به شاگردان خود تعلیم داد که در دعاهای خویش، خدا را پدر آسمانی بخوانند (متی ۶: ۹). همچنین عیسی گفت: ((نزد پدر خود و پدر شما و خدای خود و خدای شما می‌روم)) (یوحنا ۲۰: ۱۷).
نویسندگان مسیحی عرب برای فهمیدن رابطه عیسی و خدا و بیان این رابطه از مفهوم حلول و اتحاد در آثار صوفیان بهره می گیرند. به علت وجود همین رابطه ویژه، عیسی پسر خدا خوانده شده است که البته مسیحیان از آن تولد جسمانی نمی‌فهمند؛ زیرا اندیشه فرزند داشتن خدا در اسلام و مسیحیت به یک اندازه ممنوع است.
غالبا، عهد جدید روح القدس را روح خدا می‌نامد. مفهوم روح القدس در مسیحیت با مفهوم آن در اسلام تفاوت دارد. از دیدگاه سنت مسیحی و کتابهای مقدس، روح القدس جبرئیل فرشته خدا یا آفریده ای از آفریدگان و جدای از خدا نیست. به عقیده مسیحیان وی خود خداست که در قلوب مردم و در جهان زیست می‌کند و به عمل اشتغال دارد. او وجود توانا و فعال خدا در جهان است و عیسی به وسیله همین روح القدس در شکم مادر قرار گرفت و توسط او، کمی قبل از آغاز بشارت، برای تجربه شدن به بیابان برده شد. همچنین انجیلها روح القدس را به شکل کبوتری ترسیم کرده اند که پس از غسل تعمید در رود

اردن بر عیسی فرود آمد و در او استقرار یافت. روح القدس جامعه مسیحیت را ارشاد می‌کند، تعلیم میدهد، رازهای خدا را می‌گشاید و به نویسندگان کتابهای مقدس الهام می‌بخشد. وی در عهد جدید به این نامها خوانده شده است: تسلی دهنده، روح حکمت و ایمان، روح شجاعت، محبت و شادی.

با گذشت زمان و در طول تاریخ کلیسا مسیحیان مدعی شدند که طبیعت سه گانه خدا یک راز است و نمی‌توان آن را با تعابیر بشری بیان کرد. با آنکه نویسندگان، عارفان و متکلمان مسیحی به کمک کتاب عهد جدید، برای دست یافتن به برخی از آنچه به ذات خدا مربوط می‌شود، کوشیده اند، ولی همگی به نافرجامی کوششهای خود برای توجیه تثلیث اعتراف دارند.

اندیشمندان مسیحی در طول نسلها، برای بیان راز خدای سه گانه، به مفاهیم و مکاتب فلسفی زمان خود متوسل شده اند. پاپها و شوراهای کلیسایی برخی از این بیانها را درست و برخی دیگر را نادرست اعلام کرده اند.

از آنجا که مسیحیان معتقدند روح القدس پیوسته کلیسا را ارشاد می‌کند، آنان از روی ایمان خود می‌گویند که فهمیدن راز تثلیث پیوسته به کمک پاپها، شوراها، اندیشمندان و عارفان، به رشد و پیشرفت خود ادامه خواهد داد. نخستین شوراهای کلیسایی اعلام کردند که خدا یکتا، ولی دارای سه اقنوم است. کلمه اقنوم از ریشه یونانی و به معنای راه وجود است. بر این اساس، اقانیم سه گانه سه راه یا سه حالت برای وجود خدا و عمل اوست.

نویسندگان مسیحی عرب زبان برای رساندن مفهوم تثلیث، از واژه یونانی الاصل ((اقنوم)) و از کلمه ((صفت)) (به معنای مظهر) استفاده کرده اند. معادل لاتینی کلمه ((اقنوم)) persona (به معنای نقاب) است.

۴ – ۱۲ – فدا

به عقیده مسیحیان، عواقب گناه در بیرون طبیعت آدمی باقی نمی‌ماند. در زبور داوود بارها این دعا آمده است: ((مرا از عصیانم به کلی شستشو ده و از گناهم طاهر گردان)) (مزامیر ۵۱: ۲). مردم به خاطر فرو رفتن در حالات جامعه گناهکار بشری خود را آلوده و ناپاک می‌یابند و در بیشتر ادیان، شستن بدن نشانه اعتراف به آلودگی گناه و سرایت آن و نشان دهنده نیاز انسان به تطهیر روح از طریق توبه است.

آنان معتقدند که اثر وضعی تجاوز به ساحت الهی، جهان آفرینش و نظام اخلاقی پس از توبه نیز همچنان باقی است. این قضیه شخص گناهکار را پشت سر می‌گذارد و همه نژاد بشر را آلوده می‌سازد و موجب می‌شود که احساس آلودگی کنیم و خود را نیازمند پاک شدن مجدد بدانیم. در مسیحیت، نادیده گرفتن زیانی که گناه بر نظام اخلاقی وارد می‌کند و تاءکید بر جنبه شخصی و فردی گناه، کوچک شمردن آمرزشی است که خدا عطا می‌کند و می‌تواند به منزله سبک شمردن کارهای بد تلقی گردد.

همان طور که همه مردم در آسیب وضعی گناه شرکت دارند، یک نماینده از بشریت می‌تواند کفاره این گناه باشد. به عقیده مسیحیان، عیسی کفاره آن آسیب را یک بار و برای همیشه محقق ساخت و معتقدند که وی با تسلیم شدن کامل و اطاعت مطلق، دیواری را که گناه بین خدای بی نهایت شایسته و انسان متمرد قرار داده بود، منهدم کرد. این انهدام و کفاره شدن را کسی نمی‌تواند انجام دهد، مگر آن کس که خود کاملا بی گناه و متحد با حکمت الهی باشد.

برخی اوقات، شماری از واعظان مسیحی عمل کفاره شدن عیسی را به تسکین خاطر خدای خشمناکی تفسیر کرده اند که خواستار مرگ فرد برگزیده خود بود. بیشتر علمای مسیحی این اندیشه را رد کرده اند.

برخی اوقات مسیحیان می گویند: عیسی قربانی شد. این اندیشه از قربانیهای فراوان یهودیت گرفته شده است. مسیحیان عمل قربانی را لازم نمی‌دانند و عیسی را قربانی همیشگی می‌شمارند. کاتولیکها نان و شراب عشای ربانی را ((قربانی)) می نامند.
کاهنان یهود هنگام انجام مراسم قربانی مقداری از خون آن را به مذبح – به نشانه خدا – و به قوم می‌پاشیدند. این عمل به معنای آن بود که قربانی میان خدای متعال و قوم بنی اسرائیل اتحاد پدید می‌آورد. قربانی با پیمان برابر بود؛ زیرا با قربانی و پیمان، خدای متعال خدای آنان می‌شد و آنان قوم او!
از نظر مسیحیان، مرگ عیسی عهد جدیدی را میان خدا و تمام بشریت، و نه فقط قوم یهود، منعقد کرد. به ادعای انجیلهای موجود، عیسی هنگام شام آخر، نان و شراب به جدید که در راه شما و بسیاری به جهت آمرزش گناهان ریخته می‌شود.)) به عقیده مسیحیان، زندگی تازه ای که از فدا شدن عیسی پدید آمد، به گونه ای است که اثر عینی و اجتماعی گناه نمی‌تواند در آن مانعی ایجاد کند و نوع بشر، از طریق نماینده خویش یعنی عیسای مصلوب، با خدای عزوجل از در مصالحه وارد می‌شود.

۱۳ – هفت آیین مقدس

هفت آیین مقدس

به عقیده مسیحیان، مسیح که از مردگان برخاست، در جامعه مسیحی زیست می کند و همراه آن است. همچنین وی پیوسته همان کارهایی را انجام می‌دهد که در طول حیات خود در فلسطین انجام میداد؛ مانند: تعلیم، دعا، خدمت، شفا دادن بیماران، غذا دادن به گرسنگان، عفو بدکاران و تحمل رنج و مرگ. کارهای غیر آشکار مسیح در زندگی کلیسایی به وسیله آیینها آشکار می‌شود؛ به دیگر سخن، هنگامی که یک مسیحی در مراسم مربوط به یکی از آیینها شرکت می کند، ایمان دارد که با این عمل به ملاقات مسیح که از مرگ برخاسته و فیض خدای نجات بخش را به وی بخشیده است، میرود.
تقریبا همه مسیحیان اتفاق نظر دارند که دو آیین اصلی عبارتند از تعمید و عشای ربانی. مسیحیان کاتولیك و ارتدوکس پنج آیین دیگر بر اینها می‌افزایند و مجموع آیینها را به هفت می‌رسانند. فرقه های پروتستان در تعداد آیینها اختلاف دارند، ولی اکثریت قاطع آنان دو آیین اول یعنی تعمید و عشای ربانی را قبول دارند. برخی کلیساهای پروتستان، مانند کویکرها و سپاه نجات هیچ یك از آیینها را نمی‌پذیرند.

۱ – ۱۳ – تعمید

نخستین و اصلی ترین آیین که برای همه ضرورت دارد، تعمید است. انسان با تعمید به جامعه مسیحیت وارد می‌شود و رسالت دائمی کلیسا را بر عهده می گیرد. این رسالت عبارت است از گواهی دادن به کارهای نجات بخش خدا به وسیله عیسی. به عقیده هر مسیحی، تعمید وسیله ای است که خدا با آن همه آثار زندگی و مرگ عیسی را عطا می کند. هر مسیحی فقط یك بار، هنگام ورود به جامعه مسیحیت، تعمید می‌پذیرد.
تعمید اصولا با گونه ای از شستشو انجام می گیرد. در برخی کلیساها رسم است که با ریختن آب بر سر شخص، وی را تعمید می‌دهند. در بعضی کلیساهای دیگر رسم است که شخص برای تعمید به زیر آب می‌رود و بیرون می‌آید. کلیساهایی نیز تعمید

شونده را به آبهای طبیعت، مانند نهرها و دریاچه ها، می‌برند. هنگام تعمید، کشیش این عبارت را که از آخر انجیل متی اقتباس شده است، می‌خواند: ((تو را به نام پدر، پسر و روح القدس تعمید می‌دهم.)) برخی کلیساهای پروتستان تنها به نام عیسی تعمید می‌دهند.

عید پاک مهمترین جشن دینی مسیحیان است که به مناسبت پیروزی حضرت عیسی مسیح (ع) بر مرگ و برخاستن وی از مردگان، در سومین روز تصلیب وی نزد مسیحیان برگزار می‌شود.

واژه فرانسوی ((پاک)) Paques همان کلمه عبری ((پسح)) است که از طریق یونانی و لاتینی به فرانسوی رفته و به مرور زمان به این شکل در آمده است. به گفته انجیلها، به صلیب رفتن و رستاخیز حضرت عیسی (ع) در ایام عید فصح یهود بوده است.

عید پاک نخستین یکشنبه پس از نخستین بدر شدن ماه پس از اعتدال ربیعی است و روی این حساب، وقوع آن از ۲ فروردین تا ۵ اردیبهشت (۲۲ مارس تا ۲۵ آوریل) امکان دارد. عید فصح یهود (یاد بود نجات بنی اسرائیل از دست فرعونیان) که در طی یک هفته از ۱۶ تا ۲۱ (و در خارج فلسطین تا ۲۲) نیسان عبری برگزار می‌شود، در برخی از سالها با عید پاک مسیحیان مصادف می‌شود.

برخی از مراسم مسیحیان در عید پاک عبارت است از: شب زنده داری، تلاوت کتب مقدسه، مناجات و دعا، برگزاری مراسم عشای ربانی، جستجوی نمایشی جسد عیسی (ع) و اعلام رستاخیز وی، جشن و چراغانی، اهدای تخم مرغ رنگین و ...

قبل و بعد از عید پاک نیز مراسم عبادی مفصلی دارند که برای آشنایی با گوشه ای از آنها باید در زمان مناسب به برخی کشورهای مسیحی مانند ایتالیا مسافرت کرد و از نزدیک آنها را دید؛ و گرنه که از این مراسم در کتابها داده می‌شود و حتی فیلمهای آن به شدت غلط انداز است.

به هر حال مراسم عید پاک به مراتب از جشنهای کریسمس و اول ژانویه دینی تر است و جنبه عبادی بیشتری دارد و به ترتیب زیر انجام می‌شود:

۱. هنگام غروب پنجشنبه، یاد بود شام آخر عیسی برگزار می‌شود؛

۲. حدود ظهر جمعه، مسیحیان خاطره مرگ عیسی بر صلیب را گرامی می‌دارند؛

۳. بین غرب شنبه و صبح یکشنبه، به مناسب رستاخیز عیسی و بازگشت به زندگی تازه جشن عید پاک بر پا می‌شود.

مهمترین این یادبودها جشن عید پاک است که قبلا در غروب شنبه آغاز می‌شد و در شب ادامه می‌یافت و خاتمه آن هنگام سپیده دم یکشنبه بود که به گفته اناجیل، زمان برخاستن مسیح از مردگان بوده است.این در عصر ما مختصر شده و فقط دو تا چهار ساعت طول می‌کشد. در این مراسم، تازه مسیحیان پیوستن خود به جامعه مسیحیت را اعلام می‌کنند و تعمید می‌گیرند. اعضای قدیمی نیز ایمان خود را، با تعهد به زندگی مسیحی راستین، تجدید می‌کنند.

۲ – ۱۳ – تایید (یا تثبیت ایمان)

نیمه دوم از سلوک و پیشرفت در زندگی مسیحی تایید نامیده می‌شود، که آیین دوم از آیینهای هفتگانه است.در نیمه اول (یعنی تعمید) بر نجات از گناه تاکید می‌شود و طی آن، خدا با فرد گناهکار آشتی می‌کند و وی را به زندگی بر اساس ایمان و اطاعت فرا می‌خواند. ولی در نیمه دوم (یعنی تایید) بر جنبه مثبت ادای شهادت به آنچه خدا به وسیله ای عیسی برای بشریت

محقق ساخته است و نیز بر کمک خواستن از روح القدوس برای انجام این وظیفه تاکید می‌شود؛ زیرا نجات در بخشیدن گناهان منحصر نیست، بلکه شامل پیگیری رسالت عیسی برای تغییر جهان طبق اراده نیز می‌شود. تایید به انسان برای تحمل و انجام مسوولیت در جامعه به گونه ای که شایسته یک مسیحی حقیقی است، نیرو می‌بخشد.
تایید را اسقف یا جانشین او عطا می‌کند و اساس آن مسح کردن داوطلب تایید با روغن است، همراه این عبارت: ((روح القدوس را بپذیر، تا بتوانی به مسیح شهادت دهی.)) در کلیساهای مختلف ممکن است این عبارت اندکی تفاوت لفظی پیدا کند، ولی اصل معنا باقی می‌ماند.
اگر کسی که به کلیسا می‌پیوند بالغ باشد، تعمید و تایید را همزمان و به عنوان دو نیمه یک آیین می‌پذیرد. هرگاه وی در کودکی تعمید یافته باشد، تایید تا زمان بلوغ، یعنی یک بین ۱۳ تا ۱۶ سالگی، به تاخیر می‌افتد. تبرخی کلیساهای پروتستان کودکان را تعمید نمی‌دهند و می‌گویند قبل از تعمید، شخص باید از روی آگاهی به پیروی از عیسی متعهد شده باشد.

۳ – ۱۳ – ازدواج مسیحی

مسیحیان ازدواج عبارت را یک امر نمی‌دانند؛ زیرا ازدواج نشانه محبت خدا به بشریت است. ازدواج عبارت از یکی شدن محبت دو شخص که با یکدیگر برای زندگی مشترک، همراه با امانت داری متقابل و همکاری، متعهد می‌شوند و برای تولید مثل و تربیت فرزندان و رشد آنان در فضای ایمان و محبت به خدا می‌کوشند. از این رو، مسیحیان ازدواج را همچون رمز و نشانه ای بشری برای شیوه رفتار خدا با انسان به شمار می‌آورند، همان خدای پاک که انسانها را دوست دارد، به امور آنان اهتمام می‌ورزد و به وعده های خود به آنان پایبند است. مسیحیان هنگام ازدواج متعهد می‌شوند که یکی شدن مرد و زن را نشانه آشکاری برای محبت خدا به بشر و محبت مسیح با شاگردانش قرار دهند. به همین علت، مسیحیان ازدواج را التزام و تعهد در طول زندگی می‌شمارند و با طلاق و تجدید فراش در زمان حیات همسر مخالفند.

۴ – ۱۳ – دستگذاری، یا درجات مقدس روحانیت

با آیین دستگذاری، انسان خود را وقف خدمت به جامعه مسیحیت و در نتیجه، وقف خدمت به همه بشریت می‌کند. درجات اصلی روحانیت سه است:
۱. اسقف: وی نماینده مسیح در قلمرو معینی است که قلمرو اسقف خوانده می‌شود و به نیابت از او تعلیم می‌دهد، رهبری مراسم عبادی را به عهده می‌گیرد و خدمت می‌کند.
۲. کشیش: وی معاون اسقف است و به او در سه وظیفه یاد شده، در محدوده یک گروه، کمک می‌کند.
۳. شماس: وی کلام خدا را تبلیغ می‌کند و به مساعدت بینوایان، سالخوردگان، بیماران و افراد در حال احتضار می‌پردازد.
سایر القاب کلیسایی، مانند پاپ، پاتریک، سراسقف، کاردینال، ارشمندریت، موسیو و غیره نشان دهنده وظائف معینی است و ربطی به آیینهای هفتگانه ندارد.

۵ – ۱۳ – اعتراف

مسیحیان در آیین اعتراف از طریق توبه یا آشتی بخشایش الهی را دریافت می‌کنند؛ زیرا ایشان نیز، مانند مسلمانان و یهودیان، معتقدند که توبه موجب بخشایش الهی می‌شود.
مسیحیان خداوند این مغفرت را که همواره در دسترس بشر است، از طریق کارهای نجات بخش عیسی در طول زندگی وی، برای همگان فراهم کرده است. از آنجا که گناه تنها بی حرمتی به خدا نیست، بلکه نتایج و پیامدهایی وضعی نیز در سطح جامعه دارد، مسیحیان نشانه بخشایش را در سطح جامعه کلیسایی دریافت می‌کنند.
آیین توبه در طول تاریخ مسیحیت اشکال مختلفی به خود دیده است. در قرون نخست تاریخ کلیسا، توبه به صورت علنی انجام می‌گرفت. در قرون بعدی، اعتراف فردی به گناه پا گرفت و مرسوم شد.

۶ – ۱۳ – تدهین (مالیدن روغن مقدس به بیماران)

اگر گناه بیماری روح است و موجب سست شدن ارتباط انسان با خدا می‌شود، بیماری جسمی نیز مشکلی بشری است که حیات زمینی را تهدید می‌کند. در هر دو حال، مسیحیان برای شنیدن پیام رهایی بخش خدا آماده می‌شوند؛ زیرا معتقدند که خدا مسیح را برای عیادت بیماران، شفا دادن ایشان و آماده کردن آنان در لحظات جان دادن فرستاده است. آیین تدهین بیماران نشان دهنده وجود خدا و محبت اوست و به یاد می‌آورد که خدا انسانهایی را که به وسیله بیماری مورد امتحان قرار گرفته اند، فراموش نمی‌کند. به دیگر سخن، هدف از این آیین آن است که با احساس جانکاه تنهایی و بی کسی بیماران مقابله نماید، مخصوصا در مواردی که جسم فرسوده شده و جان اندک اندک از تن می‌رود و مرگ فرا می‌رسد. مسح کردن بیماران با روغن مقدس مسلم می‌سازد که آنان تنها نیستند، بلکه مسیح با ایشان است و آنان را به سوی خدا رهنمون می‌شود. همچنین گروهی از برادران ایمانی با او هستند و برای او دعا می‌کنند.

۷ – ۱۳ – عشای ربانی

عشای ربانی در دید فرد مسیحی، تنها یکی از آیینهای هفتگانه نیست، بلکه این عمل یکی از مسائل اساسی ایمان و شعائر عبادی مسیحیت است و در عین حال یادبود و بازسازی شام آخر عیسی با شاگردان در شب قبل از مرگ اوست. عیسی در آن عمل، نان و شراب را به عنوان گوشت و خون خود به شاگردان داد تا آنها را بخورند و بنوشند.
مسیحیان هنگامی که در این مراسم شرکت می‌کنند، باور دارند که مسیح با جسم خود نزد آنان حاضر می‌شود. همچنین باور دارند همان طور که عهد خدا با قوم یهود توسط خون قربانیها بر کوه سینا استوار گردید، به همان ترتیب، عهد جدیدی بین خدا و بشریت به وسیله خون عیسی مسیح محکم و استوار شد.
هر یک از کلیساهای مسیحی در شعائر و آیینهای برگزاری عشای ربانی ابتکاراتی پدید آورده است؛ ولی دو عنصر اساسی در همه مراسم ثابت است:
۱. خواندن دو یا سه مقطع از کتاب مقدس؛
۲. خوردن قربانی مقدس.
هنگام تبرک نان و شراب، پیشوای مراسم سخنان عیسی در شام آخر را تلاوت می‌کند. در کلیساهای کاتولیک و ارتدوکس

جز اسقف یا جانشین او یعنی کشیش، کسی نمی‌تواند پیشوای مراسم باشد و علاوه بر خواندن کتاب مقدس و خوردن قربانی، همخوانی و دعای توسل و شکر، همراه با موعظه (که معمولا بر محور مقاطع تلاوت شده و تطبیق دادن آن با زندگی روزمره مسیحیان دور می‌زند) و مصافحه نیز انجام می‌شود. بسیاری از پروتستانها عشای ربانی را بسیار مهم می‌شمارند، به طوری که می‌گویند برای اجرای درست و کامل آن مراسم، باید کاملا آماده شد و به همین دلیل، آن را تنها در برخی از مناسبتها برگزار می‌کنند و بسیاری از ایشان سالی چهار بار یا ماهی یک بار مراسم عشای ربانی را برپا می‌کنند. ارتدوکس مراسم عشای ربانی را در روزهای یکشنبه و اعیاد برگزار می‌کنند، ولی کاتولیکا می‌گویند عشای ربانی قلب عبادات روزانه است و به همین دلیل، آن مراسم را هر روز برپا می‌دارند.

۱۴ – علل انتشار مسیحیت

دو عامل در رشد و گسترش دین مؤ ثر است: یکی تحمل فشار و آزار و دیگری تبلیغ. دین هنگامی می‌میرد که وانهاده شود. مسیحیان حدود ۳۰۰ سال رنج کشیدند، آزار دیدند و شهیدان فراوانی تقدیم کردند. شالوده این دین در همین ۳۰۰ سال نهاده شد و دعوت اقوام مختلف در این مدت، کامیابیهای را همراه داشت. افزایش شمار مسیحیان در امپراطوری روم موجب شد که این دین در نیمه اول قرن چهارم در آن سرزمین رسمیت پیدا کند و بر اثر عامل دیگر یعنی تبلیغ، به بخش وسیعی از جهان آن روز گسترش یابد.

برخی ادیان مانند تبلیغ ندارند و افزایش پیروان را کمال نمی‌شمارند. ادیانی مانند اسلام و مسیحیت برای مساءله تبلیغ اهمیت زیادی قائلند. هیاءتهای تبلیغی مسیحیت از روزگار قدیم به سراسر جهان رفته و پدیدآمدن استعمار و تهاجم فرهنگی، مسیحیت در مشرق زمین گسترش یافته است.

۱۵ – بروز اختلافات کلامی

مسیحیت در سراسر امپرطوری روم گسترده شد و متفکران، برای بیان چگونگی ارتباط بین عیسی و خدا از اصطلاحات فلسفی و مفاهیم رایج آن عصر بهره گرفتند و بدین شیوه، الهیات مسیحی شکل گرفت.

برخی مسیحیان نخستین تحت تاءثیر اندیشه های غنوصی (ناستیک)، انسان بودن عیسی را انکار کردند. غنوصیان وی را فرشته ای می‌دانستند که معرفت اسرارآمیزی از خدا برای بشر آورده است. همچنین گروهی به نام دوکتیسها (ظاهر گرایان) می‌گفتند عیسی جسم بشری ندشت و بر صلیب نمرد، بلکه وی فقط از نظر ظاهر به شکل آدمی درآمده بود. کلیساهای مسیحی در قرن دوم، تعالیم غنوصیان و ظاهر گرایان را باطل و محکوم اعلام کردند و بر حقیقت انسانیت موجود در عیسی اصرار ورزیدند.

۱۶ – مسیحیت در روم

سرانجام کلیسا برپا و استوار شد، اسقفان هر یک از کلیساهای محلی را بر عهده گرفتند، به معاونت آنان اقدام کردند و شماسان علاوه بر تکفل امور سالخوردگان و بینوایان، به انواع گوناگون نیکوکاری پیدا شدند که برای خدمت به کلیسا و استواری آن از نعمتهای الهی برخوردار شده بودند: ایشان مبشران، شبانان، معلمان و رسولانی بودند که با الهام روح خدا سخن می‌گفتند. افرادی نیز قدرت معجزه کردن، شفا دادن بیماران و سخن گفتن به زبانهای مختلف را در خود داشتند.

موضع دولت روم در برابر کلیساگاهی مسالمت آمیز بود، ولی غالبا حاکمان رومی به آزار مؤ منان می‌پرداختند و در نتیجه افراد بسیاری مانند پطرس و پولس کشته شدند.
اندک اندک با گذشت زمان برخی مراکز اهمیتی ویژه و قدرتی مخصوص پیدا کردند: رم، اورشلیم، اسکندریه و انطاکیه. امور مذهبی این چهار شهر به عهده پاتریکها گذاشته شده بود. همچنین در مناطق یاد شده قلمروهایی فرعی به نام قلمرو اسقف ایجاد شدند که زیر فرمان اسقفان قرار داشتند (کلمه یونانی ((اسقف)) به معنای ناظر است). در قرن چهارم هنگامی که قسطنطین (استانبول) را بنا کرد، این شهر نیز در زمره اماکن مهمی قرار گرفت که رهبری کلیسای آن در دست یک پاتریک بود.
در روزگار قسطنطین (م.۳۳۷ میلادی) جامعه مسیحیت از یک گروه مورد آزار قدرتهای امپراطوری روم به کلیسای دولتی تحول یافت و حکومت آن را به رسمیت شناخت. بر اثر این تحول، تغییر و دگرگونی بزرگی کلیسا پدید آمد و بیشتر مردم در امپراطوری بیزانس و امپراطوری روم، به استثنای یهود، دست کم در ظاهر به مسیحیت در آمدند.هنگامی که جدایی بین کلیساهای شرق و غرب کامل شد هر یک از آن دو منطقه مستقلا مراسم عبادی، فلسفه، الهیات و سنت خود را شکل داد. همچنین کلیسای قبطی در مصر، کلیسای سریانی در سوریه و کلیسای نسطوری در عراق و ایران سنتهای قدیمی خود را شکل دادند.
هنگامی که در اوایل قرن هفتم میلادی دین اسلام در جزیرة العرب ظهور کرد و حاکمان مسلمانان اداره امور مناطق مسیحی نشین در مصر، شام، بین النهرین و شمال آفریقا را در دست گرفتند، مسیحیان لازم دانستند به دین اسلام با دیده احترام بنگرند و مسلمانان را یارای ایمان و هموطن، بلکه غالبا حاکم خود قبول کنند. از سوی دیگر، یوحنای دمشقی که در عصر امویان می‌زیست، نخستین کتاب مسیحی را که به بررسی اعتقادات اسلامی می‌پرداخت، به رشته تحریر درآورد.
در قرنهای یازدهم تا سیزدهم، دولتهای اروپایی جنگهای صلیبی را به راه انداختند و بر اثر آن، دشمنی و نفرت نه تنها بین مسلمانان و مسیحیان، بلکه بین مسیحیان غرب اروپا و مسیحیان بیزانسی تا به امروز بر جای مانده است. ویرانگریها، شکنجه‌ها و کشتارهایی که مسیحیان در هجوم به قدس (۱۰۹۹ م.) و قسطنطنیه (۱۲۰۴ م.) از خود بروز دادند، بدترین تاءثیر را هم نزد مسلمانان و هم نزد مسیحیان شرق باقی گذاشت.

۱۷ – جدایی در کلیسا

کلمه جدایی بر انفصال بین دو بخش یا گروه از مسیحیان دلالت می‌کند و ربطی به اعتقاد ندارد. مهمترین جدایی در تاریخ مسیحیت بین کلیسای قسطنطنیه و کلیسای رم پدید آمد و آن را گاهی جدایی شرق و غرب می‌خوانند. کلیسای روم می‌گفت کسانی که کلیساها را رهبری و سرپرستی می‌کنند، اسقفان جهان هستند که با هم در جسم واحدی تحت اشراف اسقف رم عمل می‌کنند. به نظر کلیسای قسطنطنیه پنج مرکز برای مسیحیت وجود دارد که از نظر اعتبار و اقتدار برابرند: اورشلیم، انطاکیه، رم، اسکندریه و قسطنطنیه.
با وجود این اختلاف نظر پیرامون قدرت، مسیحیان تابع رم و قسطنطنیه تا قرن نهم همگی متحد بودند. در قرنهای بعدی نیز آن دو کلیسا گاهی از هم جدا می‌شدند ودوباره با هم آشتی می‌کردند، تا اینکه سرانجام آخرین جدایی بین رم و قسطنطنیه در سال ۱۰۵۴ م. پدید آمد.

شکی نیست که بیشتر جداییهای مذهبی بر اثر اسباب و علل سیاسی پیش می‌آمد، ولی یک عنصر اعتقادی در جدایی اخیر وجود داشت. کاتولیکها (همچنین پروتستانها) برای اظهار ایمان خود به صدور روح القدس از خدای پدر و عیسای پسر که با هم عمل کرده اند، عبارت ((و از پسر)) (و به لاتینی: Filoiouge) را به کار می‌برند؛ در صورتی که ارتدوکسها به عبارت اصلی قانون ایمان بسنده می کنند و عبارت مذکور را به آن نمی‌افزاید. به عقیده ارتدوکسها روح القدس فقط از خدای پدر صادر شده است. این مساءله در واقع برای علمای الهیات اهمیت دارد و توده مسیحیان این نزاع را چیزی در حاشیه تاریخ مسیحیت تلقی می کنند.

در دهه های اخیر تلاش برای وحدت کلیساهای رم و قسطنطنیه شتاب بیشتری یافته است. هر یک از پاپ ژان بیست و سوم، پل ششم و ژان پل دوم به دیدار دو پاتریک جهانی ارتدوکس، اتیناگوراس و دیمتریوس در استانبول مبادرت کرده اند و متقابلا این دو پاتریک برای بازدید پاپهای مذکور به رم (واتیکان) رفته اند. همچنین این دو کلیسا گروههایی را برای برانداختن موانع وحدت ایجاد کرده اند.

۱۸ – امپراطوری مقدس

با مسیحی شدن قسطنطنی قیصر روم در آغاز قرن چهارم میلادی، اندک اندک کلیسا نیرو گرفت و دخالت در سیاست را آغاز کرد و این دخالت رو به افزایش نهاد. در سال ۸۰۰ م. پاپ رهبر مسیحیان تاج شارلمانی پادشاه فرانسه را بر سر او گذاشت و با این کار امپراطوری مقدس روم را بنیاد نهاد. از این زمان، دخالت صریح روحانیون مسیحی در سیاست شروع شد. جنگهای صلیبی و محکمه تفتیش در این دوره بود و این دخالتها سال ۱۸۰۶ رسما ادامه یافت.

یکی از ناگوارترین حوادث چند قرن اخیر این است که هرگاه دانشمندان و اندیشمندان مغرب زمین قدمی به سوی ترقی و پیشرفت برداشتند، فریاد اعتراض ارباب کلیسا بلند شد. این رفتار ناپسند چهره تابناک دین را تیره کرد و مردم را وادار ساخت که بر کلیسا بشورند.

بر اثر دخالتهای ناروای کلیسا در امور سیاسی و اجتماعی مردم، دانشمندان و اندیشمندان مغرب زمین به این نتیجه رسیدند که دخالت دین در سیاست تنها به نفع پدران روحانی است و عامه مردم از آن زیان می‌بینند. مردم نیز که از فشارهای کلیسا ناراضی بودند، این اندیشه را پسندیدند و پس از سالها مبارزه فکری و مسلحانه توانستند خود را از قید کلیسا برهانند.

نوشته های علوم سیاسی در اروپای قرون وسطی درباره اینکه کدام یک از کلیسای کاتولیک رومی و پادشاهی مقدس روم برتر است، بحث می‌کرد. در قرن سیزدهم توماس آکویناس در کتاب خلاصه الاهیات از نقش کلیسا دفاع کرد و در قرن چهاردهم دانته الیگیری در کتاب پیرامون سلطنت از مسیحیت متحد زیر فرمان امپراتور و پاپ سخن گفت.

براثر فشار امپراتور فیلیپ چهارم، مقر پاپ در سال ۱۳۰۹ م.از رم ایتالیا

به شهرآوینیون در فرانسه منتقل شد و این وضع تا سال ۱۳۷۷ م. یعنی قریب هفتاد سال ادامه یافت و از باب تشبیه به تبعید یهودیان به بابل در قرن ششم قبل از میلاد، آن را تبعید بابلی پاپها نامیدند.

هنگامی که مقر پاپی به رم برگردانده شد، باز هم پاپهایی در آوینیون برخاستند که بعدا ناپاپ نامیده شدند. این مساءله که انشقاق بزرگ نامیده می‌شود، از سال ۱۳۷۷ م. تا ۱۴۱۷ م. یعنی چهل سال ادامه یافت.

در اوایل قرن پانزدهم بر اثر شدت گرفتن اختلافات، سه پاپ در کلیسای کاتولیکها به رقابت برخاستند، زیرا علاوه بر پاپ رم

به نـام گرگوری دوازدهم و ناپـاپ آوینیون به نام بنـدیکت سوم، امپراطور فرد سومی را به پاپی برگزیـد که جان بیست و سوم نامیـده شد. بدین شـیوه، مسـیحیت در برابر سه مدعی قرار گرفت که هر یک خود را بر حق می‌دانست و دو حریف دیگر را بر باطل. شورای کنستانس (۱۴۱۴ – ۱۴۱۸) که برای بررسـی این مساءله و برخی مسائل دیگر تشـکیل شد، در سال ۱۴۱۷ هر سه مدعی را برکنار کرد و پاپ رهنمود داد که برای کسب قدرت اصول اخلاقی را در نظر نگیرند.

در قرن شـانزدهم نیکولو ماکیـاولی در کتـاب لویاتـان گفت که قـدرت حـاکم نبایـد محـدود شود؛ زیرا قـدرت وی از قرارداد اجتماعی نشاءت می‌گیرد و براساس آن حکومت موظف به تاءمین امنیت اجتماعی و فراهم کردن خواسـته های مردم است. در همان قرن جان لاک بر این موضوع پافشاری کرد و گفت هرگاه حکومتی از انجام تعهدات خود در قبال مردم سرباز زند، باید آن را سرنگون کرد.

قـدرت سیاسـی پـاپ پس از سالهـا آرامش، در اواخر قرن هجـدهم رو به کاستی نهاد. رهبران فرانسه و ایتالیا از طریق نظامی و مراجعه به آرای عمومی، کاخها و املاک پاپ را گرفتند و به فرمانروایی سیاسی وی پایان دادند.

تسـلیم کردن پاپهـا کار آسانی نبود. از این رو، دولت ایتالیا در قانون تضـمینات (۱۸ اکتبر ۱۸۷۰) شـماری از کاخها را به پاپ برگرداند و ملزم شد گونه ای حق سیاسی برای وی قائل شود.

پاپ قانون تضـمینات را نپذیرفت و این امر موجب قطع روابط واتیکان با دولت ایتالیا به مدت شصت سال شد. سرانجام پس از سه سال مذاکره، معاهده لاتران (۱۱ فوریه ۱۹۲۹) بین واتیکان و ایتالیا به امضا رسید و مساءله رم حل شد.

معاهده جدیدی در آوریل ۱۹۸۴ بین واتیکان و ایتالیا به امضا رسید و جایگزین معاهده لاتران شد.

۱۹ – رهبانیت

از زمـان حواریون تاکنون، برخی مسـیحیان به تقلیـد از مسـیح تجرد و زهـد را شـیوه زنـدگی خود قرار داده انـد. عیسـی هرگز ازدواج نکرد و تعلیم داد که افرادی به خاطر ملکوت خدا مجرد به سـر خواهند برد (متی ۱۲: ۱۹). البته بیشتر رسولان، از جمله پطرس، ازدواج کرده بودنـد، ولی پولس مجرد می‌زیست و وضع او نادر بود. تجرد در آغاز با عقیـده به بازگشت قریب الوقوع عیسـی و فرارسـیدن روز پایـانی ارتبـاط داشت. با گـذشت زمان و روشن شـدن اینکه بازگشت عیسـی نزدیک نیست، برخی مسـیحیان، به نشـانه حیات جدیـدی که بایـد در مسـیح ایجاد کرد و به نشانه روابط جدیـد در جامعه مسـیحیت – روابطی که نه بر قرابت جسمانی، بلکه بر ایمان به خدا استوار بود – تجرد را برگزیدند.

باید یادآور شد که از همان روزگار حواریون، زندگی زناشویی از دیدگاه مسیحیان راه طبیعی پیروی از مسیح و ادای شهادت به تعالیم او بود. پیوسـته در طول تاریخ مسیحیت، تجرد یک شیوه استثنایی برای افرادی محدود از مسیحیان تلقی شده است که احساس می‌کنند به طور خاص دعوت شده اند تا حیات ایمانی خود را به آن شیوه ادامه دهند.

هنگـامی که در قرون نخسـتین، طوفـان آزارهـای سـخت بر مسـیحیان وزیـدن گرفت، آنـان برای پیروی از انجیـل در میـان آن خطرهای بزرگ گروه کوچکی با روابط تنگاتنگ پدید آورند. هنگامی که در زمان قسـطنطین مسـیحیت دین فرمانروایان شد و بیشتر شهروندان مسیحیت را پذیرفتند، سطح دینداری مردم به طور طبیعی پایین آمد و بسیاری از مسیحیان به گونه ای زیست می‌کردنـد که با تعالیم مسـیح و شـیوه زنـدگی او شباهتی نـداشت. این دگرگونی وضع اجتماعی حرکت به سوی رهبانیت در صحرا را در پی داشت. البته روشن است که یهودیان پیش از مسیحیان به این کار اقدام کرده بودند و همان طور که در بخش

یهودیت گذشت، گروههایی به نام اسنی قبل از میلاد، دیرهایی را نزدیک قمران در کرانه بحرالمیت تاءسیس کرده بودند. این گروهها عقیده داشتند که جامعه دنیوی به گونه ای با شر آلوده شده است که دست یافتن به نجات در آن ممکن نیست و در تلاش برای دور نگه داشتن اعضای خود از ابتلای به گناه و فساد جامعه به زندگی در صحرا، پناه بردند.

در قرنهای سوم و چهارم، برخی مسیحیان همان مسلک را پیمودند و شهرهایی، مانند اسکندریه و انطاکیه را رها کردند و زندگی زاهدانه در بیابان را برگزیده اند تا در گوشه تنهایی به دعا راز و نیاز بپردازند. به محض آنکه شهرت یکی از راهبان مقدس مقیم در صحرا بالا می گرفت، مردم گروه گروه برای دریافت ارشاد و نصیحت و گذراندن اوقاتی در عبادت و در کنار او، به زیارت وی می‌رفتند. برخی از این زائران نزد وی می‌ماندند و شیوه زندگی او را برمی گزیدند. بدین گونه، نخستین دسته های رهبانی که دارای زندگی مشترک بودند، در اطراف صومعه های ناسکان و گوشه گیران گرد آمدند.

این پدیده نخست در بیابان مصر مشاهده شد و به زودی مناطق صحرایی سوریه و جزیرهٔ العرب را فرا گرفت. از پیشگامان تنسک و گوشه گیری در مصر، آنتونی (م. ۳۵۶ میلادی) و مکاریوس (م. ۳۹۰ میلادی) بودند که سخت ترین گونه زهد را انتخاب کردند. پاکومیوس (م. ۳۴۶ میلادی) یاران و شاگردانی گرد آورند و نه صومعه بنا کرد که در هر یک از آنها صد راهب به عبادت مشغول بودند. وی نخستین کسی بود که برای سازماندهی زندگی رهبانی گروهی، آیین نامه ای تنظیم کرد.

در مقابل آنچه گذشت، برخی از پدران کلیسایی معنا و مفهوم دیگری برای رهبانیت مطرح کردند. آنان به فساد جامعه بشری معتقد نبودند و ترک آن را لازم نمی‌دیدند. این افراد مشغله زیادی داشتند و فعالانه در بحث و جدلهای الهیات و مسائل سیاسی عصر خود شرکت می کردند. با این وصف، همه آنان هر چندی یک بار برای دعا و تفکر به صحرا می‌رفتند، همراه این احساس که با چنین عملی می‌توان اشتغالات را مهار کرد و به یادآورد که هدف زندگی پیروی کامل از تعالیم انجیل است.

باسیل قانونی را برای راهبان وضع کرد که هنوز هم کلیساهای شرقی از آن پیروی می کنند. سپس دیرهای باسیلی در همه مناطق بیابانی سوریه، جزیرهٔ العرب و مناطق کم جمعیت آناتولی و یونان تاءسیس شد و راهبان به پند دادن و ارشاد شهروندانی که به زیارت ایشان می‌آمدند می‌پرداختند و از مسافرانی که در بیابان راه گم کرده یا برای فرار از ظلم و ستم و مشکلات به آنجا آمده بودند، پناهگاه و امکانات استراحت و آرامش آنان را فراهم می کردند.

۲۰ – اصلاح مذهبی

اصلاح مذهبی

آفتابهایی نیز زندگی کلیسای کاتولیک را در قرون میانه به پرتگاه نابودی کشاند که شاید زشت ترین و ناهنجارترین آنها سایمونی (Simony) باشد که عبارت بود از فروش منصبهای روحانی و امتیازات کلیسایی. علاوه بر این، پاپها، اسقفان و کشیشان تقریبا تمام نقشهای مهم کلیسایی را در انحصار خود داشتند و نقش قابل توجهی برای عامه مردم قائل نمی‌شدند و آنان را در امور دین و ایمان در نادانی باقی می گذاشتند.

البته اقداماتی اصلاحی نیز در کلیسای را که چهره کلیسا قرون میانه پدید آمد. برخی از این اقدامات در عین پذیرفتن اقتدار پاپها، اصلاح مفاسدی را که چهره کلیسا را زشت کرده بود، در نظر داشت. برخی دیگر کلیسای کاتولیک را نمی‌پذیرفت و برای پیگیری یک زندگی مسیحی بهتر و همراه پرهیزکاری بیشتر تلاش می کرد. از این رو، در میان این گروه برخی اوقات

افکار و عقایدی پدید می‌آمد که با ایمان سنتی کلیساها هماهنگ نبود و موجب تکفیر آنان می‌شد. کلیسا و دولت دست به دست هم دادند و برای زدودن آن بدعتها، شیوه های غالبا بسیار قساوت آمیزی با آنها جنگیدند.

۱ – ۲۰ – شورشهای قدیمتر

مشهورترین شورشها بر ضد فساد کلیسا عبارت بود از: نهضت بوگومیلها (در بالکان از قرن دهم تا دوازدهم میلادی)، البیجیها (در جنوب فرانسه در قرنهای دوازدهم و سیزدهم میلادی)، ولدیها (در شمال ایتالیا از قرن دوازدهم تا عصر ما)، وایکلیف (در انگلستان، در قرن چهاردهم میلادی) و هوس (در بوهیمیا، در قرن پانزدهم میلادی). در سال ۱۲۳۲، دادگاههای تفتیش عقاید برای رسیدگی به بدعتها تاءسیس شد و کسانی که به نظر گردانندگان آن گمراه بودند، اگر حاضر به توبه نبودند، به اعدام محکوم می‌شدند.

۲ – ۲۰ – مارتین لوتر

در حالی که بسیاری از کارگزاران کلیسا مردم را به اصلاح دین فرا می‌خواندند، جریان بخشش نامه‌ها غوغایی برانگیخت و شکاف در کلیسای غربی را قطعی کرد. قضیه از این قرار بود که تنی چند از واعظان پرشور، مناطق مختلف اروپا را زیر پاگذاشتند و در همه جا اعلام کردند که هر مؤ منی می‌توانند با پرداخت مقداری پول به کلیسا خود را از مجازات بازخرید کند و نجات دهد. در این هنگام مارتین لوتر (م. ۱۵۴۶) قیام کرد و در سال ۱۵۱۷ اعلامیه ای مشتمل بر ۹۵ ماده انتشار داد که در آنها با کاتولیکها مخالفت کرده بود. برخی از این موارد عبارتند از:

– نجات فقط از راه ایمان به دست می‌آید؛
– کتاب مقدس تنها منبع ایمان مسیحی است؛
– نباید معتقد بود عشای ربانی قربانی است؛
– رهبانیت ونذر کردن برای آن باطل است؛
– افراد غیر روحانی باید نقش مهمتری در مراسم عبادی و رهبری دینی داشته باشند؛
– کلیساهای محلی باید از کلیسای رم مستقل شوند؛
– برخی اعمال کاتولیکی، مانند حج، روزه و اعتراف به گناه باید ترک شود؛
– باید با کارهای غیر قانونی، مانند فروش بخشش نامه‌ها و مناصب روحانی برخورد شود.

لوتر درصدد بود کلیسا را طبق تعالیم اصلی کتاب مقدس اصلاح کند (و به همین دلیل، نهضت وی اصلاح انجیلی نامیده شد). وی همچنین می‌گفت باید به ایمان جامعه مسیحیان نخستین بازگردیم. لوتر فرمانروایان آلمان را تشویق می‌کرد که سلطه پاپ را مردود شمارند و مردم را به پذیرش اصلاح شده در کشورهای اروپای شمالی (آلمان، نروژ، سوئد، دانمارك و فنلاند) گسترش یافته است.

۳ – ۲۰ – مصلحان دیگر

دیری نپاید که با پدید آمدن اختلاف میان پیروان لوتر در برخی مربوط به ایمان و چنددستگی آنان، حرکت اصلاح از هم پاشید و برخی از ایشان کلیساهای ویژه ای تاءسیس کردند. زوینگلی (Zwingili) (م.۱۵۳۱) رهبری اصلاح دین در سویس را بر عهده گرفت و در مساءله حضور مسیح در عشای ربانی از لوتر جدا شد. همچنین ژان کالون (Calvin) (م.۱۵۶۴) که یکی از برجسته ترین مصلحان بود، مفهوم روحانیت را مردود دانست واندیشه انتخاب پیشین در رستگاری را به مسیحیت وارد کرد. بیشترین تاءثیر وی در سویس، هلند، فرانسه و اسکاتلند بود.

آناباتیستها یعنی طرفداران تجدید تعمید، نهضت واحدی ایجاد نکرده بودند، بلکه چند گرایش پروتستان که تعمید کودکان را نمی‌پذیرند و تاءکید بر آن داشتند که فرد باید از روی بینش عیسی را به عنوان منجی بپذیرد، به این نام خوانده شدند. این گروهها بر پرهیزکاری باطنی، عمل روح القدس در فرد مسیحی، ساده زیستن، مسالمت جویی، نفی خشونت و ابطال سلطه کلیسایی و کشوری اهتمام داشتند. کلیساهایی که از این موج فکری وعقیدتی پدید آمده اند، عبارتند از: کویکرها، موراویها، منونیها و تعمیدیها. کویکرها را دوستان (Friends) یا انجمن دینی دوستان نیز می‌نامند.

۴ – ۲۰ – اصلاح در انگلستان

اصلاح پروتستان در انگلستان، با یک جدایی که در روزگار هنری هشتم پدید آمده بود، آغاز شد. در حالی که اعتقادات کاتولیکها را قبول داشت، اقتدار پاپ را رد می کرد و هنوز کلیسای انگلستان با این ویژگی مشخص می‌شود و با چند کلیسای دیگر در کشورهای مختلف، کلیساهای آنگلیکان را تشکیل می‌دهند. در دوران الیزابت اول، دختر هنری هشتم بسیاری از عناصر عقیده پروتستان به کلیسای انگلستان راه یافت و به طور مشخص نمودهای انگلیسی اصلاح نیز پدیدار شدند: پیوریتنها (puritans) که می‌خواستند کلیسای انگلستان را به شیوه کالون و پیروانش پاکسازی کنند؛ نهضت متدیستها (Methodists) که با تلاش جان وزلی (John Wesley) تشکیل یافت و در مقابله با ایمان مبتنی بر الفاظ الهیات، بر پرهیزکاری باطنی اصرار ورزید.

لازم به یاد آوری است که همه این امواج پروتستانی به ایالات متحده آمریکا سرایت کرد و آن کشور اکنون بزرگترین سرزمینی است که اکثر مردم آن پروتستان هستند؛ همچنین امواج مذکور به استرالیا، زلاندنو و آفریقای جنوبی راه یافت و میسیونرها آن را به آسیا، خاورمیانه و آفریقا بردند.

۵ – ۲۰ – اصلاح متقابل

کلیسای کاتولیک از روی ناچاری به وارد بودن تعدادی از اتهامات مطرح شده مصلحان اعتراف کرد و بسیاری از پیروان آن کلیسا گفتند که تخلفات مورد اعتراض مصلحان واقعیت دارد و باید بی درنگ آنها را از میان برداشت. از سوی دیگر، کاتولیکها مشاهده کردند که مصلحان، به دلیل انگیزه اصلاحی خود، عناصر مهمی از ایمان مسیحی را به فراموشی سپرده اند. بر اثر این اندیشه، نهضتی پدید آمد که برای اصلاح کلیسای کاتولیک از درون می کوشید. این نهضت اصلاح متقابل نامیده شد و دعوت پاپ برای برگذاری یک شروع اصلاحی بین سالهای ۱۵۴۵ تا ۱۵۶۳ نخستین گام برای تحقق آن بود. این شورا به مناسبت شهری که میزبانی آن را برعهده داشت، شورای ترنت نامیده شد و ارتدوکسها و پروتستانها در آن شرکت نکردند.

شورای مـذکور به اکـثر تخلفـات مورد نکوهش مصـلحان پایـان بخشـید و مجـددا به منظور انـدیشه هـای مصـلحان، بر تعـالیم کاتولیکی سـنتی تاءکید ورزید. از جمله کسانی که برای تثبیت اصـلاح متقابل می‌کوشـیدند، اعضای راهبانیتهای نوبنیاد، مانند کاپوچیهـا و ژزوئیتها بودنـد و همه سعی می‌کردنـد کلیسای کاتولیک را از درون، با اتکا بر قـدرت پاپ و نه قیام بر ضـد آن، اصلاح کنند. کشورهایی که فعالیت اصلاحی متقابل در آنها ادامه یافت، سرزمینهایی با اکثریت کاتولیك بودند؛ مانند اسپانیا، ایتالیا، لهستان و ایرلند.

۶ – ۲۰ – واکنش کلیسای ارتدوکس

بحث و بررسـی الهیات در دوران امپراطوری بیزانس در کلیسای ارتـدوکس شـکوفا شد و این شـکوفایی که ریشه در سـنتهای قدیمی داشت، تا سـقوط قسـطنطنیه ادامه یافت. در قرن شانزدهم، ارتدوکسـها لازم دیدند موضع خود را نسبت به مسائل مورد نزاع کاتولیکهـا و پروتسـتانها بیـان کننـد. بـا آنکه یکی از پاتریکهـای قسـطنطنیه به نام لوکاریس (م. ۱۶۳۸) به مواضع کـالون گرایش بسیار داشت، کلیساهای ارتدوکس اعلام کردند که در بیشتر مسائل مورد بحث به سنتها وفادار هستند و مواضعی مانند مواضع کلیسای کاتولیك دارند.

۷ – ۲۰ – شورای واتیکانی دوم

آخرین شـورای جهـانی کلیسـا شورای واتیکـانی دوم بود که به دعوت پـاپ ژان بیست و سوم تشکیل شـد. این شورا از سـال ۱۹۶۲ تا ۱۹۶۵ ادامه داشت و هدف آن نوسازی کلیسای کاتولیك به مقتضای نیازهای عصـر جدید بود. در این شورا اسقفانی از تمـام منـاطق جهان شـرکت کردنـد. همچنین ناظرانی از کلیساهای ارتـدوکس و پروتسـتان و مهمانانی از اسـلام، یهودیت و ادیان دیگر حضور داشتند.

شورای واتیکـانی مـذکور شـانزده سـند منتشـر کرد که هـدف آنها نوسازی همه مـذاهب ایمان و رفتارهای دینی بود. مهمترین تعالیم شورا به قرار زیر است:

۱. منزلت ممتاز کتاب مقدس در ایمان کلیسا؛

۲. روحانی قلمداد شدن همه مسیحیان؛

۳. تعهد به پیگیری تلاش برای وحدت مسیحیت؛

۴. تعهد جدی به مبارزه برای برقراری عدالت، صلح و حقوق بشر؛

۵. برگزاری مراسم عبادت به زبان محلی؛

۶. وجود نجات الهی برای پیروان ادیان دیگر.

عنـوان یکی از سـندهایی که شـورا منتشـر کرد، چنین است: ((اظهـار نظر پیرامـون رابطه کلیسـا بـا ادیـان غیر مسـیحی.)) بخش مخصوص به اسـلام در سـند یاد شده، نخستین منبع کلیسایی است که در آن موضوع مسـلمانان به طور رسمی بررسی می‌شود. اینک خلاصه ای از آن بخش: – مسیحیان باید به مسلمانان به دیده احترام بنگرند و آنان را ارج نهند؛

– مسـلمانان و مسـیحیان خـدای واحدی را می‌پرسـتند که آفریدگار آسـمان و زمین، توانا و مهربان است و با بشـر سـخن گفته

است؛

- مسلمانان و مسیحیان به طور یکسان می‌کوشند که تسلیم فرمانهای او باشند؛
- هر دو گروه ایمان خود را به ایمان ابراهیم استناد می‌دهند؛
- مسلمانان به عیسی به عنوان یک پیامبر تعظیم می‌کنند و مریم باکره را گرامی می‌دارند؛
- مسلمانان و مسیحیان در انتظار روز داوری و رستاخیز مردگان هستند؛ - مسلمانان زندگی مبتنی بر اخلاق را ارج می‌نهند؛
- مسلمانان خدا را می‌پرستند، بویژه از طریق نماز، روزه و انفاق.

اظهار نظر شورای واتیکانی دوم پیرامون اسلام چنین خاتمه می‌یابد:
از آنجا که در طول قرنهای گذشته درگیریها و دشمنی های زیادی بین مسیحیان و مسلمانان پدید آمده است، شورا مؤ کدا از همگان می‌خواهد که گذشته را به فراموشی بسپارند و صمیمانه به تفاهم گرایش پیدا کنند و با یکدیگر برای حفظ و تقویت صلح، آزادی، عدالت اجتماعی و ارزشهای اخلاقی به سود همه افراد بشر بکوشند.
در سال ۱۹۶۵ پاپ پل ششم در واتیکان دبیر خانه گفتگوی ادیان را تاءسیس کرد و پس از آن کمیته ای را برای گفتگو با مسلمانان به آن افزود که از اهداف آن، تقویت احترام متقابل و ایجاد تفاهم میان مسیحیان و مسلمانان از طریق سخنرانی های علمی، مطالعات طرحهای مشترک در زمینه امور اجتماعی و جریانات مربوط به توسعه و اخلاق است.

۲۱ - فرقه مسیحی

فرقه مسیحی

مسیحیت مانند هر دین دیگر، فرقه های متعددی دارد که برخی از آنها باستانی و برخی نسبتا تازه هستند، همچنین برخی از آنها پیروان بسیار و برخی دیگر پیروان اندک دارند.
مسیحیان فرقه را کلیسا می‌نامند. در مسیحیت سه فرقه بزرگ و تعدادی فرقه کوچک وجود دارد. تفاوت بعضی از فرقه‌ها (مانند کاتولیک و ارتدوکس) با یکدیگر بسیار کم است، ولی برخی از آنها (مانند کاتولیک و پروتستان) با هم بسیار تفاوت دارند. هنگام بررسی اصلاح دین با برخی از فرقه های مسیحیت آشنا شدیم. اینک به سه فرقه یا کلیسای بزرگ مسیحیت اشاره می کنیم:

۱ - ۲۱ - کلیسای کاتولیک

این فرقه بسیار قدیم است و تاریخ آن به عصر حواریون، یعنی حدود ۲۰۰۰ سال پیش می‌رسد. کاتولیک یک رهبر دارند که پاپ (POPE یعنی پدر) نامیده می‌شود.
از آغاز نشر دعوت رسولان حضرت عیسی (ع)، تدریجا پنج کانون بزرگ مسیحیت در اورشلیم، اسکندریه، انطاکیه، قسطنطنیه و رم به وجود آمد. از آنجا که شالوده کلیسای روم به دست پطرس نهاده شد و پولس برای مدتی معلم و رهبر آن بود، آن کلیسا خود را از سایر کلیساها برتر می‌دید، و تفوق آن بر سایر کلیساهای مسیحی تدریجا مسلم شد. اسقف اعظم آن کلیساها

از روی تعظیم پاپ (پا پاس) خوانـده می‌شـد و در مرافعات و اختلافات بین کلیساها از رای و فتوای وی پیروی می‌شد. قبل از انتقال قطعی تختگاه امپراطوری به بیزانس، هنگامی که اسقفهای پنج مرکز فوق پاتریک (پاتریارک) خوانده می‌شدند، اسقف رم این لقب را نپـذیرفت و همان عنوان پاپ را برای خود کافی دانسـت و آن را مایه امتیاز شـمرد. (واژه ((کاتولیک)) (Catholic) در زبان یونانی به معنای جامع است.)

۲ – ۲۱ – کلیسای ارتدوکس

این فرقه قریب هزار سال پیش پدید آمد و از نظر عقیدتی با فرقه کاتولیک اختلاف چندانی ندارد. ارتدوکسها رهبری واحد را قبول ندارنـد و می‌گوینـد اسـقف رم (پاپ) می‌تواند یکی از چند رهبر دینی باشد. کلیسای ارتدوکس علاوه بر پاتریک نشین قدیمی (قسطنطنیه، اسکندریه، انطاکیه و اورشلیم)، چهار پاتریک نشین های جدید روسیه، صربستان، رومانی، بلغارستان و گرجستان را نیز در بر می‌گیرد؛ همچنین کلیساهای قبرس، یونان، جمهوری چک، جمهوری اسلواکی، لهستان و آلبانی ارتدوکس هستند.

مسیحیان ارمنی نیز از نظر عقیدتی ارتدوکس به شمار می‌روند. ارمنستان نخستین سرزمینی است که مسیحیت را به عنوان دین رسمی خود پذیرفت و آن هنگامی بود که پادشاه این سرزمین، به نام تیرداد دوم در سال ۳۰۱، به دعوت گریگوری نوربخش، مسیحی شد. البته کلیسای ارمنی با کلیساهای کاتولیک و ارتدوکس متحد نیست و رهبر آن کلیسا کاتولیکوس (جاثلیق) شهر اچمیازین است.

ارتدوکسها در برخی مسائل کلامی نیز با کاتولیکها اختلاف دارند؛ همان طور که قبلا گفته شد، ارتدوکسها معتقدند روح القدس تنها از خدای پدر صادر شده است، در حالی که کاتولیکها و پروتستانها صدور او را هم از خدای پدر و هم از خدای پسر می‌دانند و این تفاوت مهم است. همچنین وجود مطهر (یعنی پالایشگاه گناهان در عالم پس از مرگ) را نمی‌پذیرند. (واژه ((ارتدوکس)) (Orthodox) در زبان یونانی به معنای راست کیش است.)

۳ – ۲۱ – کلیساهای پروتستان

از حدود پانصد سال پیش تا کنون فرقه های پروتستان بی شماری در مسیحیت پدید آمده اند. پروتستانها به رهبری متمرکز عقیده ندارند و برای روحانیت مسیحی ارزش چندانی قائل نیستند. پروتستانها بسیاری از اعتقادات فرقه های دیگر را رد می‌کنند و نوعی مسیحیت پیراسته را می‌پذیرند. البته پروتستانها نیز بسیاری اعتقادات غیر عقلانی، مانند تثلیث و فدا را همچنان حفظ کرده اند. ((پروتستان)) (Protestant) واژه ای فرانسوی است که از زبان لاتینی آمده و معنای آن معترض است.)

۲۲ – دین مسیح در عصر حاضر

جامعه مسیحیت در آغاز باور داشت که عیسی به زودی با شکوه تمام باز می‌گردد و به این دلیل آن جامعه بی صبرانه منتظر روز پایانی بود. انتظار مذکور و شوق بازگشت مسیح در بخشهای قدیمتر عهد جدید مانند رساله اول و دوم به تسالونیکیان

منعکس شـده است؛ ولی رسـاله هـای متـاءخرتر ماننـد رسـاله اول و دوم به تیموتاؤ س، رساله به تیطس و رساله های پطرس به تشکیل جامعه و زندگی مسیحی در این جهان اهتمام ورزیده اند.

با آنکه اکثریت مسیحیان با گذشت زمان دانسـتند که بازگشت مسیح نزدیک نیست، اقلیتی از آنان بر این عقیده باقی ماندند که وی به زودی می‌آیـد. ایشان مطالب کتاب مکاشـفه یوحنا پیرامون جنگ بین خیر و شـر را تفسـیر لفظی می‌کردنـد و به این علت در انتظار بـازگشت نزدیـک عیسـی به سر می‌بردنـد تـا وی بیایـد و حکومتی هزار ساله ایجاد کنـد، حکومتی که به روز داوری پایان خواهد یافت. از دیرباز گروههای کوچکی به نام ادونتیست و هزاره گرا در مسـیحیت پیدا شدند که تمام کوشش خود را در راه آمادگی برای آمدن عیسی در آخرالزمان مصروف می‌دارند.

باری، مسـیحیت بر اساس اندیشه انتظار موعود پدید آمد و پس از رفتن حضـرت عیسـی مسیح (ع)، پیوسته مسیحیان در سوز و گـداز بازگشت دوباره وی روزگار گذرانـده انـد. شور و هیجان امیـد به ظهور آن حضـرت هنگام نزدیک شدن سال ۱۰۰۰ و ۲۰۰۰ میلادی میان مسیحیان اوج گرفت.

مسـیحیت از آغـاز تـاکنون دینی شدیـدا تبلیغی بوده است. مبلغان این آیین به سراسـر جهان رفته و کامیابیهایی به دست آورده انـد. آنـان در آموختن زبانهـای مختلف و ترجمه کتاب مقـدس و تهیه جزوات تبلیغی رنگارنگ بسـیار کوشا هسـتند. دولتهای غربی نیز از این فعالیتهای تبلیغی حمایت کرده اند.

پی نوشتها

۱ - رک.: آل عمران: ۶۴.

۲ - Davies، A. Powell، The Meaning of the Dead Sea Scrolls، New york: New American Library، ۱۹۵۶، pp. ۸۹ - ۹۱.

۳ - ترکیبهای ((ناخدا)) به معنای ناو خدا و ((کدخدا)) در زبان فارسی تقریبا از این قبیل است.

۴ - ترکیب ادبی ((خداوند خانه)) نیز از این قبیل است.

۵ - همچنین در قرن اخیر، گانـدی رهبر انقلاب هندوسـتان به منظور دلجویی از طبقه رنجدیده نجسـها آنان را به فرزندان خدا ملقب کرد.

۶ - میلر، و.م.، تاریـخ کلیسای قدیم در امپراطوری روم و ایران، ترجمه علی نخستین، تهران: انتشارات حیات ابدی، ۱۹۸۱، ص ۲۴۴.

۷ - مسیحیان انجیل برنابارا قبول ندارند.

۸ - برای نمونه رک.: بحارالانوار، علامه مجلسی، ج ۸، ص ۳۱۱.

کتاب: آشنایی با ادیان بزرگ، ص ۱۴۰

نویسنده: حسین توفیقی

اسلام و مسیحیت

منظور قرآن از تورات و انجیل کدام است؟

منظور قرآن از تورات و انجیل کدام است؟

اما باید دید که منظور از تورات چیست و قرآن کریم از این اسم چه کتابی را در نظر دارد؟ آن کتابی که در میقات در الواحی که قرآن کریم در سوره اعراف داستانش را آورده و به موسی نازل کرد؟ و یا این اسفاری که فعلا در دست یهود است، (به قول بعضی‌ها به مطاعن انبیا شبیه‌تر است تا به کتاب آسمانی "مترجم") قطعا منظور قرآن کریم از کلمه تورات این اسفار نیست، برای اینکه خود یهودیان هم اعتراف دارند بر اینکه سند این اسفار به زمان موسی ع منتهی نمی‌شود و سلسله سند در فترت و فاصله بین بخت نصر (یکی از پادشاهان بابل) و کورش (یکی از ملوک فارس) قطع شده، چیزی که هست قرآن کریم تمامی مطالب تورات موجود در عصر رسول خدا ص (که ما نمی‌دانیم تا این عصر چه مقدار دیگرش تحریف شده) را رد ننموده و آن را بطور کلی مخالف تورات اصلی ندانسته، هر چند که به دلالت خود قرآن کریم از تحریف هم به دور نمانده، چون دلالت آیات قرآن بر اینکه تورات بازیچه دست تحریف شده، روشن است.

از قرآن کریم چنین فهمیده می‌شود که انجیل (که به معنای بشارت است) یک کتاب بوده و بر عیسی بن مریم ع نازل شده و وحیی بوده مختص به آن جناب، چون فرموده:

"و انزل التوریة و الانجیل من قبل هدی للناس" (۱)، و نفرموده اناجیل اربعه، پس این انجیل‌های چهارگانه: "متی"، "مرقس"، "لوقا"، و"یوحنا "کتابهائی هستند که بعد از جناب عیسی ع تالیف شده‌اند.

و نیز آیات قرآن دلالت دارد بر اینکه احکام دینی هر چه هست در تورات بوده و انجیل تنها بعضی از احکام ناسخ را آورده، یکی از آن آیات، آیه: ۵۰ از آیات مورد بحث است که می‌فرماید: "مصدقا لما بین یدی من التوریة، و لا حل لکم بعض الذی حرم علیکم" (۲).

و نیز آیه زیر است که می‌فرماید: "و آتیناه الانجیل فیه هدی و نور، و مصدقا لما بین یدیه من التوریة، و هدی و موعظة للمتقین، و لیحکم اهل الانجیل بما انزل الله فیه" (۳)، و بعید نیست که از این آیه استفاده شود که در انجیل غیر احکام ناسخ یعنی احکامی که احکام تورات را نفی می‌کند، احکام اثباتی هم بوده باشد.

و باز آیات قرآنی دلالت دارد بر اینکه انجیل مشتمل بوده بر بشارت از آمدن خاتم الانبیاء ص، همچنانکه تورات نیز مشتمل بر آن بوده، چون قرآن کریم می‌فرماید: "الذین یتبعون الرسول النبی الامی الذی یجدونه مکتوبا عندهم فی التوریة و الانجیل" (۴).

"و رسولا الی بنی اسرائیل"

ظاهر این عبارت این است که عیسی ع تنها مبعوث بر بنی اسرائیل بوده است همچنانکه از آیات راجع به حضرت موسی ع هم بر می‌آید که آن جناب نیز تنها مبعوث بر بنی اسرائیل بوده و از سوی دیگر در بحثی که در ذیل آیه: "کان الناس امة واحدة فبعث الله النبیین" (۵) داشتیم، اثبات کردیم که عیسی هم مانند موسی از انبیای اولوا العزم بوده که بر تمامی اهل دنیا مبعوث شده‌اند.

و لیکن این اشکال و ناسازگاری، به بیانی که ما در ذیل آن آیه داشتیم حل می‌شود، در آنجا گفتیم فرق است میان"رسول"و"نبی"، نبوت منصب بعثت و تبلیغ است و رسالت سفارت خاصه‌ای است که دنبالش ضامن اجرائی هست و آن عبارت است از قضای الهی و داوری خدائی بین مردم یا به بقا و نعمت و یا به هلاکت و زوال نعمت، همچنانکه آیه زیر آن را افاده نموده و می‌فرماید: "و لکل امة رسول فاذا جاء رسولهم قضی بینهم بالقسط" (۶).

و به عبارتی دیگر نبی انسانی است که از طرف خدای تعالی مبعوث می‌شود برای اینکه احکام دین را برای مردم بیان کند و اما رسول عبارت است از انسانی که مبعوث می‌شود برای ادای بیانی خاص که دنبالش یا هلاکت است اگر آن را رد کنند و یا بقا و سعادت است اگر آن را قبول کنند، همچنانکه این معنا از گفتگوئی که قرآن کریم از رسولانی چون نوح و هود و صالح و شعیب و دیگر رسولان با قوم خود حکایت نمود کاملا به دست می‌آید.

و وقتی مطلب از این قرار باشد لازم نیست که رسالت یک رسول به سوی قومی معین بعثت به سوی همان قوم باشد و لا غیر، بلکه ممکن است رسالتش به سوی قومی خاص باشد، ولی بعثت و نبوتش به سوی تمامی بشر باشد، همچنانکه در موسی و عیسی ع چنین بود.

و شواهدی که از قرآن کریم بر این معنا وجود دارد یکی دو تا نیست، از آن جمله در مورد رسالت موسی به سوی فرعون می‌فرماید: "اذهب الی فرعون انه طغی" (۷)، و در عین حال می‌بینیم ساحران فرعون به موسی ایمان آوردند و گفتند: "آمنا برب هرون و موسی" (۸) و بطوری که از ظواهر آیات بر می‌آید ایمانشان هم قبول شده، با اینکه از بنی اسرائیل نبودند و در باره دعوت قوم فرعون با اینکه از بنی اسرائیل نبودند فرموده: "و لقد فتنا قبلهم قوم فرعون، و جاءهم رسول کریم" (۹).

و نظیر این آیات در دلالت بر عمومیت بعثت آن جناب ایمان آوردن امت‌های بسیاری از غیر بنی اسرائیل، قبل از بعثت رسول خدا ص به آن جناب است، مانند مردم روم و امت‌های بزرگی از غربی‌ها، از قبیل: فرانسویان و اطریش و بورسا و انگلستان و امت‌هائی از شرقیین، چون نجران به وی گرویده بودند با اینکه از بنی اسرائیل نبودند و قرآن کریم در هیچ آیه‌ای که سخن از نصارا دارد دیده نمی‌شود که روی سخن را متوجه خصوص نصارای بنی اسرائیل کرده باشد، بلکه اگر مدح می‌کند عموم نصارا را مدح می‌کند و اگر مذمت هم می‌کند عموم را مذمت می‌کند.

"انی قد جئتکم بایة من ربکم، انی اخلق لکم من الطین ... و احیی الموتی باذن الله"

در این آیه نسبت خلقت را به عیسی ع داده، و این تعبیری است سؤال‌انگیز که مگر عیسی خالق است؟ در پاسخ باید دانست که کلمه "خلقت" به معنای بوجود آوردن از عدم نیست بلکه به معنای جمع آوردن اجزای چیزی است که قرار است خلق شود و لذا در جای دیگر فرموده: "فتبارک الله احسن الخالقین" (۱۰).

و کلمه "اکمه" به معنای کسی است که از شکم مادر بدون چشم متولد شده باشد، گاهی هم به کسی اطلاق می‌شود که چشم داشته و سپس نابینا شده است.

راغب می‌گوید: می‌توان گفت: "فلانی دیدگانش اکمه شد به حدی که چشم‌هایش سفید گردید (۱۱) "و کلمه "ابرص" به معنای کسی است که دچار برص شده و "پیسی" (که یک بیماری پوستی است) گرفته (۱۲).

و از اینکه فرمود: "و احیی الموتی" (۱۳)، یا بطور صریح و یا بطور اشاره فهمیده می‌شود که عیسی ع یک بار و دو بار مرده زنده نکرده، بلکه متعدد این کار را کرده است.

و همچنین سیاق جمله "باذن الله" می‌فهماند که صدور این آیات معجزه‌آسا از عیسی ع مستند به خدای تعالی و اذن او است.و خود آن جناب مستقل در آن و در مقدمات آن نبوده و این جمله را در آیه شریفه تکرار کرد تا اشاره کند به اینکه نسبت به تذکر آن اصرار دارد، چون جای این توهم بوده که مردم آن جناب را در زنده کردن مردگان مستقل بپندارند و در نتیجه به الوهیت آن جناب معتقد گشته و گمراه شوند و برای اعتقاد خود استدلال کنند به آیات معجزه آسائی که از آن جناب صادر شده، و لذا عیسی ع بعد از هر معجزه‌ای که از آن خبر می‌دهد کلام خود را مقید می‌کند به مشیت و اذن خدای تعالی، از خلقت خود خبر می‌دهد خبر خود را مقید می‌کند به اذن خدا، از مرده زنده کردنش خبر می‌دهد مقیدش می‌کند به اذن خدا.و

در آخر، کلام خود را با این جمله ختم می‌کند که: "ان الله ربی و ربکم فاعبدوه هذا صراط مستقیم".
و ظاهر اینکه فرمود: "انی اخلق لکم ... "این است که این معجزات در خارج از آن جناب صادر می‌شده، نه اینکه از باب صرف تحدی و احتجاج خواسته است بفرماید: من چنین و چنان می‌کنم، چون اگر منظور صرف حرف بوده و خواسته عذر خصم را قطع و حجت را تمام کند، جا داشت کلام خود را به قیدی که این معنا را افاده کند مقید سازد، مثلا بفرماید: اگر از من بخواهید مرده را زنده می‌کنم و امثال این عبارات.
علاوه بر اینکه آیات زیر که حکایت خطاب خدای تعالی به عیسی ع در روز قیامت است، بطور کامل دلالت می‌کند بر اینکه این معجزات از آن جناب سرزده، می‌فرماید:
"اذ قال الله یا عیسی بن مریم، اذکر نعمتی علیک و علی والدتک تا آنجا که می‌فرماید و اذ تخلق من الطین کهیئة الطیر باذنی، فتنفخ فیها فتکون طیرا باذنی و تبری الاکمة و الابرص باذنی، و اذ تخرج الموتی ... " (۱۴).
این را گفتیم که تا بطلان گفتار بعضی از مفسرین روشن شود که گفته‌اند: نهایت چیزی که از آیه شریفه استفاده می‌شود این است که خدای سبحان چنین سری به عیسی بن مریم داده بود، و او هم در مقام احتجاج و به منظور اتمام حجت فرموده که دلیل نبوت من این است که اگر از من این معجزات را بخواهید انجام می‌دهم و اما اینکه همه این معجزات و یا بعضی از آنها را انجام داده، آیه شریفه دلالتی بر آن ندارد.
"و انبئکم بما تاکلون و ما تدخرون فی بیوتکم ... "
این جمله اخبار به غیبی است که مختص به خدا و رسولانی است که خدای تعالی آگهی بدان را به وسیله وحی به آنان داده و این خود معجزه‌ای دیگر است و اخبار به غیبی است که صریح در تحقق است، یعنی هر کس آن را بشنود شکی در معجزه بودنش نمی‌کند، برای اینکه هر کسی و هر انسانی عادتا می‌داند چه خورده و در خانه خود چه چیزی را ذخیره کرده است.
و اگر این یک معجزه را مقید به اذن خدا نکرد، با اینکه می‌دانیم هیچ معجزه‌ای (بلکه هیچ عملی) بدون اذن خدا تحقق نمی‌یابد، همچنانکه فرمود: "و ما کان لرسول ان یاتی بایة الا باذن الله" (۱۵)، برای این بوده که از این معجزه تعبیر کرده بود به خبر دادن.و خبر دادن، غیر از خلق نمودن و زنده کردن است که حقیقتا فعل خدا است و اگر به عیسی منسوب شود با اذن او خواهد بود.و خبر دادن فعل خدای تعالی و لایق به ساحت قدس او نیست، بدین جهت فقط این معجزه را مقید به اذن خدا نکرد.
علاوه بر اینکه مساله خلق و احیاء این تفاوت را هم با اخبار به غیب دارد که در دو معجزه اولی خطر گمراه شدن مردم بیشتر است، مردم وقتی ببینند کسی مرده را زنده می‌کند و بدون شکافتن قبر با بیل و کلنگ از قبر در می‌آورد و یا از گل مرغی درست می‌کند و آن را زنده می‌کند و پرواز می‌دهد، با مختصر وسوسه و مغلطه‌ای به ذهنشان می‌رسد که این شخص خدا است، به خلاف از غیب خبر دادن که در نظر مردم ساده، امری مبتذل و پیش پا افتاده است و آن را برای هر کسی که ریاضت بکشد و برای هر کاهن و شعبده‌بازی ممکن می‌داند، لذا لازم بود در آن دو معجزه اول اذن خدا را قید کند تا بیننده در مورد آن جناب، قائل به الوهیت نشود.و در سومی یعنی اخبار به غیب، لزومی نداشت و همچنین در شفا دادن اکمه و ابرص که در این سه معجزه کافی بود که تنها بفهمانند این اعمال شعبده‌بازان نیست، بلکه آیتی است از ناحیه خدای تعالی، آن هم در برابر مردمی که ادعای ایمان می‌کنند و به همین جهت در آخر کلامش فرمود: "ان فی ذلک لایة لکم ان کنتم مؤمنین"، یعنی اگر شما در ادعایتان (که ایمان داریم) راست بگوئید این معجزات برای شما کافی است.
"و مصدقا لما بین یدی من التورية و لا حل لکم بعض الذی حرم علیکم"

این آیه شریفه عطف است به جمله: "و رسولا ـ الی بنی اسرائیل"، خواهید پرسید: جمله معطوف علیه یعنی "رسولا ـ ... "در سیاقی قرار گرفته که عیسی ع در آن غایب فرض شده و می‌فرماید: "خدا به او کتاب و حکمت و تورات و انجیل آموخته در حالی که او را به سوی بنی اسرائیل گسیل داشته "و جمله معطوف یعنی "و مصدقا ... "در سیاقی است که خود عیسی متکلم است، می گوید: من چنین و چنانم با این حال چگونه ممکن است این دو سیاق به هم عطف شود؟.

در پاسخ می گوئیم: این اختلاف سیاق، عیبی ندارد، برای اینکه قبل از آیه مورد بحث:

یعنی (جمله معطوف)، سیاق قبلی با جمله: "انی قد جئتکم "تفسیر شده و وجهه کلام را از غیبت متکلم برگردانده بود، پس در حقیقت عطف آیه مورد بحث به جمله: "و رسولا "عطف سیاق متکلم است به سیاق متکلم.

سؤال دیگری که ممکن است در اینجا به ذهن خواننده برسد این است که آیه مورد بحث صریحا می گوید: عیسی ع تورات را تصدیق داشته، معلوم می‌شود تورات تا زمان آن جناب تحریف نشده بود، (با اینکه تقریبا شش قرن قبل از میلاد، بنی اسرائیل و توراتش به دست بخت نصر منقرض شد، و به گفته تاریخ خود یهود یک قرن قبل از میلاد نیز مورد حمله "طوطوز "وزیر اسپیانوس قرار گرفت و در این دو حادثه اثری از تورات نماند و آنچه فعلا ـ در دست است یادداشت‌هائی است که افراد از تورات به خاطر داشته و نوشته‌اند "مترجم").

در پاسخ می گوئیم: آیه مورد بحث آن توراتی را می گوید که در دو آیه قبل در خطاب به مریم می‌فرمود: به عیسی تعلیم می‌دهد، نه آن توراتی که در عصر بعثت آن جناب در بین یهودیان بوده، پس آیه مورد بحث هیچ دلالتی ندارد بر اینکه عیسی ع تورات متداول در بین مردم آن روز را قبول داشته و تا آن روز تورات تحریف نشده، تا با جریان بخت نصر و طوطوز منافات داشته باشد، همچنانکه آیاتی که می گوید: پیامبر اسلام تورات و انجیل را قبول دارد، منظورش تورات و انجیل متداول در عصر نزول قرآن نیست، بلکه تورات و انجیلی است که وحی به آن جناب تعلیم داده.

پی‌نوشتها

۱) "سوره آل عمران، آیه ۴".

۲) من آمده‌ام تا احکام کتاب آسمانی قبل از خودم یعنی تورات را تصدیق نموده و نیز بعضی از چیزهائی را که در تورات بر شما حرام شده، حلال کنم. "سوره آل عمران آیه ۵۰".

۳) ما به او انجیل دادیم که در آن هدایت و نور است، در حالی که کتاب آسمانی قبل از خودش یعنی تورات را تصدیق دارد و هدایت و موعظت است برای مردم پرهیزکار، به او انجیل دادیم تا چنین و چنان شود و تا وی در بین اهل انجیل حکم کند بدانچه خدا در انجیل نازل کرده. "سوره مائده، آیه ۴۷".

۴) "کسانی که پیروی می کنند رسول درس نخوانده‌ای را، که نامش را در کتاب آسمانی خود تورات و انجیل می‌خوانند و می‌یابند". "سوره اعراف، آیه ۱۵۷".

۵) مردم یک گروه بودند خدا رسولانرا فرستاد. "سوره بقره، آیه ۲۱۳".

۶) برای هر امتی رسولی است همینکه رسولشان آمد در بینشان به قسط حکم می‌شود. "سوره یونس، آیه ۴۷".

۷) به جانب فرعون روانه شو که وی در کفر، سخت طغیان کرده است. "سوره طه، آیه ۲۴".

۸) ما بخدای موسی و هارون ایمان آوردیم. "سوره طه، آیه ۷۰".

۹) ما قبل از اینان قوم فرعون را آزمودیم و رسولی کریم ایشان را دعوت کرد."سوره دخان، آیه ۱۷"
۱۰) آفرین بر الله که بهترین خالقان است."سوره مؤمنون، آیه ۱۴".
۱۱) مفردات راغب ص.۴۴۲
۱۲) مفردات راغب ص.۴۳
۱۳) مردگان را زنده می‌کنم.
۱۴) یعنی روز قیامت آن زمان که خدای تعالی به عیسی بن مریم می‌فرماید: به یاد آر نعمتی را که من بر تو و بر مادرت انعام کردم ... و به اذن من از گل چیزی به شکل مرغ درست می‌کردی و در آن می‌دمیدی، پس به اذن من مرغی زنده می‌شد و کور مادر زاد و بیمار برصی را به اذن من شفا می‌دادی و مردگان را به اذن من از قبر در می‌آوردی! "سوره مائده، آیه ۱۱۰ ".
۱۵) هیچ رسولی نمی‌تواند معجزه‌ای بیاورد مگر به اذن خدا."سوره مؤمن، آیه ۷۸".
کتاب: ترجمه المیزان، ج ۳، ص ۳۰۹
نویسنده: علامه طباطبایی

مسیح در قرآن

مسیح در قرآن

قرآن کریم حضرت عیسی را یک بشر می‌داند که از طریق اعجاز و بدون پدر از مریم به وجود آمده و به عنوان پیامبر و برای ارشاد مردم مبعوث شده است و مانند سایر پیامبران با خداوند جهان در ارتباط بوده، حقائقی دریافت می‌کرده و به مردم ابلاغ می‌نموده است.نه خدا بوده نه پسر خدا، بلکه بنده خدا بوده است.و اگر در انجیل گاهی به عنوان پسر معرفی شده باید به صورت تشریفات توجیه‌شود.و اگر کلمه به او اطلاق شده، بدین جهت است که بدون وجود پدر و به وسیله کلمه (کن) تکوینی به وجود آمده است.قرآن عقیده به تثلیث را شرک و کفر می‌داند.و خود عیسی نیز از آن تبری می‌جسته است.
لقد کفر الذین قالوا إن الله هو المسیح ابن مریم و قال المسیح یا بنی إسرائیل اعبدوا الله ربی و ربکم إنه من یشرک بالله فقد حرم الله علیه الجنهٔ و مأواه النار و ما للظالمین من أنصار*لقد کفر الذین قالوا إن الله ثالث ثلاثهٔ و ما من إله إلا اله واحد (۱)؛
کسانی که گفتند: «خدا همان مسیح پسر مریم است کافر شدند.» مسیح می‌گفت: «ای بنی اسرائیل خدا را که پروردگار من و شماست بپرستید.هر کس که به خدا شرک آورد بهشت بر او حرام است و جایگاهش دوزخ است، و ستمکاران یاوری ندارند.» کسانی که گفتند خدا سومین شخص تثلیث است کافر شدند.خدایی جز خدای یگانه وجود ندارد.
و إذ قال الله یا عیسی ابن مریم أأنت قلت للناس اتخذونی و أمی إلهین من دون الله قال سبحانک ما یکون لی أن أقول ما لیس لی بحق إن کنت قلته فقد علمته تعلم ما فی نفسی و لا أعلم ما فی نفسک إنک أنت علام الغیوب*ما قلت لهم إلا ما أمرتنی به أن اعبدو الله ربی و ربکم (۲)؛
یاد کن هنگامی را که خدا گفت: «ای عیسی پسر مریم! آیا تو به مردم گفتی: «من و مادرم را، به جای خدا، خدا بگیرید»؟»
عیسی گفت: «خدایا تو منزه هستی.مرا نرسد که درباره خودم چیزی بگویم که حقم نیست.
اگر آن را گفته بودم تو می‌دانستی.آنچه را در دل دارم تو می‌دانی ولی آنچه را در ذات توست من نمی‌دانم.همانا که تو دانای رازهای نهانی.جز آنچه را تو به من‌امر کردی چیزی به آنان نگفتم.به آنان گفتم: «خدا را که پروردگار من و شما است

پرستش کنید.»»

عیسی خود را بنده خدا و پیامبر معرفی می کرد:

قال إنی عبد الله اتانی الکتاب و جعلنی نبیا؛

عیسی گفت: «من بنده خدا هستم، به من کتاب داده و مرا پیامبر قرار داده است.»

لن یستنکف المسیح أن یکون عبدا لله (۳)؛

مسیح از بنده خدا بودن خود امتناع نداشت.

إن هو إلا عبد أنعمنا علیه و جعلناه مثلا لبنی إسرائیل (۴)؛

عیسی جز بنده‌ای که بر او منت نهده و وی را برای فرزندان اسرائیل نمونه‌ای قرار دادیم نبود.

و إذ قال عیسی ابن مریم یا بنی إسرائیل إنی رسول الله إلیکم (۵)؛

یاد کن زمانی را که عیسی پسر مریم به بنی اسرائیل گفت: «من رسول خدا به سوی شما هستم.»

و یعلمه الکتاب و الحکمهٔ و التوراهٔ و الإنجیل و رسولا إلی بنی إسرائیل (۶)؛

به او کتاب و حکمت و تورات و انجیل می‌آموزد و او را به عنوان پیامبر به سوی بنی اسرائیل می‌فرستد.

و مصدقا لما بین یدی من التوراهٔ و لأحل لکم بعض الذی حرم علیکم (۷)؛

آمدم تا تورات را که پیش از من نازل شده تصدیق کنم و برخی از چیزها را که برشما حرام شده حلال نمایم.

عیسی خود را مانند سایر بندگان می‌دانست که ولادت و مرگ و زنده شدن بعد از مرگ دارد.

و السلام علی یوم ولدت و یوم أموت و یوم أبعث حیا (۸)؛

سلام بر من روزی که زاده شدم و روزی که می‌میرم و روزی که دوباره زنده می‌شوم.

قرآن عیسی را با اذن خدا، دارای معجزه و کارهای خارق العاده می‌داند.

و أبرئ الأکمه و الأبرص و أحی الموتی بإذن الله و أنبئکم بما تأکلون و ما تدخرون فی بیوتکم (۹)؛

نابینای مادرزاد و مبتلا به پیسی را به اذن خدا شفا می‌دهم.و از آنچه می‌خورید و در خانه ذخیره می کنید خبر می‌دهم.

در عین حال او را کلمه خدا می‌داند که بدون پدر آفریده شده و از آفرینش ویژه‌ای برخوردار است.

إن مثل عیسی عند الله کمثل ادم خلقه من تراب ثم قال له کن فیکون (۱۰)؛

مثل عیسی نزد خدا مانند آدم است که او را از خاک آفریده و به او گفت: «وجود پیدا کن پس به وجود آمد.»

إن الله یبشرک بکلمهٔ منه اسمه المسیح عیسی ابن مریم (۱۱)؛

فرشتگان به مریم گفتند: «خدا تو را به کلمه‌ای از جانب خود که مسیح، عیسی نام دارد بشارت می‌دهد.»

پی‌نوشتها

۱.مائده (۵) آیات ۷۲. ۷۳

۲.مائده (۵) آیات ۱۱۶. ۱۱۷

۳.مریم (۱۹) آیه.۳۰

۴.نساء (۴) آیه.۱۷۲

۵.زخرف (۴۳) آیه.۵۹

۶.آل عمران (۳) آیه.۵۰

۷.صف (۶۱) آیه.۶

۸.آل عمران (۳) آیات ۴۸ .۴۹

۹.مریم (۱۹) آیه.۳۳

۱۰.آل عمران (۳) آیه.۴۹

۱۱.آل عمران (۳) آیه.۴۵

کتاب: وحی در ادیان آسمانی، ص ۱۷۲

نویسنده: ابراهیم امینی

داستان حضرت مریم و عیسی (ع) در قرآن

آیات

و اذکر فی الکتب مریم إذ انتبذت من أهلها مکانا شرقیا (۱۶) فاتخذت من دونهم حجابا فأرسلنا إلیها روحنا فتمثل لها بشرا سویا (۱۷) قالت إنی أعوذ بالرحمن منک إن کنت تقیا (۱۸) قال إنما أنا رسول ربک لأهب لک غلما زکیا (۱۹) قالت أنی یکون لی غلم و لم یمسسنی بشر و لم أک بغیا (۲۰) قال کذلک قال ربک هو علی هین و لنجعله ءایة للناس و رحمة منا و کان أمرا مقضیا (۲۱)

فحملته فانتبذت به مکانا قصیا (۲۲) فأجاءها المخاض إلی جذع النخلة قالت یلیتنی مت قبل هذا و کنت نسیا منسیا (۲۳) فناداها من تحتها ألا تحزنی قد جعل ربک تحتک سریا (۲۴) و هزی إلیک بجذع النخلة تسقط علیک رطبا جنیا (۲۵) فکلی و اشربی و قری عینا فإما ترین من البشر أحدا فقولی إنی نذرت للرحمن صوما فلن أکلم الیوم إنسیا (۲۶) فأتت به قومها تحمله قالوا یمریم لقد جئت شیئا فریا (۲۷) یأخت هرون ما کان أبوک امرأ سوء و ما کانت أمک بغیا (۲۸) فأشارت إلیه قالوا کیف نکلم من کان فی المهد صبیا (۲۹) قال إنی عبد الله ءاتاخ الکتب و جعلنی نبیا (۳۰) و جعلنی مبارکا أین ما کنت و أوصنی بالصلوة و الزکوة ما دمت حیا (۳۱) و برا بولدتی و لم یجعلنی جبارا شقیا (۳۲) و السلم علی یوم ولدت و یوم أموت و یوم أبعث حیا (۳۳) ذلک عیسی ابن مریم قول الحق الذی فیه یمترون (۳۴) ما کان لله أن یتخذ من ولد سبحنه إذا قضی أمرا فإنما یقول له کن فیکون (۳۵) و إن الله ربی و ربکم فاعبدوه هذا صرط مستقیم (۳۶) فاختلف الأحزاب من بینهم فویل للذین کفروا من مشهد یوم عظیم (۳۷) أسمع بهم و أبصر یوم یأتوننا لکن الظلمون الیوم فی ضلل مبین (۳۸) و أنذرهم یوم الحسرة إذ قضی الأمر و هم فی غفلة و هم لا یؤمنون (۳۹) إنا نحن نرث الأرض و من علیها و إلینا یرجعون (۴۰)

ترجمه آیات

در این کتاب مریم را یاد کن آن دم که در مکانی در طرف شرقی مسجد از کسان خود کناره گرفت (۱۶).

در مقابل آنان پرده‌ای آویخت، پس ما روح خود را نزد او فرستادیم که به صورت انسانی تمام عیار بر او مجسم گشت (۱۷).

(مریم همینکه او را بدید بترسید و) گفت: اگر مردی پرهیزکاری (کنایه از اینکه باید پرهیزکار باشی) من از سوء قصد تو به خدای رحمان پناه می‌برم (۱۸).

گفت: من فرستاده پروردگار توام تا پسری پاکیزه به تو عطا کنم (۱۹).

گفت: چگونه مرا پسری تواند شد با اینکه انسانی به من دست نزده و من خود زناکار نبوده‌ام (۲۰).

گفت: پروردگار تو چنین است.فرموده این بر من آسان است تا آن را برای مردم از جانب خویش آیتی و رحمتی کنیم و کاری است مقرر شده (۲۱).

پس به او حامله شد، و با وی در مکانی دور گوشه گرفت (۲۲).

درد زائیدن او را به سوی تنه نخل برد، گفت: ای کاش قبل از این مرده بودم یا چیزی حقیر بودم و فراموشم کرده بودند (۲۳).

پس وی را از طرف پائین ندا داد: غم مخور که پروردگارت جلوی تو نهری جاری ساخت (۲۴).

تنه درخت را سوی خود تکان بده که خرمای تازه بر تو بیفکند (۲۵).

بخور و بنوش و چشمت روشن دار، اگر از آدمیان کسی را دیدی بگو من برای خدا روزه"کلام "

نذر کرده‌ام پس امروز با بشری سخن نمی‌گویم (۲۶).

مولود را که در بغل گرفته بود نزد کسان خود آورد، گفتند ای مریم حقا که چیزی شگفت‌انگیز آورده‌ای (۲۷).

ای خواهر هارون آخر پدرت مرد بدی نبود و مادرت زناکار نبود (۲۸).

مریم به مولود اشاره کرد، گفتند: چگونه با کسی که کودک و در گهواره است سخن گوئیم؟ (۲۹).

گفت: من بنده خدایم، مرا کتاب داده و پیغمبر کرده (۳۰).

و هر جا که باشم با برکتم کرده است، و به نماز و زکات مادام که زنده باشم سفارشم فرموده (۳۱).

نسبت به مادرم نیکوکارم کرده و گردن‌کش و نافرمانم نکرده است (۳۲).

سلام بر من روزی که تولد یافته و روزی که بمیرم و روزی که زنده برانگیخته شوم (۳۳).

به گفتار راست، عیسی پسر مریم که در باره او شک می‌کنند این است (۳۴).

نشاید که خدا فرزندی بگیرد.او منزه است، چون کاری را اراده فرماید فقط به او گوید: باش پس وجود می‌یابد (۳۵).

خدای یکتا پروردگار من و پروردگار شما است، او را بپرستید راه راست این است (۳۶).

پس این دسته‌ها میان خودشان اختلاف یافتند، وای بر کسانی که کافر بوده‌اند، از حضور یافتن در روزی بزرگ (۳۷).

روزی که سوی ما آیند چه خوب شنوند و چه خوب ببینند، ولی آن روز ستم گران در ضلالتی آشکارند (۳۸).

آنان را از روز ندامت بترسان، آن دم که کار بگذرد و آنها بی‌خبر مانند و باور ندارند (۳۹).

ما زمین و تمام کسانی را که بر آن هستند به ارث می‌بریم و همگی به سوی ما باز می‌گردند (۴۰).

بیان آیات

در این آیات از داستان یحیی به داستان عیسی (ع) نقل کلام شده، و میان این دو داستان شباهت تمامی هست، چون ولادت هر دو بزرگوار به طور خارق العاده صورت گرفته و این هر دو در کودکی حکم و نبوت داده شدند، او هم خبر داد که مامور به احسان به مادر شده و جبار و شقی نیست و بر خود در روز ولادتش و روز مرگش و روز مبعوث شدنش سلام داده این نیز

همین مطالب را گفته و قرآن از وی نیز نقل کرده، و شباهت‌های دیگری نیز داشته‌اند، و یحیی (ع) نبوت عیسی (ع) را تصدیق کرده و به وی ایمان آورد.

"و اذکر فی الکتاب مریم اذ انتبذت من اهلها مکانا شرقیا".

مقصود از "کتاب" قرآن کریم و یا سوره مریم است که جزئی از کتاب است، چون جزء کتاب هم کتاب است، و برگشت هر دو احتمال به یک معنا است، دیگر فائده چندانی ندارد که ما مثل بعضی اصرار بورزیم که احتمال دومی قوی‌تر و یا متعین است.

کلمه "نبذ" به طوری که راغب (۱) گفته به معنای دور انداختن هر چیز حقیری است که مورد اعتناء نباشد، وقتی می‌گویند "نبذه" یعنی فلان چیز را انداخت، می‌رساند که از جهت حقیر شمردن آن را دور انداخت.

و اما کلمه "انتبذ" به معنای "از مردم کناره گرفت" است.

و مریم دختر عمران و مادر مسیح است و مقصود از یاد آوردن مریم، یاد آوری خبر و داستان مریم می‌باشد و کلمه "اذ" ظرف داستان مریم است و جمله "انتبذت" تا آخر داستان مظروف این ظرف است و معنای آیه این است که ای محمد! در این کتاب داستان مریم را در آن حین که از مردم اهل خود کناره گرفت و در مکان شرقی (که گویا همان سمت شرقی مسجد باشد) اعتزال جست ذکر کن.

"فاتخذت من دونهم حجابا فارسلنا الیها روحنا فتمثل لها بشرا سویا".

کلمه "حجاب" به معنای هر چیزی است که چیزی را از غیر بپوشاند و از این کلمه چنین بر می‌آید که گویا مریم خود را از اهل خویش پوشیده داشت تا قلبش برای اعتکاف و عبادت فارغ‌تر باشد، همچنانکه جمله "کلما دخل علیها زکریا المحراب وجد عندها رزقا" (۲)

نیز بدان اشاره دارد، که تفسیر و اشاره‌اش به مدعای ما گذشت.

بعضی (۳) گفته‌اند: مریم در خود مسجد منزل کرده بود، و هر وقت حیض می‌شد از آنجا بیرون شده به خانه زکریا می‌رفت، و چون پاک می‌شد دوباره به مسجد بر می‌گشت، تا آنکه روزی که پرده‌ای دور خود کشیده بود تا غسل کند ناگهان جبرئیل به صورت مردی جوان و امرد و زیبا روی بر او در آمد، مریم به خدا پناه برد.

و لیکن هیچ دلیلی در آیات مربوطه به آن جناب بر این تفصیل نداریم و آیه آل عمران را هم دیدید که معنای سابق حجاب را تایید می‌کرد.

"فارسلنا الیها روحنا فتمثل لها بشرا سویا" از ظاهر سیاق بر می‌آید که فاعل کلمه "تمثل" ضمیری است که به روح بر می‌گردد پس روحی که به سوی مریم فرستاده شده بود به صورت بشر ممثل شد، و معنای تمثل و تجسم به صورت بشر این است که در حواس بینائی مریم به این صورت محسوس شود، و گر نه در واقع باز همان روح است نه بشر.

و چون از جنس بشر و جن نبود، بلکه از جنس ملک و نوع سوم مخلوقات ذوی العقول بود که خدا او را در کتابش وصف نموده، و ملک نامیده، و آن فردی را که مامور وحی است جبرئیل نامیده، مثلا فرمود: "من کان عدوا لجبریل فانه نزله علی قلبک باذن الله" (۴) و جای دیگر او را روح خوانده، فرموده: "قل نزله روح القدس من ربک" (۵) و نیز فرموده: "نزل به الروح الامین علی قلبک" (۶) و نیز او را رسول خوانده و فرمود: "انه لقول رسول کریم" (۷) لذا از همه اینها می‌توان فهمید که آن روحی که برای مریم به صورت بشری مجسم شد همان جبرئیل بوده است.

و اگر بگوئی در سوره آل عمران قضیه را به چند ملک نسبت داده و فرموده: "اذ قالت الملائکة یا مریم ... "زمانی که ملائکه

به مریم گفتند خدا تو را به کلمه‌ای از خود بشارت می‌دهد که نامش مسیح عیسی بن مریم است تا آنجا که می‌فرماید "قالت رب انی یکون لی ولد..."گفت پروردگارا کجا ممکن است مرا پسری باشد با اینکه هیچ بشری با من تماس نگرفته؟ گفت: اینطور خدا هر چه می‌خواهد می کند، و چون قضای امری را براند همین که بگوید باش، می‌باشد " (۸).

در جواب می گوئیم: اگر با آیات مورد بحث تطبیق شود هیچ شکی باقی نمی‌ماند که سخن ملائکه با مریم که در سوره آل عمران آمده عینا همان کلامی است که در آیات مورد بحث به روح نسبت داده، و اگر کلام جبرئیل را به ملائکه نسبت داده از قبیل نسبت کلام یک نفر از قومی به همه قوم است، چون همه در آن کلام و یا در سنت و عادت و خلقت موافقت و شرکت دارند.

و در قرآن از این قبیل تعبیرات زیاد است، مانند آیه"یقولون لئن رجعنا الی المدینة لیخرجن الاعز منها الاذل" (۹) که با اینکه گوینده سخن یک نفر بوده به جمع نسبت می‌دهد.

و نیز مانند"و اذ قالوا اللهم ان کان هذا هو الحق من عندک فامطر علینا حجارة من السماء " (۱۰) با اینکه گوینده آن یک نفر بوده.

و اگر در آیه مورد بحث روح را به خدا نسبت داده و فرموده"روحنا روحمان"به منظور تشریف و احترام بوده، و معنای روح در تفسیر آیه"و یسئلونک عن الروح ... " (۱۱) گذشت.

یکی (۱۲) از تفسیرهای نادرستی که برای آیه کرده‌اند این است که مراد از روح، عیسی است، و ضمیر در تمثل به جبرئیل بر می گردد، که فسادش روشن است.

و یکی از قرائت‌های نادرست هم قرائت بعضی (۱۳) است که کلمه"روحنا"را با تشدید نون خوانده، و گفته: روحنا اسم آن فرشته‌ای بوده که برای مریم مجسم شده، و او غیر جبرئیل روح الامین بوده، که فساد این نیز روشن است.

گفتاری در معنای تمثل

در روایات، کلمه تمثل بسیار به چشم می‌خورد، ولی در قرآن کریم جز در داستان مریم، در سوره مریم یعنی آیه"فارسلنا الیها روحنا فتمثل لها بشرا سویا" (۱۴) نیامده، و آیات بعدی که در آن جبرئیل خود را برای مریم معرفی می کند بهترین شاهد است بر اینکه وی در همان حال هم که به صورت بشر مجسم شده بود باز فرشته بود، نه اینکه بشر شده باشد، بلکه فرشته‌ای بود به صورت بشر، و مریم او را به صورت بشر دید.

بنا بر این، معنای تمثل جبرئیل برای مریم به صورت بشر، این است که در حاسه و ادراک مریم به آن صورت محسوس شد، نه اینکه واقعا هم به آن صورت در آمده باشد، بلکه در خارج از ادراک وی صورتی غیر صورت بشر داشت.

و این معنایی که برای تمثل کردیم با همان معنای لغوی کلمه منطبق می‌شود، چون وقتی می گوئیم: "تمثل شیء لشیء فی صورة کذا"معنایش این است که چیزی برای چیز دیگری به فلان صورت در آمد، یعنی او آن را به صورت فلان چیز تصور کرد، نه اینکه واقعا هم به آن صورت در آمده و چیز دیگری شده باشد، پس تمثل ملک به صورت بشر، ظهور او برای بیننده به صورت بشر است، نه اینکه ملک بشر بشود، زیرا اگر معنایش این باشد لازم می‌آید که چیزی، چیزی دیگر شود، نه اینکه چیزی به صورت چیزی دیگر ظاهر شود و تمثل یابد.

در خصوص این تمثل در تفسیر کبیر و غیر آن به چند وجه اشکال شده است.

اول اینکه: جبرئیل به طوری که از اخبار بر می‌آید شخصی عظیم الجثه است، و چنین شخصی اگر بخواهد به قدر یک انسان معمولی کوچک شود یا باید مازاد از آن مقدارش ریخته شود در این صورت دیگر جبرئیلی باقی نمی‌ماند، و اگر آن مقدار زائد ساقط نشود، و در عین حال کوچک گردد، تداخل لازم می‌آید، که یکی از محالات است.
دوم اینکه: اگر تمثل به طور کلی امری ممکن باشد، دیگر در هیچ موردی وثوق و اطمینانی باقی نمی‌ماند، و کسی قطع پیدا نمی‌کند که مثلا این شخصی که الآن می‌بیند همان فلانی است که دیروز دیده، چون ممکن است این شخص بیگانه‌ای باشد که به صورت او متمثل گشته.
سوم اینکه: اگر تمثل به صورت بشر ممکن و جائز باشد به صورت هر چیز دیگری حتی پشه و حشرات نیز ممکن می‌شود، و اگر این را هم ممکن بدانیم هر کسی می‌تواند ادعای دیدن جبرئیل را بکند، و این نیز باطل است.
چهارم اینکه: اگر تمثل جائز باشد دیگر به هیچ خبر، حتی خبر متواتر هم نمی‌شود اعتماد کرد، و مثلا در اینکه رسول خدا در جنگ بدر قتال کرد نیز می‌شود تشکیک کرده و گفت: ممکن است او فلان شخص بوده که به صورت رسول خدا مجسم شده.
اشکال اول را جواب داده‌اند به اینکه اگر قائل باشیم که جبرئیل جسم است، چه مانعی دارد که بگوئیم دو قسم اجزاء دارد، یکی اجزای اصلی است که همان مقداری استکه انسانها دارند، و یکی اجزاء زیادی، و هر وقت بخواهد می‌تواند با اجزای اصلیش به صورت بشری در آید، و اگر قائل باشیم که اصلا جسم نیست، بلکه از روحانیات است، چه مانعی دارد که گاهی به طوری که در روایات آمده به جثه‌ای عظیم مجسم شود، و گاهی به کالبدی کوچک.
لیکن خواننده عزیز بر ناتمامی این جواب واقف است، چون شق اول آن مبنی بر این است که تمثل عبارت باشد از یک دگرگونی واقعی، یعنی شخص متمثل، ذات و حقیقت اولش باطل شود و به ذات دیگری مبدل گردد، و حال آنکه قبلا روشن شد که معنای تمثل این نیست، بلکه حفظ ذات و حقیقت، و ظهورش بر خلاف آن است.
آیه هم با کمک سیاقی که دارد ظاهر در این است که جبرئیل با تمثلش از حقیقت فرشتگی بیرون نیامد و بشر نشد، بلکه در ادراک مریم به صورت بشر ظاهر گردید، نه فی نفسه و در خارج، همچنانکه نظیرش در نزول ملائکه کرام بر ابراهیم و بشارت دادن وی به ولادت اسحاق، و نیز نزولشان بر لوط (ع) و ظهورشان به صورت بشر، و نیز ظهور ابلیس در جنگ بدر به صورت سراقهٔ بن مالک، با آنکه سراقه آن روز در مکه بود که در آیه ۴۸ سوره انفال بدان اشاره شده.
و نظائر این تمثل در روایات بسیار زیاد است، مانند ابلیس که در داستان "دار الندوهٔ"، که مشرکین برای کشتن رسول خدا (ص) مشورت می‌کردند به صورت پیر مردی سالخورده پیدا و متمثل شد و پیشنهاد جدید و تازه‌ای داد و همه پذیرفتند، و نیز مانند تمثلش در روز عقبه به صورت منبهٔ بن حجاج، و تمثلش برای یحیی (ع) به صورتی عجیب و غریب، و نیز مانند تمثل دنیا برای امیر المؤمنین (ع) به صورت زنی زیبا و فتان، و تمثل مال و اولاد و عمل آدمی در هنگام مرگ، و تمثل اعمال آدمی در قبر و در روز قیامت، و از همین قبیل است تمثل‌هائی که در خواب دیده می‌شود، مانند تمثل دشمن به صورت سگ و یا مار و عقرب، و تمثل همسر به صورت کفش، و تمثل ترقی و علو مقام به صورت اسب، و تمثل افتخار به صورت تاج، و امثال اینگونه تمثلات.
پس در اغلب این موارد شخص متمثل به طوری که شما خواننده ملاحظه می‌کنید اصلا فی نفسه و در خارج صورتی ندارد، تا آن را گذاشته به صورتی دیگر در آید، و این بهترین شاهد است بر اینکه اصل مبنای اشکالی که شده و جوابی که دادند غلط است.

و اشکال دوم را پاسخ گفته‌اند به اینکه: این اشکال اگر وارد باشد به هر حال وارد است، چه ما تمثل را جائز بدانیم و چه ندانیم، زیرا جائز هم ندانیم باز اشکال می‌شود که مگر خدا قادر نیست کسی را به صورت فلانی خلق کند؟ خواهی گفت: آری قادر است می‌گویند پس از کجا قطع و اطمینان داری که این شخص که آمده همان زید دیروزی است، ممکن است خدا این را به صورت او خلق کرده باشد، و حتی کسی هم که خدائی را قبول ندارد و همه حوادث را به اسباب طبیعی و یا مستند به اوضاع سماوی می‌داند او هم احتمال می‌دهد حوادثی پیدا شده باشد که نتیجه‌اش پدیدار شدن شخصی به مثل زید باشد، پس این اشکال را همه باید جواب دهند.

و شاید ندرت امثال این حوادث باعث شده که احتمال آن را در علوم عادی و مستند به حس مضر ندانند، و شکی نکنند در اینکه زید که امروز آمده همان زید دیروز است.

ولی خواننده عزیز می‌داند که این پاسخ ماده اشکال را ریشه کن نمی‌کند، برای اینکه همین که امکان مغایرت میان حس و محسوس را قبول کنیم اشکال وارد می‌شود و مساله ندرت آن را حل نمی‌کند مگر اینکه ادعا کنیم که اگر اینگونه موارد را علم می‌نامیم با اینکه در واقع علم و اطمینان نیست به خاطر غفلتی است که در احتمال خلاف و شک و تردید داریم، و این غفلت ناشی از ندرت مخالفت است.

علاوه بر این اگر مغایرت حس و محسوس جائز و ممکن باشد، و در هر موردی احتمالش را بدهیم، دیگر از کجا می‌فهمیم که این مغایرت نادر است؟!.پس حق مطلب این است که اشکال دوم و جوابش هر دو از اصل فاسد است.

اما فساد اشکال، برای اینکه این اشکال وقتی درست است که آنچه به حس ما، در می‌آید عین واقعیت و خارجیت محسوس باشد، نه صورتی از آن، و کسی که چنین بپندارد قطعا از معنای بدیهی بودن احکام نیز حتی غفلت داشته، و از این هم غافل است که تحمیل حکم حس بر محسوس خارجی کار فکر و نظر است، نه کار خود حس.

توضیح اینکه آنچه را که حس از خارج می‌گیرد صورت و عکسی از کیفیات و هیات‌های آن است، که تا حدی شبیه به خود آن است، نه اینکه عین خارجی را حس کند و بعد از آنکه این صورت‌گیری مکرر شد با تجربه و نظر می‌فهمد که واقعیت و خارجیت آن موجود خارج نیز مطابق با آن صورتی است که از آن گرفته است.

دلیل بر این معنا هم انواع مغایرت‌هائی است که میان حس و محسوس خارجی مشاهده می‌کنیم، و آن‌ها را به غلطهای حسی تعبیر می‌کنیم، مانند کوچک دیدن شیء بزرگی را از دور، و پائین دیدن بالا، و مستقیم را مایل، و متحرک را ساکن، و همچنین عکس آن که بر حسب اختلاف مناظر پدید می‌آید، و همچنین سایر حواس همچنان که یک انسان را از دور کوچک می‌بینیم، و بعد از چند بار تکرار شدن و تجربه آموختن، حکم می‌کنیم که این انسان بسیار خرد نیز به اندازه ما است، و خورشید را به اندازه یک بشقاب می‌بینیم، و نیز می‌بینیم که به دور زمین می‌چرخد، ولی برهانهای ریاضی حس ما را تخطئه نموده اثبات می‌کند که آفتاب چند برابر بزرگتر از زمین است و بر خلاف آنچه ما حس می‌کنیم زمین به دور خورشید می‌چرخد.

پس روشن شد که آنچه در حقیقت محسوس ما است صورتی از موجود خارجی است، نه خود موجود خارجی، حال می‌گوئیم معنای بداهت حس این است که هیچ تردیدی نمی‌کنیم در اینکه آنچه حس می‌کنیم در حس ما هست، و اما محسوس یعنی آنکه از ما و از حس ما خارج، است هر حکمی که به وسیله حس خود در باره آن می‌کنیم ناشی از حس ما نیست، بلکه ناشی از فکر و نظر ما است، این است که گفتیم: آنچه در باره حال موجودی خارجی معتقد می‌شویم ناشی از فکر و نظر است، نه از حس، در علومی که از حس محسوس بحث می‌کند نیز بیان شده، که جهازات حواس به انواع گوناگونی در

محسوسات تصرف می کند.

این نیز نزد ما از بدیهیات است که در خارج از ادراک ما اسبابی هست که در نفوس ما تاثیر می کند، و در نتیجه نفوس ما درک می کند آنچه را که درک می کند و این سبب گاهی خارجی است چون اجسامی که به کیفیات و اشکالش با نفوس ما مرتبط است خارجی هستند، و ما با حس خود صورتهائی از آنها را درک نموده و به کمک فکر و تجربه به پاره‌ای از خصوصیاتش پی می‌بریم، و گاهی داخلی است مانند ترس شدید و ناگهانی که باعث پیدا شدن صورتهای هولناک و مهیب بر حسب اوهام و خاطراتی که آدمی دارد در ذهنش پیدا می‌شود.

و چه بسا می‌شود که در همه این احوال انسان در تشخیصش و در احساس محسوس خارجی مصاب می‌شود، که البته اغلب همینطور است، و بسا هم می‌شود که در این تشخیص خطا می‌رود، مانند کسی که سراب را آب می‌بیند، و شبح را اشخاصی می‌پندارد.

پس، از همه آنچه گذشت معلوم شد که مغایرت میان حس و محسوس خارجی با اینکه فی الجمله اجتناب ناپذیر است ولی فی نفسه باعث از میان رفتن وثوق و بطلان اعتماد بر حس نمی‌شود، زیرا مساله خطا و صواب در تشخیص، دائر مدار حس به تنهائی نیست، بلکه دائر مدار تجربه و نظر، و یا غیر آن است، و نظر آن چیزی را می‌پذیرد که تجربه هم تصدیقش کند.

و اما فساد جواب: بیانش این است که این جواب تمام نمی‌شود مگر بعد از اینکه تسلیم شویم که حس، خود محسوس خارجی را بعینه احساس می کند و علم به محسوس فی نفسه مستند به خود حس است و تخلف هم نادر است.

از اشکال سوم بعضی (۱۵) جواب داده‌اند به اینکه تجسم ملک به صورت سایر حیوانات عقلا جائز است چیزی که هست دلیل نقلی بر فسادش قائم شده.

مؤلف: ولی دلیل نقلی قابل اعتمادی بر این معنا نداریم، بله ایرادی که به اصل اشکال می‌شود این است که اگر مقصود از امکان، آن امکانی است که در مقابل ضرورت و امتناع به کار می‌رود، که پر واضح است که صرف تمثل ملک به صورت بشر مستلزم امکان تمثل آن به صورت غیر بشر نیست، و اگر مراد از امکان، امکان به معنای احتمال عقلی است، که صرف احتمال محذوری ندارد، تا دلیلی بر اثبات و یا نفی آن قائم شود.

و از اشکال چهارم هم بعضی (۱۶) همان جواب از اشکال سوم را داده‌اند، که خلاصه، احتمال تخلف در متواتر هم هست، چیزی که هست دلیل نقلی آن را دفع کرده.لیکن این جواب ناتمام است، زیرا طرف بر می گردد و می گوید در خود آن دلیل نقلی هم احتمال تخلف هست، چون یکی از حواسی که آن را درک می کند سامعه است، که ممکن است خطا کند، پس جواب صحیح از این اشکال همان جوابی است که ما از اشکال دوم دادیم و خدا داناتر است.

پس از آنچه گذشت روشن گردید که تمثل، عبارت است از ظهور چیزی برای انسان به صورتی که انسان با آن الفت دارد و با غرضش از ظهور می‌سازد، مانند ظهور جبرئیل برای مریم به صورت بشری تمام عیار، چون مالوف و معهود آدمی از رسالت همین استکه شخص رسول، رسالت خود را گرفته نزد مرسل الیه بیاید، و آنچه را گرفته از طریق تکلم و تخاطب اداء کند، و مانند ظهور دنیا برای علی (ع) به صورت زنی زیبا و فریبنده، چون معهود و مالوف دلهای بشر همین است که در مقابل دختری فوق العاده زیبا بیش از هر چیز دیگری فریفته گردد و چنین صورتی بیش از هر چیز دیگری قلب بشر را تسخیر نموده بر عقل او غالب می‌آید، و همچنین مثالهای دیگری که برای تمثل زده شد.

و اگر بگوئی: لازمه اینحرف این است که ما سفسطه را بپذیریم، چون دیگر هیچ چیزی با ادراک ما تطابق از جمیع جهات ندارد، و چنین ادراکی جز وهم و سرابی و خیالی باطل نیست، و این همان نظریه سوفسطائی است که می گوید هیچ یک از

مدرکات ما آنطور که ما درک می کنیم نیست.
در جواب می‌گوییم فرق است میان اینکه حقیقتی واقعی به صورتی جلوه کند که مالوف و معهود مدرک باشد و با ادوات ادراک او جور در آید و میان اینکه اصلا در خارج حقیقتی وجود نداشته باشد، تنها و تنها صورتی ادراکی و ذهنی وجود داشته باشد، که این دومی سفسطه است نه اولی و در علم حصولی توقع بیش از این داشتن توقعی است بیجا، و تفصیل این بحث موکول به محل خودش است (و خدا راهنما است).

بیان آیات

"قالت انی اعوذ بالرحمن منک ان کنت تقیا".
مریم (ع) از شدت وحشتی که از حضور جبرئیل عارضش شده بود مبادرت به سخن کرد، او خیال می‌کرد که وی بشری است که به قصد سوء بدانجا شده لذا خود را به پناه رحمان سپرد تا رحمت عامه الهی را که هدف نهائی منقطعین عباد است متوجه خود سازد.
و اگر این پناهندگی خود را مشروط به جمله"ان کنت تقیا"نمود، از قبیل اشراط به وصفی است که مخاطب برای خود ادعا می‌کند و یا واقعا در او هست، تا در حکم مشروط افاده طلاق نموده بفهماند که علت حکم همان وصف است، چون تقوی وصف جمیلی است که هر انسانی از اینکه آن را از خود نفی کند کراهت دارد، و بر هر کس گران است که به نداشتن آن اعتراف بورزد، پس برگشت معنا به این می‌شود که من از تو به رحمان پناه می‌برم، اگر تو با تقوی باشی، و چون باید با تقوی باشی پس همان تقوایت باید تو را از سوء قصد و متعرض شدنت به من باز بدارد.
پس این آیه از قبیل خطابی است که در امثال آیه"و اتقوا الله ان کنتم مؤمنین" (۱۷) و آیه"و علی الله فتوکلوا ان کنتم مؤمنین" (۱۸) به مؤمنین شده است.
و چه بسا احتمال داده‌اند که کلمه"ان"در جمله"ان کنت"نافیه باشد، و معنا چنین باشد که تو تقوی نداری، چون پرده خانه مرا دریدی و بدون اجازه بر من در آمدی (۱۹).ولی وجه اولی با سیاق سازگارتر است، و این که بعضی (۲۰) گفته‌اند که: کلمه"تقی"نام مردی صالح و یا فاجر بوده قابل اعتناء نیست.
"قال انما انا رسول ربک لاهب لک غلاما زکیا".
این جمله پاسخی است که روح، به مریم داد، و اگر کلام خود را با قصر"انما"
افتتاح کرد، برای این بود که بفهماند آنطور که مریم پنداشته یعنی فردی از بشر، نیست، تا هر چه زودتر دهشت مریم زایل گشته از بشارت فرزنددار شدن خوشحال گردد، کلمه"زکی"به معنای هر چیز پر نمو و شایسته و بته‌دار است.
و از لطافتهائی که در این سوره در نقل داستانهای زکریا و مریم و ابراهیم و موسی به کار برده تعبیر واحدی است که همه جا فرمود: "وهب"یعنی یحیی را به زکریا، و عیسی را به مریم، و اسحاق و یعقوب را به ابراهیم و هارون را به موسی بخشید.
"قالت انی یکون لی غلام و لم یمسسنی بشر و لم اک بغیا".
مس بشر به قرینه این که در مقابل زنا قرار گرفته کنایه از نکاح است و این در ذات خود اعم است و لذا در سوره آل عمران که بعد از مریم نازل شده اکتفاء کرده است به جمله "لم یمسسنی بشر"و دیگر نامی از بغی (زنا) نبرده و استفهام در آیه شریفه از باب تعجب است، یعنی چگونه برای من فرزند می‌شود با اینکه قبل از این با هیچ مردی نیامیخته‌ام نه از راه حلال و ازدواج،

و نه از راه حرام و زنا؟!.
و سیاق این معنا را می‌رساند که مریم از کلام جبرئیل که گفت: "تا پسری به تو ببخشم..."فهمیده که این پسر را در همین حال می‌بخشد، و لذا گفت: "هیچ بشری با من تماس نگرفته و زناکار هم نبوده‌ام"و در این جمله فهماند که فرزنددار شدن من الآن منوط به این است که چند ماه قبل نکاح و یا زنائی صورت گرفته باشد و حال آنکه صورت نگرفته.
"قال کذلک قال ربک هو علی هین ... ".
یعنی روح به او گفت: مطلب از همین قرار است که به تو گفتم (آنگاه گفت) پروردگارت گفته که: آن برای من آسان است، و توضیح این دو جمله در داستان زکریا و یحیی (ع) گذشت.
"و لنجعله آیة للناس و رحمة منا" بعضی از اغراض خلقت مسیح را به این طرز خارق العاده خاطر نشان می‌شود، و این جمله عطف است بر مقدر، و معنایش این است که ما او را با نفخ روح، و بدون پدر به خاطر این منظور خلق کردیم، و نیز به خاطر اینکه آیتی باشد برای مردم و رحمتی باشد از ما، با خلقتش آیتی باشد و با رسالت و معجزاتش رحمتی، و از این قبیل تعبیرها که غرضهائی را حذف و غرضهای دیگری بر آن محذوف عطف شود در قرآن کریم بسیار است مانند آیه"و لیکون من الموقنین" (۲۱) و این تعبیر خود اشاره به این معنا است که غرضهای الهی اموری نیست که فهم بشر بدان احاطه یافته و الفاظ گنجایش همه آنها را داشته باشد.
"و کان امرا مقضیا" این جمله اشاره به حتمیت قضائی است که خدا در باره ولادت این غلام زکی رانده، دیگر نه امتناع مریم جلو آن را می گیرد، و نه دعایش.
"فحملته فانتبذت به مکانا قصیا".
کلمه"قصی"به معنای دور است، یعنی باردار شد به فرزند، پس انفراد و اعتزال جست، و او را به محل دوری از خانواده‌اش برد.
"فاجائها المخاض الی جذع النخلة ... ".
کلمه"اجائة"باب افعال از"جاء"است چه بگوئی"جاء به"و چه بگوئی"اجاءه"
هر دو به معنای"او را آورد"است، که در آیه شریفه کنایه از دفع و الجاء است، یعنی درد زائیدن او را مجبور به آمدن کرد، و کلمه"مخاض"و همچنین"طلق"به معنای درد زائیدن است، و"جذع النخلة"به معنای ساقه درخت خرما است.و کلمه"نسی" به فتحه و به کسره نون بر وزن وتر و وتر، به معنای هر چیز حقیر و ناچیزی است که باید فراموش شود، و معنای آیه این است که: بعد از آنکه از اهل خود اعتزال جست و به محل دوری آمد درد زائیدن او را مجبور نمود و به کنار تنه درخت خرمائی آورد تا در آنجا حمل خود را بزاید و از اینکه تعبیر به تنه درخت کرد نه خود درخت، فهمیده می‌شود که درخت مزبور خشکیده بوده و از خجالت و شرمش از مردم گفت: ای کاش قبل از این مرده بودم، و"نسی"یعنی چیزی غیر قابل اعتنا بودم که فراموش می‌شدم تا مردم در باره‌ام حرف نمی‌زدند، که به زودی خواهند زد.
"فنادیها من تحتها الا تحزنی ... تساقط علیک رطبا جنیا".
ظاهر سیاق می‌رساند که ضمیر فاعل در جمله"ناداها"به عیسی (ع) برگردد، نه به روح که در سابق نامش به میان آمده بود، و این ظهور، قید"من تحتها"را تایید می کند، چون با حال مولود نسبت به مادرش در حین وضع حمل مناسب‌تر است، تا حال روح و مریم، و نیز برگشتن ضمیر در جمله قبل و بعد به عیسی، مؤید دیگری است برای اینکه ضمیر مورد بحث هم به آن جناب برگردد.

بعضی گفته‌اند ضمیر به روح بر می گردد، و چنین تصویر کرده‌اند که مریم (ع) هنگام وضع حمل در بلندی قرار داشته و جبرئیل در پائین آن بوده و از آنجا وی را ندا داده (۲۲)، و لیکن هیچ دلیلی از لفظ آیه بر این گفتار نیست.
و بعید نیست که از ترتب جمله "فناداها" بر جمله "قالت یا لیتنی ... " استفاده شود که مریم این جمله را در حین وضع حمل یا بعد از آن گفته، که دنبالش بلافاصله عیسی (ع) گفته است "لا تحزنی ... ".
و جمله "الا تحزنی" تسلیت و دلداری است به مادرش از آن اندوه و غم شدیدی که به وی دست داده بود، آری برای زنی عابد و زاهد هیچ مصیبتی تلخ‌تر و سخت‌تر از این نیست که او را در عرض و ناموسش متهم کنند، آن هم زنی باکره، آنهم از خاندانی که در گذشته و حال معروف به عفت و پاکی بوده‌اند، و مخصوصا تهمتی که بچسبد و هیچ راهی هم برای انکار آن نباشد، و همه حجت و دلیل هم در دست خصم باشد، لذا عیسی (ع) به اشاره سفارش کرد که با احدی حرف نزن و در مقام دفاع برمیا، بلکه خود حضرت عیسی (ع) در مقام دفاع از مادرش بر آمد و این حجتی بود که هیچ دفع کننده‌ای نمی‌توانست آن را دفع کند.
و اینکه گفت: "قد جعل ربک تحتک سریا" مقصود از "سری" جوی آب است، هر چند که به معنای شریف و رفیع هم آمده، ولی معنای اول با سیاق مناسب‌تر است، و جمله "فکلی و اشربی" هم قرینه بر همان معنا است.
بعضی (۲۳) گفته‌اند: مراد معنای دوم است و مصداق شریف و منیع هم خود عیسی (ع) است، ولی شما خواننده دانستید که سیاق با آن مساعدت ندارد، و به هر تقدیر این جمله تا آخر کلام عیسی (ع) تسلیت خاطر مریم (ع) است.
و کلمه "هز" در جمله "و هزی الیک بجذع النخلة تساقط علیك رطبا جنیا" به معنای تکان دادن به شدت است، و از فراء نقل شده که عرب آن را هم لازم استعمال می‌کنند و هم متعدی، یعنی هم می‌گویند: "هز به" و هم می‌گویند: "هزه" و کلمه "تساقط" از مساقطه است که به معنای اسقاط است، و ضمیر در آن به نخله بر می‌گردد، و اگر تکان دادن را به ساقه درخت، و خرما ریختن را به نخله نسبت داده، خالی از اشعار به این نکته نیست که نخله خشک بوده و در همان ساعت سبز شده، و برگ و بار آورده، و کلمه "رطب" به معنای خرمای پخته و رسیده است، چون قبل از رسیدنش آن را "بسر" می گویند، و کلمه "جنی" به معنای "مجنی" یعنی چیده شده است، و در قاموس گفته جنی چیزی را می گویند که در دم چیده شده باشد (۲۴).
"فکلی و اشربی و قری عینا".
"قرار العین" کنایه از مسرت است، وقتی گفته می‌شود: "اقر الله عینك" معنایش این است که خداوند خوشنودت کند، و معنای جمله این استکه از رطب تازه رسیده بخور و از جوی آبی که زیر پایت جاری شده بیاشام، و بدون اینکه اندوهی به خود راه دهی خوشنود باش، و اگر به خوردن و آشامیدن سفارش کرد برای این بود که هر کدام از این دو یکی از نشانه‌های مسرت و خوشوقتی است، و کسی که گرفتار مصیبتی است دیگر نمی‌تواند از غذای لذیذ و آب گوارا لذت ببرد، و مصیبت، شاغل او از این کارها است، و معنای آیه این است که از رطب تازه بخور و از جوی آب بیاشام و از عنایتی که خدا به تو کرده خرسندی کن بدون اینکه غمگین و محزون شوی، و اما اینکه می‌ترسی مردم به تو تهمت بزنند و از تو باز خواست کنند که این فرزند را از کجا آورده‌ای؟ در پاسخشان سکوت کن، و با احدی حرف مزن، من جوابشان را می‌دهم.
"فاما ترین من البشر احدا فقولی انی نذرت للرحمان صوما فلن أکلم الیوم انسیا".
مقصود از روزه، روزه سکوت است همچنانکه از جمله "فلن اکلم الیوم انسیا" نیز به خوبی بر می‌آید، و نیز از سیاق بر می‌آید که این قسم روزه در آن دوره مرسوم بوده و لذا مریم عذراء هم آن را پذیرفت، و کلمه "انسی" منسوب به انس است که در

مقابل جن به کار می‌رود، و مراد از آن یک فرد از انسان است.
و کلمه "ما" در جمله "فاما ترین ... " زائده است، و کلام اصلی "ان تری بشرا فقولی" بوده، و معنایش این است که اگر فردی از بشر را دیدی و با تو حرفی زد و پرسید که این بچه را از کجا آورده‌ای؟ بگو ....و مراد از "قولی بگو" سخن گفتن نیست چون بنا شد سخن نگوید، بلکه مقصود از آن فهماندن است، و لو به اشاره چون تفهیم به اشاره را هم قول می‌گویند، و از فراء نقل شده که هر چیزی را که به انسان برسد، به هر طریق که باشد عرب آن را کلام می‌گوید مگر آنکه با مصدر تاکید شود که در آن صورت مقصود تنها سخن گفتن خواهد بود.
و بعید نیست که از جمله "فقولی انی نذرت للرحمان صوما" با کمک سیاق فهمیده شود که عیسی به مادرش دستور داده که رسما نیت روزه هم بکند، و آن را برای خدا بر خود نذر کند، تا دروغ و بر خلاف واقع سخن نگفته باشد.
و جمله "فاما ترین ... " علی ای حال متفرع بر جمله "و قری عینا" است، و مراد این است که با احدی حرف مزن و جواب پرسش احدی را مده، بلکه امر جواب را به من واگذار، من جوابگوی آنان و مدافع از باز خواست ایشان هستم.
"فاتت به قومها تحمله قالوا یا مریم لقد جئت شیئا فریا".
ضمیر در "به" و در "تحمله" به عیسی بر می‌گردد، و استفهام هم استفهام انکاری است و آن جمله طعن و نوعی تقبیح است از مردم به مریم، که منشا آن همان امر عجیبی است که با آن سابقه زهد و محجوبی از مریم دختر عمران و آل هارون قدیس مشاهده کردند، و کلمه "فری"، به معنای نو ظهور و عظیم است.بعضی (۲۵) هم گفته‌اند: از افتراء، و به معنای دروغ، و کنایه از قبیح و منکر است، ولی آیه بعدی معنای اول را تایید می‌کند و معنای آیه روشن است.
"یا اخت هرون ما کان ابوک امرء سوء و ما کانت امک بغیا".
در مجمع البیان گفته: در خصوص هارون چهار قول است اول اینکه: مردی صالح در بنی اسرائیل بوده که هر صالح دیگری را به او نسبت می‌دادند، و بنا بر این، مراد از خواهری هارون، شباهت به او است، دوم اینکه مریم برادری پدری داشته به نام هارون، سوم اینکه:
مراد از او همان هارون برادر موسای کلیم است و بنا بر این مراد از خواهری با او صرف انتساب است، همچنانکه می‌گویند: برادر بنی تمیم، چهارم اینکه: مردی در آن زمان بوده معروف به زنا و فساد، این بود خلاصه گفتار مجمع (۲۶).و کلمه "بغی" به معنای زنا کار است، و معنای آیه روشن است.
"فاشارت الیه قالوا کیف نکلم من کان فی المهد صبیا".
یعنی اشاره کرد به عیسی و این اشاره ارجاع ایشان است به وی تا جواب خود را از او بگیرند و او حقیقت امر را برایشان روشن کند، چون عیسی قبلا به او گفته بود که چنین کند، که ما قبلا در ذیل آیه "فاما ترین من البشر احدا فقولی انی نذرت للرحمان صوما ... " بحث آن را کردیم.
کلمه "مهد" به معنای گهواره و سریری است که برای بچه‌ها درست می‌کنند و بچه‌ها را روی آن گذاشته می‌خوابانند.
بعضی (۲۷) گفته‌اند: مراد از مهد در آیه شریفه آغوش و دامن مادر او است.بعضی (۲۸) دیگر گفته‌اند: مرباة، یعنی مرجحه است (۲۹).
و بعضی (۳۰) گفته‌اند به معنای هر جائی است که طفل در آن جای گرفته باشد.چون مریم هنوز برای عیسی گهواره‌ای تهیه نکرده بود.و لیکن حق مطلب این است که آیه شریفه ظهور در گهواره دارد و هیچ دلیلی نیست بر اینکه آن جناب گهواره تهیه نکرده بود ممکن است مردم بعد از آنکه مریم به خانه رسیده و برای فرزندش گهواره و یا مرجحه که آن نیز در آن

روزگار گهواره نامیده می‌شده تهیه کرده است، به وی هجوم آورده باشند که این کودک را از کجا آورده‌ای؟!.
در این تعبیر آیه شریفه که فرموده: "من کان فی المهد صبیا کسی که در گهواره طفل بوده "اشکال شده است که کلمه"کان"مخل به معنای آیه است زیرا پاسخ دادن آن کودک وقتی غریب و معجزه است که فعلا در گهواره و طفل باشد، نه آنکه در روزگار گذشته طفل و در گهواره بوده، چون همه افراد بزرگ سال هم روزی در گهواره طفل بوده‌اند، پس بهتر آن بود که بفرماید: "من فی المهد صبی کسی که در گهواره طفل است".
از این اشکال چند جواب داده‌اند:
اول اینکه: زمان ماضی دو قسم است، یکی ماضی و گذشته دور و یکی گذشته نزدیک و متصل به حال، آنکه مخل به معنا است ماضی دور است و اما اگر مدلول"کان"در آیه شریفه ماضی نزدیک و متصل به حال یعنی همان حالی که گفتگو می‌کردند باشد ضرری به معنا نمی‌زند، این جواب را زمخشری در کشاف داده (۳۱).
ولی هر چند که اشکال را دفع کرده لیکن با انکار مردم زمان مریم تطبیق نمی‌کند، زیرا آنان از این رو گفتگوی با عیسی را غیر معقول می‌دانستند که طفلی گهواره‌ای است، نه اینکه در زمان گذشته نزدیک طفلی گهوارئی بوده است، پس باز هم لفظ کان زیادی خواهد بود.
دوم اینکه: جمله"کیف نکلم"حکایت حال گذشته است و مراد از"من"که موصوله است نیز اطفال گذشته است، و معنا این است که ما چگونه با اطفالی که این صفت دارند که در گهواره‌اند گفتگو کنیم، یعنی تاکنون ما با چنین اطفالی صحبت نکرده‌ایم، تا با این طفل تو هم صحبت کنیم، این وجه نیز از زمخشری است (۳۲).
هر چند این وجه را خیلی‌ها پسندیده‌اند، و لیکن اشکالش این است که از فهم دور است.
سوم اینکه: کلمه"کان"زائده است، و تنها به منظور تاکید آورده شده و هیچگونه دلالتی بر زمان ندارد، و جمله"من فی المهد"مبتداء و خبر و کلمه"صبیا"حال و مؤکد است (۳۳).
اشکال این وجه هم این است که علاوه بر اینکه دلیلی بر آن نیست، یک نوع زیادی بی جهت و باعث اشتباه است، علاوه بر اینکه بعضی گفته‌اند"کان"زائده هم باشد دلالت بر زمان می‌کند، و تنها فرقش با غیر زائده این است که دلالت بر حدث ندارد.
چهارم اینکه کلمه"من"در آیه شرطیه و جمله"کان فی المهد صبیا"شرط آن، و جمله"کیف نکلم "در محل جزاء است و معنایش این است که: "کسی که در گهواره در حال کودکی است ممکن نیست گفتگوی با او"و صیغه ماضی"کان"در جمله شرطیه به معنای مستقبل است و هیچ اشکالی هم وارد نیست (۳۴).
اشکالش این است که خود را به زحمت انداختن است.
ممکن هم هست بگوئیم کلمه"کان"از دلالت بر زمان منعزل است چون کلام بوئی از معنای شرط و جزاء دارد زیرا در معنای آن این است که بگوئیم: کسی که کودک است گفتگوی با او ممکن نیست.و یا بگوییم: این کلمه برای دلالت بر زمان نیامده بلکه برای این آمده که بر ثبوت وصف برای موصوفش دلالت کند ثبوتی که اقتضاء حتمیت و تحقق آن در موصوف و لزومش برای آن باشد نظیر همین کلمه در آیه"قل سبحان ربی هل کنت الا بشرا رسولا" (۳۵) یعنی بشریت و رسالت در من ثابت و متحقق است، پس هر چه که از بشری رسول (دیگر پیامبران رسل) برنخاسته از من نیز بر نمی‌آید.
و نیز مانند این کلمه در آیه"و من قتل مظلوما فقد جعلنا لولیه سلطانا فلا یسرف فی القتل انه کان منصورا" (۳۶) که معنای"انه کان منصورا"این است که نصرت لازم برای او است، و ما وصف گذشته را برای موصوفش لازم کردیم، پس معنای آیه مورد

بحث این می‌شود که: "کیف نکلم صبیا فی المهد"چگونه با کودکی که واقعا کودک است و به همان حال هم هست گفتگو کنیم؟.

"قال انی عبد الله آتانی الکتاب و جعلنی نبیا".

از اینجا پاسخ عیسی (ع)، شروع می‌شود و آن جناب اصلا متعرض مساله ولادتش نشد، با اینکه همه مشکل مردم از آن بود، و این بدان جهت است که سخن گفتن کودک مولود معجزه‌ای است که هر چه بگوید جای تردیدی نمی‌گذارد در اینکه حق است، چون معجزه‌ای است، مخصوصا با در نظر گرفتن اینکه در آخر گفتارش بر خود سلام کرد، یعنی بر نزاهت و ایمنیش از هر قذارت و خباثتی شهادت داده و از پاکی و طهارت موادش خبر داد.

عیسی (ع) سخن خود را با جمله"انی عبد الله"آغاز نمود تا به عبودیت خود برای خدا اعتراف نموده، از غلو غلو کنندگان جلوگیری کند و حجت را بر آنان تمام سازد، همچنانکه در آخر کلامش گفت"و ان الله ربی و ربکم فاعبدوه".

و در جمله"آتانی الکتاب"از دادن خدا کتاب را به او خبر داد، و ظاهرا مقصود از آن همان انجیل است، و در جمله"و جعلنی نبیا"به نبوت خود اعلام فرمود که ما در مباحث نبوت در جزء دوم این کتاب فرق میان نبوت و رسالت را بیان کردیم، و با در نظر گرفتن آن بیان معلوم می‌شود که عیسی (ع) در آن روز تنها نبی بوده، و بعدها خداوند او را به رسالت برگزیده، و از ظاهر کلامش بر می‌آید که در همان روز کتاب و نبوت داده شده، نه اینکه بخواهد از آینده خبر دهد.

"و جعلنی مبارکا این ما کنت و اوصانی بالصلوة و الزکوة ما دمت حیا".

معنای مبارک بودنش هر جا که باشد این است که محل برای هر برکتی باشد، و برکت به معنای نمو خیر است، یعنی او برای مردم منافع بسیار دارد، علم نافع به ایشان می‌آموزد، و به عمل صالح دعوتشان می‌کند، و به ادبی پاکیزه‌تر تربیتشان می‌کند، و کور و پیس را شفا داده، اقویا را اصلاح و ضعفا را تقویت و یاری می‌کند.

جمله"و اوصانی بالصلوة و الزکوة ... "اشاره به این است که در شریعت او نماز و زکات تشریع شده، و نماز عبارت است از توجه بندگی مخصوص به سوی خدای سبحان و زکات عبارت است از انفاق مالی، و این دو حکم در بیش از بیست جای قرآن قرین هم ذکر شده، بنا بر این دیگر به گفته آن کسی که گفته مراد از زکات تزکیه نفس و تطهیر آن است، نه واجب مالی، اعتناء نمی‌شود.

"و برا بوالدتی و لم یجعلنی جبارا شقیا".

یعنی مرا مهربان و رؤوف نسبت به مردم قرار داد، و یکی از مظاهر آن این است که من به مادرم مهربانم، و نسبت به سایر مردم هم جبار و شقی نیستم، و"جبار"کسی را گویند که جور خود را به مردم تحمیل کند، ولی خودش جور مردم را تحمل نکند و از ابن عطاء نقل شده که جبار آن کسی است که خیر خواه نباشد و شقی آن کسی است که پذیرای خیر خواهی دیگران نباشد.

"و السلام علی یوم ولدت و یوم اموت و یوم ابعث حیا".

در این آیه در سه موطن تکون و هستیش به خودش سلام کرده، که توضیحش در آخر داستان یحیی گذشت.

بله، میان این سلام کردن و آن سلام کردن فرقی هست، و آن این است که سلام در داستان یحیی، نکره (یعنی بدون الف و لام) آمده، و این خود دلالت بر نوعی خاص دارد، و در این قصه با الف و لام آمده که جنس و عمومیت را می‌رساند، و فرق دیگر اینکه در داستان یحیی سلام کننده بر او خدای سبحان بود، و در این داستان خود عیسی بوده است.

"ذلک عیسی ابن مریم قول الحق الذی فیه یمترون".

از ظاهر این آیه بر می‌آید که این آیه و آیه بعدیش دو جمله معترضه هستند و آیه سوم تتمه کلام عیسی (ع) است.
در جمله "ذلک عیسی بن مریم "کلمه "ذلک "اشاره به سراپای داستانی است که قرآن کریم از سر گذشت و اوصاف عیسی آورده، و معنایش این است که این شخصی که ما، در باره ولادتش سخن گفتیم و او خود را به عبودیت و نبوت و کتاب معرفی کرد همان عیسی بن مریم است.
و کلمه "قول الحق "که به صدای بالا- خوانده می‌شود عامل نصبش مقدر است و تقدیر کلام "اقول قول الحق "می‌باشد، و جمله "الذی فیه یمترون "یعنی آنکه در باره‌اش شک و نزاع می‌کنند، وصف عیسی است، و معنایش این است که این همان عیسی بن مریم است که در باره‌اش شک و نزاع می‌کنند.
بعضی (۳۷) گفته‌اند: مراد از قول حق، کلمه حق است یعنی خود عیسی (ع) است، چون خدای سبحان او را کلمه نامیده و فرموده: "و کلمته القیها الی مریم " (۳۸) و نیز فرمود: "یبشرک بکلمة منه " (۳۹) و نیز فرمود: "لکلمة من الله " (۴۰) و بنا بر این کلمه قول حق منصوب به مدح است، ولی آیه "الحق من ربک فلا تکن من الممترین " (۴۱) که در همین داستان در سوره آل عمران است معنای اول را تایید می‌کند.
"ما کان لله ان یتخذ من ولد سبحانه اذا قضی امرا فانما یقول له کن فیکون ".
در این آیه گفتار نصاری راجع به فرزند بودن مسیح برای خدا ابطال و نفی شده و جمله "اذا قضی امرا فانما یقول له کن "حجتی است که بر این معنا اقامه شده، و اگر به لفظ "قضی "تعبیر شده برای این است که بر علت و ملاک مساله یعنی محال بودن فرزندی مسیح برای خدا دلالت کند.
چون فرزنددار شدن به خاطر این است که فرزند، آدمی را در حوایج زندگیش کمک کند، ولی خدای سبحان بی‌نیاز از کمک است، او هیچ وقت خواسته‌اش از خواستش تخلف نمی‌کند، و مرادش از اراده‌اش عقب نمی‌افتد، او هر قضایی که می‌راند تنها مایه‌اش این است که بگوید: "کن ".
و نیز فرزند، خود جزئی از اجزای وجود والد است که از او جدا می‌شود، و در تحت تربیت تدریجی به صورت فرد جداگانه‌ای مانند خود او در می‌آید، و خدای سبحان از اینکه در کارهایش متوسل به تدریج شود بی‌نیاز است، و نیز مثل و مانندی ندارد، بلکه آنچه اراده کند همانطور که اراده می‌کند و بدون کمترین مهلت و تدریج موجود می‌شود، بدون اینکه شباهتی به او داشته باشد، که نظیر این معنا در تفسیر آیه "و قالوا اتخذ الله ولدا سبحانه ... " (۴۲) در جلد اول این کتاب گذشت.
"و ان الله ربی و ربکم فاعبدوه هذا صراط مستقیم ".
این جمله عطف است بر جمله "انی عبد الله "و تتمه کلام عیسی (ع) استکه به دلیل اینکه عین همین کلام از آن جناب در سوره آل عمران حکایت شده که در ضمن دعوت قومش فرمود، و نیز نظیرش در سوره زخرف آمده که فرموده "ان الله هو ربی و ربکم فاعبدوه هذا صراط مستقیم فاختلف الاحزاب من بینهم فویل للذین ظلموا من عذاب یوم الیم " (۴۳).
پس هیچ وجهی برای این احتمال که بعضی (۴۴) داده‌اند نیست، که آیه شریفه استینافی و کلامی ابتدائی از خدای سبحان، و یا امری از او به رسول خدا (ص) باشد، که به مردم برساند که "خدا پروردگار من و شما است ... "علاوه بر این سیاق آیات هم هیچ مساعدتی با این دو وجه ندارد، بلکه بطور مسلم تتمه و دنباله کلام عیسی است که در آن سخن خود را به اعتراف به مربوبیت ختم می‌کند، همانطور که آن را با شهادت بر بندگیش آغاز کرد، تا غلو غالیان را از بیخ و بن ریشه کن سازد و حجت را بر آنان تمام کند.

"فاختلف الاحزاب من بينهم فويل للذين كفروا من مشهد يوم عظيم".
کلمه "احزاب" جمع حزب است، و حزب به معنای گروهی است که رأی و نظریه‌شان از دیگران جدا است، پس اختلاف احزاب در باره عیسی (ع) این است که هر طایفه‌ای در باره‌اش نظریه‌ای بدهد بر خلاف نظریه دیگران، و اگر فرمود "از میان آنان"، برای این بود که همه در باره آن جناب غلو نکردند، بعضی‌ها بوده‌اند که بر حق ثابت بوده‌اند، و چه بسا برخی مفسرین در علت آمدن کلمه "من از" گفته باشند که این کلمه زائد است، و اصل کلام "اختلف الاحزاب بینهم" بوده، لیکن به طوری که خود شما خواننده نیز درک می‌کنید وجه صحیحی نیست.
کلمه "ویل" کلمه‌ای است تهدیدی که شدت عذاب را افاده می‌کند، و کلمه "مشهد" مصدر میمی و به معنای شهود است.
این معنای مفردات آیه، و اما در باره اینکه اختلافات غالیان چه بوده؟ شرحی در تفصیل داستانهای مسیح (ع)، و کلیات اختلافات نصاری در باره او در جلد سوم این کتاب گذشت.
"اسمع بهم و ابصر یوم یاتوننا لکن الظالمون الیوم فی ضلال مبین".
یعنی در آن روز که به سوی ما می‌آیند چقدر شنوا و بینا خواهند شد، و در آن روز که روز قیامت است، حق مطلب در آنچه که در باره‌اش اختلاف می‌کردند برایشان روشن می‌شود، همچنانکه قرآن کریم اعترافشان را در آیه "ربنا ابصرنا و سمعنا فارجعنا نعمل صالحا انا موقنون" (۴۵) حکایت کرده است.
و اما اینکه با کلمه "لکن" مطلب را استدراک نمود برای این بود که کسی توهم نکند که ستمکاران وقتی در قیامت حق را بشنوند و ببینند و کاملا برایشان منکشف شود هدایت می‌شوند، و با یقین و معرفتی که برایشان دست داده سعادتمند می‌گردند، لذا فرمود:
نه، ستمگران امروز در گمراهی روشنی هستند، یعنی از کشف حقیقت منتفع نگشته هدایت نمی‌شوند، بلکه به خاطر ستمشان همچنان بر ضلالت آشکار خود خواهند بود.
چون روز قیامت روز پاداش است نه روز عمل، پس در آن روز جز با آثار و نتیجه کرده‌های خویش مواجه نمی‌شوند، و اما اینکه آن روز، عمل را از سر بگیرند و به طمع پاداش فردا به کار نیک بپردازند، نه، چون برای روز قیامت فردائی نیست، و به عبارت دیگر، ملکه ضلالت در دلهای اینان رسوخ یافته، و به کلی این رنگ را به خود گرفته‌اند، و با آمدن مرگ از موطن اختیار منقطع می‌شوند و دیگر در هیچ کاری اختیاری ندارند، ناگزیر و مضطرند به اینکه به آنچه برای خود کسب کرده‌اند بسازند، راه گریز و تبدیلی هم ندارند، پس هر چه هم که حق برایشان منکشف شود و جلوه کند از آن سودی نمی‌برند.
بعضی (۴۶) از مفسرین گفته‌اند: مراد آیه شریفه دستور به پیامبر است به اینکه بگوش و چشم مردم برساند که روزی که برای حساب حاضر می‌شوند در ضلالت آشکاری هستند.
ولی این تفسیر، تفسیر بی‌پایه‌ای است که به هیچ وجه با آیه تطبیق نمی‌شود.
"و انذرهم یوم الحسرة اذ قضی الامر و هم فی غفلة و هم لا یؤمنون".
از ظاهر سیاق بر می‌آید که جمله "اذ قضی الامر" بیان جمله "یوم الحسرة" باشد، در نتیجه اشاره به این می‌شود که این حسرتی که به آن دچار می‌شوند از ناحیه قضای امر می‌آید، و قضاء وقتی باعث حسرت می‌شود که فوت گردد آنچه باعث روشنی چشم و آرزو و سعادت شخص "مقضی علیه" گردد، و سعادتی که او می‌توانست به آن نائل شود از بین ببرد، و دیگر به خاطر نداشتن آن هیچ خوشی در زندگی ندارد، چون همه دلبستگی‌اش به آن بود، و معلوم است که انسان هیچ وقت راضی نمی‌شود که چنین چیزی از او فوت شود هر چند که حفظش مستلزم هر ناملایمی باشد، مگر آنکه آن را به غفلت از وی

بربایند، و گر نه به هیچ قیمتی حاضر نیست که آن را از دست بدهد، و لذا می‌بینیم در دنباله سخن فرمود: "و هم فی غفلة و هم لا یؤمنون".

بنا بر این، معنای آیه (و خدا داناتر است) این می‌شود که: ای پیغمبر! ایشان را بترسان از روزی که امر قضاء می‌شود، یعنی کار یکسره می‌گردد و هلاکت دائمی بر آنان حتمی می‌شود، آن وقت از سعادت همیشگی که روشنی چشم هر کسی است منقطع می‌گردند، پس حسرتی می‌خورند که با هیچ مقیاسی اندازه‌گیریش ممکن نیست، و این بدان جهت است که اینان در دنیا غفلت ورزیدند و راهی که ایشان را به آن روشنی چشم هدایت می‌کرد و مستقیما به آن می‌رسانید، یعنی راه ایمان به خدای یگانه و تنزیه او از داشتن فرزند و شریک بود ترک گفته، راه مخالف آن را پیمودند.

همین مقدار که ما در تفسیر این آیه آوردیم کافی است و دیگر حاجتی به ایراد وجوه دیگر که در ذیل آیه آورده‌اند نیست، (و خدا راهنما است).

"انا نحن نرث الارض و من علیها و الینا یرجعون".

راغب در مفردات می‌گوید: وراثت و ارث به معنای انتقال مال از غیر به تو است بدون اینکه معامله و یا شبه معامله‌ای میان تو و او صورت گرفته باشد، و مالی که از میت به زنده منتقل می‌شود ارث می‌گویند، تا آنجا که می‌گویند: هم گفته می‌شود"ورثت مالا عن زید مالی از زید ارث بردم"، و هم"ورثت زیدا ارث بردم زید را"هم با کلمه"عن"و هم بدون آن به کار می‌رود (۴۷).

و آیه شریفه گویا تثبیت و نوعی تقریب برای آیه"قضی الامر"است، و معنایش این است که این قضاء بر ما سهل و ساده است، چون ماییم که زمین و خود ایشان را ارث می‌بریم، و همه‌شان به سوی ما باز می‌گردند، و معنای وراثت زمین این است که دارندگان آن با مردن دست از آن می‌شویند، و زمین برای خدا می‌ماند و معنای وارث بودن خدا خود آنان را این است که آنان می‌میرند و آنچه مال به دست آوردند برای خدا می‌ماند، و بنا بر این معنای هر دو جمله این می‌شود که"ما زمین را از ایشان ارث می‌بریم".

ممکن هم هست آیه شریفه را بر معنایی دقیق‌تر از این حمل کنیم، و آن این است که بگوییم مراد این است که خدای سبحان تنها کسی است که بعد از فنای هر چیزی باقی است، پس بعد از فنای زمین هم تنها او باقی می‌ماند، و از زمین هر چه وجود و آثار وجود دارد او ارث می‌برد، و باز یگانه باقی بعد از انسان او است، و آنچه را که انسان مالک بود او مالک می‌شود، همچنانکه در آیه شریفه"لمن الملك الیوم لله الواحد القهار" (۴۸) و در آیه"و نرثه ما یقول و یاتینا فردا" (۴۹) ملك را به خود منحصر کرده است.

و مرجع معنای این وراثت به این است که هر موجودی به سوی او بازگشت کند و محشور گردد، و بنا بر این، جمله"و الینا یرجعون"عطف تفسیر و به منزله تعلیل برای جمله دوم، و یا برای مجموع دو جمله خواهد بود، که بنا بر اینکه تعلیل برای هر دو جمله باشد جنبه صاحبان عقل را بر سایر موجودات غلبه داده، و یا تمامی موجودات در روز بازگشت به او عاقل می‌شوند.

این وجه از هر وجه دیگری از شبهه تکرار سالم‌تر است چون بنا بر وجه اول تکرار لازم می‌آمد و معنای آیه مثل این می‌شد که کسی بگوید: من مال زید و زید را ارث بردم.

و اینکه سخن در باره عیسی (ع) را با این آیه ختم کرده خالی از مناسبت نیست، چون (علی رغم مسیحیان که مسیح را فرزند خدا می‌پندارند) می‌فهماند که وراثت خدا خود یکی از ادله این است که او فرزند ندارد، زیرا کسی به فرزند احتیاج دارد که بخواهد وارث او باشد، و کسی که خود وارث تمامی موجودات است احتیاجی به فرزند ندارد.

بحث روایتی

در مجمع البیـان گفته: از امـام بـاقر (ع) روایت شـده که فرمود: او یعنی جبرئیـل گریبـان و یقه پیراهن مریم را گرفت و در آن دمیـد، دمیـدنی که با آن فرزنـد در رحمش در یک ساعت به حد کمال رسـید، کمالی که در رحم سایر زنان احتیاج به نه ماه وقت دارد، آری در عرض یـک سـاعت زنی باردار و سـنگین شـد، که وقتی خالهاش بـدو نگریست او را نشـناخت، و مریم در حالی که از او و از زکریا خجالت می‌کشـید راه خود را گرفت و رفت.و بعضـی گفته‌انـد مـدت حملش نه ساعت بود.و این از امام صادق (ع) هم روایت شده (۵۰).

مؤلف: و در بعضی روایات آمده که مدت حمل او شش ماه بود (۵۱).

و در مجمع در ذیل آیه"قالت یا لیتنی مت قبل هذا ... "گفته است: علت اینکه مریم آرزوی مرگ کرد این بود که تا آنجا که می‌گوید و از امام صادق (ع) روایت شده که چون در میان قوم خود حتی یک نفر رشید و صاحب فراست سراغ نداشت که او را تبرئه کند (۵۲).

و نیز در همان کتاب در ذیل آیه"قـد جعل ربک تحتک سـریا"نقل کرده که بعضـی گفته‌اند: جبرئیل با پای خود به زمین زد، آبی گوارا پیدا شد، بعضـی دیگر گفته‌اند.بلکه عیسـی وقتی با پای خود به زمین زد آبی جوشید و جاری گردید، و این معنا از امام ابی جعفر (ع) نیز روایت شده (۵۳).

و در الـدر المنثور است که طبرانی در کتاب صـغیر و ابن مردویه از براء بن عازب از رسول خـدا (ص) روایت کرده‌انـد که در معنای کلمه"سریا"در جمله"قد جعل ربک تحتک سریا"فرموده: یعنی نهری (۵۴).

مؤلف: و در روایتی دیگر در همان کتاب از ابن عمر از آن جناب آمـده که آن نهری بوده که خـدا برای مریم بیرون کرد تا از آن بیاشامد (۵۵).

و در کتاب خصال از علی (ع) روایت کرده که در ضـمن چهار صـد بند فرمود: هیچ غذا و دوائی زن حامله نمی‌خورد که بهتر از خرمای تازه باشـد، و لـذا است که خـدای تعالی به مریم فرمود: "و هزی الیک بجذع النخلة تساقط علیک رطبا جنیا فکلی و اشربی و قری عینا" (۵۶).

مؤلف: این معنا به طرق اهل سنت در روایاتی چند از رسول خدا (ص) و از طرق شیعه از امام باقر (ع) روایت شده (۵۷).

و در کافی به سند خود از جراح مدائنی از امام صادق (ع) آورده که فرمود:

روزه تنهـا خودداری از خوردن و آشامیـدن نیست، آنگـاه فرمود: مریم گفت"انی نـذرت للرحمن صوما"و مقصودش از روزه، روزه سکوت بـود، و در نسـخه دیگر حـدیث فرمـود: مقصـودش از روزه، سکوت بود، پس شـما نیز هر وقت روزه می‌گیرید مواظب زبان خود باشد و چشم خویش بر بندید و نزاع مکنید و به یکدیگر حسد مورزید ... (۵۸)

و در کتاب سـعد السعود ابن طاووس از کتاب عبد الرحمان بن محمد ازدی نقل کرده که گفت: سماک بن حرب از مغیرة بن شعبه برایم حدیث کرد که رسول خدا (ص) مرا به نجران فرستاد تا دعوتشان کنم، به من ایرادی گرفتند که از جواب آن عاجز مانـدم، و آن این بود که قرآن شـما مریم را خواهر هارون خوانده، و گفته"یا اخت هرون"با اینکه میان مریم تا هارون سالهای بسـیار فاصـله است، من نزد رسول خـدا آمـدم و جریان را نقل کردم، فرمود: چرا به ایشان جواب ندادی که در ایشان رسم بود افراد را به نام انبیاء و صالحان از پدران خود می‌خواندند (۵۹).

مؤلف: در تفسیر الـدر المنثور این حدیث را مفصـلا نقل کرده، و در مجمع البیان به طور مختصـر آورده، و هر دو از مغیرة بن

شعبه از رسول خدا (ص) آورده‌اند، و خلاصه معنای آن این است که مراد از هارون در جمله"یا اخت هرون"مردی است که اسمش همنام هارون پیغمبر برادر موسی (ع) بوده، و هیچ دلالت ندارد بر اینکه مرد نامبرده آنطور که بعضی پنداشته‌اند از صالحان بوده باشد (۶۰).

و در کافی و معانی الاخبار از امام صادق (ع) روایت کرده‌اند که در معنای کلمه"مبارک "در آیه"و جعلنی مبارکا این ما کنت"فرموده‌اند: یعنی سودمند (۶۱).

مؤلف: این روایت در الدر المنثور از صاحبان کتب حدیث از ابو هریره از رسول خدا به این عبارت نقل شده که رسول خدا در معنای کلام عیسی که گفت"و جعلنی مبارکا این ما کنت"فرمود: یعنی به هر سو که متوجه شوم برای مردم سودمند و پر فایده باشم (۶۲).

و در الدر المنثور است که ابن عدی و ابن عساکر، از ابن مسعود از رسول خدا (ص) نقل کرده که در معنای جمله"و جعلنی مبارکا این ما کنت"فرموده یعنی مرا معلم و ادب‌آموز کرده است (۶۳).

و در کافی به سند خود از برید کناسی روایت کرده که گفت: من از ابو جعفر (ع) پرسیدم: آیا عیسی بن مریم در آن هنگامی که در گهواره با مردم سخن گفت حجت خدا بر مردم زمان خود بود؟ فرمود: آن روز نبی و حجت خدا بود، ولی هنوز مرسل نبود، مگر کلام خود او را نشنیده‌ای که می‌گوید"من بنده خدایم به من کتاب داده و نبیم کرده و مبارکم گردانده هر جا که باشم، و به نماز و زکات سفارشم فرموده مادامی که زنده باشم".

عرض کردم: بنا بر این در همان کودکی و در آن حال حجت خدا بر زکریا نیز بوده است؟ فرمود عیسی در آن حال آیت خدا و رحمتی از او بر مریم بود، آنگاه که سخن گفت و از مریم دفاع کرد، و نسبت به هر کس هم که کلام او را می‌شنید نبی و حجت بود، البته تا سخن می‌گفت حجت بود، و بعد از سکوت او تا مدت دو سال که زبان باز کرد زکریا حجت بر مردم بود.

بعد از درگذشت زکریا فرزندش یحیی کتاب و حکمت را از او ارث برد، در حالی که او نیز کودکی صغیر بود، مگر نشنیدی کلام خدای را که می‌فرماید"یا یحیی خذ الکتاب بقوة و آتیناه الحکم صبیا"؟ و بعد از آنکه به هفت سالگی رسید به نبوت و رسالت سخن گفت، چون در آن هنگام خداوند بر وی وحی فرستاد، و بنا بر این عیسی (ع) حتی بر یحیی هم حجت بود، و در حقیقت بر همه مردم حجت بود.

ای ابا خالد از آغاز خلقت که خدا آدم (ع) را آفرید و در زمین جای داد، زمین حتی یک روز هم از حجت خدا بر مردم خالی نبود ... (۶۴)

و نیز به سند خود از صفوان بن یحیی روایت می‌کند که گفت: به حضرت رضا (ع) عرض کردم: قبل از آنکه خداوند فرزندت حضرت ابا جعفر را به تو ارزانی بدارد، از تو از جانشینت می‌پرسیدیم، می‌فرمودی خداوند به من غلامی خواهد بخشید اینک خداوند او را به تو ارزانی نمود و چشم ما را روشن ساخت، حال می‌پرسیم خدا نیاورد آن روز را اگر خبری شد بعد از شما به چه کسی رجوع کنیم؟ حضرت به فرزند خود ابو جعفر (ع) که پیش رویش ایستاده بود اشاره فرمود.عرض کردم فدایت شوم ایشان کودکی سه‌ساله‌اند؟ فرمود: کودکی او ضرری به او نمی‌زند، عیسی در سه سالگی به حجیت قیام نمود (۶۵).

مؤلف: قریب به این معنا، روایات دیگری نیز هست.

و در همان کتاب به سند خود از معاویة بن وهب روایت کرده که گفت: از امام صادق (ع) از بهترین وسیله برای تقرب به خدا و محبوب‌ترین آنها نزد خدا پرسش نمودم، فرمود هیچ چیزی سراغ ندارم که بعد از معرفت بهتر از این نماز باشد، مگر

نمی‌بینی که عبد صالح، عیسی بن مریم می گوید"و اوصانی بالصلوة و الزکوة ما دمت حیا"؟ (۶۶)

و در عیون الاخبار به سند خود از امام صادق (ع) روایت کرده که در حدیثی فرمود: و یکی از آنها عاق والدین شدن است چون خدای تعالی عاق را در حکایت کلام عیسی جبار شقی نامیده و فرموده: "و برا بوالدتی و لم یجعلنی جبارا شقیا" (۶۷).

مؤلف: ظاهر روایت این است که امام (ع) جمله"و لم یجعلنی جبارا شقیا"را عطف تفسیری جمله "و برا بوالدتی"دانسته است.

و در مجمع آمده که مسلم در صحیح به سند خود از ابو سعید خدری روایت کرده که گفت، رسول خدا (ص) فرمود: چون اهل بهشت وارد بهشت و اهل دوزخ وارد آتش می‌شوند کسی صدا می‌زند ای اهل بهشت توجه کنید، و نیز صدا می‌زند ای اهل آتش توجه کنید، و هر دو فریق متوجه و مشرف به صاحب صدا می‌شوند، آنگاه مرگ را به صورت گوسفندی سیاه و سفید می‌آورند، او صدا می‌زند آیا مرگ را می‌شناسید؟ می گویند: این است، این است، و همه او را می‌شناسند، پس آن شخص آن گوسفند را سر می‌برد و ذبح می کند، و به اهل بهشت می گوید که دیگر مرگی ندارید و جاودانه در بهشت خواهید بود، و به اهل آتش می گوید دیگر مرگی ندارید و در آتش جاودانی خواهید بود، این است که خدای تعالی می‌فرماید"و انذرهم یوم الحسرة ... ".

آنگاه می گوید: این روایت را اصحاب ما از امام باقر و امام صادق (ع) روایت کرده‌اند، آنگاه در آخر حدیث آمده که اهل بهشت آنقدر خوشحال می‌شوند که اگر در آن روز مرگی برای کسی بود قطعا از خوشحالی می‌مردند، و اهل آتش دچار حسرتی می‌شوند که اگر آن روز مرگی ممکن بود قطعا می‌مردند (۶۸).

مؤلف: این معنا را غیر از مسلم سایر صاحبان جامع، از قبیل بخاری (۶۹)، و ترمذی (۷۰) و نسائی و طبری (۷۱) و غیر ایشان نیز از ابو سعید خدری و ابو هریره و ابن مسعود و ابن عباس نقل کرده‌اند.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه"انا نحن نرث الارض و من علیها"فرموده: هر چیزی را که خداوند خلق کرده روز قیامت آن را به ارث می‌برد (۷۲).

مؤلف: این همان معنای دومی است که در تفسیر آیه مذکور آوردیم.

پی‌نوشتها

۱) مفردات راغب، ماده"نبذ".

۲) هر وقت زکریا وارد محراب او می‌شد می‌دید که نزد او رزقی است.سوره آل عمران آیه.۲۲

۳) کشاف، ج ۳، ص.۹

۴) کسی که با جبرئیل دشمن است که چرا قرآن را بر تو نازل کرد، بیهوده دشمن است زیرا همانا او نازل کرد قرآن را بر قلب تو به اذن خدا.سوره بقره، آیه.۹۷

۵) بگو روح القدس آن را از ناحیه پروردگارت نازل کرد.سوره نحل، آیه.۱۰۲

۶) روح الامین آن را بر قلبت نازل کرد.سوره شعرا، آیه.۱۹۴

۷) به درستی آن گفتار رسولی بزرگوار است.سوره حاقه، آیه.۴۰

۸) سوره آل عمران، آیه.۴۷

۹) می گویند اگر به مدینه برگردیم به طور قطع آنکه عزیزتر است ذلیل‌تر را بیرون خواهد کرد.

سوره منافقون، آیه.۸
۱۰) و چون گفتند: بار الها اگر این حق و از ناحیه تو است پس سنگی از آسمان بر ما بباران.سوره انفال، آیه.۳۲
۱۱) سوره اسری، آیه.۸۵
۱۲) مجموعهٔ من التفاسیر، ج ۴، ص.۱۵۱
۱۳) الدرالمنثور، ج ۴، ص.۲۶۷
۱۴) سوره مریم، آیه.۱۷
۱۵) روح المعانی، ج ۱۶، ص.۷۶
۱۶) روح المعانی، ج ۱۶، ص ۷۶ با اندکی اختلاف.
۱۷) سوره مائده، آیه.۵۷
۱۸) سوره مائده، آیه.۲۳
۱۹) مجمع البیان، ج ۳، ص.۵۰۸
۲۰) روح المعانی، ج ۱۶، ص.۷۷
۲۱) سوره انعام، آیه.۷۵
۲۲) تفسیر فخر رازی، ج ۲۱ ص.۲۰۴
۲۳) مجمع البیان ج ۶ ص.۵۱۱
۲۴) قاموس المحیط، ج ۴، ص.۳۱۳
۲۵) منهج الصادقین، ج ۵، ص.۴۱۶
۲۶) مجمع البیان، ج ۳، ص.۵۱۲
۲۷) منهج الصادقین، ج ۵، ص.۴۱۶
۲۸) تفسیر روح المعانی، ج ۱۶، ص.۸۸
۲۹) مرجحه به معنی طنابی است که از بالا می‌اندازند و داخل آن پارچه‌ای قرار داده و در دو طرف آن دو چوب فرو می‌کنند سپس بچه را داخل آن می‌خوابانند.اقرب الموارد، ماده "رجح".در اصطلاح فارسی به آن"ننو"می‌گویند.
۳۰) تفسیر روح المعانی ج ۱۶ ص.۸۸
۳۱) کشاف، ج ۳، ص.۱۵
۳۲) کشاف، ج ۳، ص.۱۵
۳۳ و ۳۴) روح المعانی، ج ۱۶، ص.۸۹
۳۵) بگو منزه است خدا، مگر من به جز بشری که فرستاده شده هستم؟.سوره اسری، آیه.۹۳
۳۶) و کسی که به ظلم کشته شود ما برای ولیش سلطنتی قرار دادیم پس کسی در قتل اسراف نکند، که مقتول یاری شده است.سوره اسری، آیه.۳۳
۳۷) روح المعانی ج ۲۶، ص ۹۱
۳۸) کلمه او است که به مریم القایش کرد.سوره نساء آیه.۱۷۱
۳۹) خدا تو را بشارت می‌دهد به کلمه‌ای از خود.سوره آل عمران، آیه.۴۵

۴۰) سوره آل عمران، آیه.۳۹

۴۱) سوره آل عمران، آیه.۶۰

۴۲) سوره بقره، آیه.۱۱۶

۴۳) سوره زخرف آیه.۶۵

۴۴) مجمع البیان، ج ۶، ص.۵۱۴

۴۵) سوره سجده، آیه.۱۲

۴۶) مجمع البیان، ج ۳، ص.۵۵

۴۷) مفردات راغب، ماده"ورث".

۴۸) امروز ملک برای کیست؟ برای خدای واحد قهار است.سوره مؤمن، آیه.۱۶

۴۹) آنچه می گوید ارث می‌بریم و یکه و تنها نزد ما می‌آید.سوره مریم، آیه.۸۰

۵۰) مجمع البیان، ج ۳، ص.۵۱۱

۵۱) تفسیر برهان، ج ۳، ص.۹

۵۲ و ۵۳) مجمع البیان، ج ۳، ص.۵۱۱

۵۴ و ۵۵) الدر المنثور، ج ۴، ص.۲۶۸

۵۶) خصال، ج ۲، ص.۶۳۷

۵۷) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۶۹ و مجمع البیان، ج ۳، ص.۵۱۱

۵۸) فروع کافی، ج ۴، ص ۷۸، ح.۳

۵۹) سعد السعود، ص.۲۲۱

۶۰) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۷۰ و مجمع البیان، ج ۳، ص.۵۱۲

۶۱) اصول کافی، ج ۲، ص ۱۶۵، ح ۱۱، و معانی الاخبار، ص.۱۱۲

۶۲ و ۶۳) الدر المنثور، ج ۴، ص.۲۷۰

۶۴) اصول کافی، ج ۱، ص ۳۸۲، ح.۱

۶۵) اصول کافی، ج ۱، ص.۳۸۳

۶۶) فروع کافی، ج ۳، ص ۲۶۴ ح.۱

۶۷) عیون الاخبار الرضا، ج ۱ ص.۲۲۳

۶۸) مجمع البیان، ج ۳، ص.۵۱۵

۶۹) صحیح بخاری، ج ۶، ص.۱۱۷

۷۰) صحیح ترمذی، ج ۵، ص ۳۱۵، ح.۳۱۵۶

۷۱) تفسیر طبری، ج ۶، ص.۶۶

۷۲) تفسیر قمی، ج ۲، ص.۵۱

کتاب: ترجمه المیزان، ج ۱۴، ص ۴۲

نویسنده: علامه طباطبایی

اوصاف حضرت مریم (ع) در قرآن مجید

آیات

"و مریم ابنت عمران التی احصنت فرجها فنفخنا فیه من روحنا ... "

این آیه عطف است به جمله "امرأت فرعون"، و تقدیرش این است که: "و ضرب الله مثلا للذین امنوا مریم ... خداوند مریم را مثل زده برای کسانی که ایمان آورده‌اند ... ".

در خصوص مریم (ع) می‌بینیم که به نام مبارکش تصریح نموده، ولی در باره همسر فرعون چنین کاری نکرد، اصولا در قرآن کریم جز مریم نام هیچ زنی برده نشده، تنها آن جناب است که در حدود بیست و چند سوره و در سی و چند آیه نام او را برده است.

"التی احصنت فرجها فنفخنا فیه من روحنا" در این قسمت از آیه مریم را به خاطر عفتش می‌ستاید، و ستایش مریم (ع) در قرآن کریم مکرر آمده، و شاید این به خاطر رفتار ناپسندی باشد که یهودیان نسبت به آن جناب روا داشته، و تهمتی باشد که ایشان به وی زدند، و قرآن کریم در حکایت آن می‌فرماید: "و قولهم علی مریم بهتانا عظیما" (۱) و در سوره انبیاء هم نظیر این قصه آمده می‌فرماید: "و التی احصنت فرجها فنفخنا فیها " (۲).

"و صدقت بکلمات ربها" یعنی مریم کلمات پروردگار خود را که به قول بعضی (۳)

همان وحی انبیا باشد، تصدیق کرد.بعضی (۴) دیگر گفته‌اند: مراد از کلمات خدای تعالی در اینجا وعده و تهدید و امر و نهی خداست.ولی این وجه درست نیست، زیرا بنا بر این، دیگر احتیاج نبود نام کتب خدا را ببرد، چون کتب آسمانی همان وعده و وعید و امر و نهی است.

"و کتبه" منظور از کتب خدای تعالی همان کتبی است که شرایع خدای تعالی در آن است، شرایعی که از آسمان نازل شده، مانند کتاب تورات و انجیل، و اصطلاح قرآن هم در کتب آسمانی همین است، و شاید منظور از تصدیق کلمات پروردگارش و تصدیق کتب خدای تعالی این باشد که مریم (ع) صدیقه بوده، همچنان که در آیه زیر فرموده: "ما المسیح بن مریم الا رسول قد خلت من قبله الرسل و امه صدیقة" (۵).

"و کانت من القانتین" یعنی مریم از زمره مردمی بود که مطیع خدا و خاضع در برابر اویند، و دائما بر این حال هستند، و اگر مریم (ع) را با اینکه زن بود، فردی از قانتین خواند با اینکه کلمه مذکور جمع مذکر است، بدین جهت بود که بیشتر قانتین مردان هستند.

مؤید اینکه قنوت به این معنا است این است که قنوت به همین معنا در آیه‌ای دیگر، در خصوص مریم (ع) آمده، آنجا که ملائکه به حکایت قرآن کریم مریم را ندا داده می‌گویند: "یا مریم اقنتی لربک و اسجدی و ارکعی مع الراکعین" (۶).

ولی بعضی (۷) از مفسرین احتمال داده‌اند مراد از قانتین خصوص قوم و قبیله خود مریم باشد، چون آن جناب از خاندان و از بیتی به وجود آمد که عموما اهل صلاح و طاعت بودند.

ولی این احتمال بعید است، اولا به خاطر وجهی که قبلا ذکر کردیم، و ثانیا به خاطر اینکه آیه شریفه در مقام تعریض به دو تن از زنان رسول خدا (ص) است، و در چنین مقامی مناسب آن است که منظور از قانتین عموم اهل طاعت و خضوع برای خدا باشد.

بحث روایتی

در تفسیر برهان از شرف الدین نجفی، و او بدون ذکر سند از امام صادق (ع) روایت کرده که در شان نزول آیه شریفه "ضرب الله مثلا للذین کفروا امرأت نوح و امرأت لوط ... "فرموده: این مثل را خدای تعالی برای عایشه و حفصه زده، که علیه رسول خدا (ص) و در دشمنی با آن جناب دست به دست هم داده، سر او را فاش کردند (۸).

و در مجمع البیان از ابو موسی از رسول خدا (ص) روایت کرده که فرمود: از مردان، بسیاری به حد کمال رسیدند، ولی از زنان به جز چهار نفر به حد کمال نرسیدند، اول آسیه دختر مزاحم همسر فرعون، و دوم مریم دختر عمران، و سوم خدیجه دختر خویلد، و چهارم فاطمه دختر محمد (ص) بودند (۹).

و در الدر المنثور است که احمد و طبرانی و حاکم، (وی حدیث را صحیح دانسته)، از ابن عباس روایت کرده‌اند که گفت: رسول خدا (ص) فرموده: افضل زنان اهل بهشت، خدیجه دختر خویلد، و فاطمه دختر محمد (ص)، و مریم دختر عمران، و آسیه دختر مزاحم همسر فرعون است، و در فضیلت او همین بس که خدای تعالی داستانش را در قرآن برای ما ذکر کرده که گفت: "رب ابن لی عندک بیتا فی الجنة" (۱۰).

و در همان کتاب آمده که طبرانی از سعد بن جناده روایت کرده که گفت: رسول خدا (ص) فرمود: خدای تعالی مریم دختر عمران و همسر فرعون و خواهر موسی را در بهشت به ازدواج من در آورد (۱۱).

پی‌نوشتها

۱) و بهتان بزرگی که به مریم زدند، سوره نساء، آیه.۱۵۶

۲) و به یاد آور زنی را که دامان خود را از آلودگی به بی‌عفتی پاک نگهداشت و ما از روح خود در او دمیدیم.سوره انبیاء، آیه.۹۱

۳ و ۴) روح المعانی، ج ۲۸، ص.۱۶۴

۵) مسیح پسر مریم غیر از فرستاده‌ای نبود، فرستاده‌ای که قبل از او هم فرستادگانی بودند و مادرش صدیقه و راستگو بود.سوره مائده، آیه.۷۵

۶) ای مریم! برای پروردگارت قنوت و سجده کن، و با راکعان رکوع کن.سوره آل عمران، آیه.۴۳

۷) تفسیر قرطبی، ج ۱۸، ص.۲۰۴

۸) تفسیر برهان، ج ۴، ص.۳۵۸

۹) تفسیر مجمع البیان، ج ۱۰، ص.۳۲۰

۱۰ و ۱۱) الدر المنثور، ج ۶، ص.۲۴۶

کتاب: ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۹، ص ۵۷۸

نویسنده: علامه طباطبایی

بشارت حضرت عیسی (ع) به آمدن حضرت محمد (ص) به روایت قرآن مجید

آیات

"و مبشرا برسول یاتی من بعدی اسمه احمد" این قسمت از آیه به قسمت دوم از رسالت آن جناب اشاره دارد، همچنان که جمله "مصدقا لما بین یدی من التوریة" به قسمت اول از رسالتش اشاره داشت.

و این را هم می‌دانیم که بشارت عبارت است از خبری که شنونده از شنیدنش خوشحال گردد، و معلوم است که چنین خبری چیزی جز از خیری که بشنونده برسد و عاید او شود، نمی‌تواند باشد، و خیری که از بعثت پیامبر و دعوت او انتظار می‌رود این است که با بعثتش باب رحمت الهی به روی انسانها باز شود، و در نتیجه سعادت دنیا و عقبایشان به وسیله عقائد حقه، و یا اعمال صالح، و یا هر دو تامین گردد.و بشارت به آمدن پیامبری بعد از پیامبری دیگر با در نظر گرفتن اینکه پیغمبر سابق دعوتش پذیرفته شده، و جا افتاده، و با در نظر داشتن وحدت دعوت دینی در همه انبیاء وقتی تصور دارد و دارای خاصیت بشارت است که پیامبر دوم دعوتی پیشرفته‌تر، و دینی کامل‌تر آورده باشد، دینی که مشتمل بر عقائد حقه بیشتر، و شرایع عادلانه‌تر برای جامعه، و نسبت به سعادت بشر در دنیا و آخرت فراگیرتر باشد، و گرنه انسانها از آمدن پیامبر دوم چیز زائدی عایدشان نمی‌شود، و از بشارت آمدنش خرسند نمی‌گردند.

با این بیان روشن گردید که جمله "و مبشرا برسول یاتی من بعدی" هر چند از این نکته خبری نداده، اما معنایش می‌فهماند که آنچه پیامبر احمد (ص) می‌آورد پیشرفته‌تر و کاملتر از دینی است که تورات متضمن آن است، و آنچه عیسی (ع) بدان مبعوث شده در حقیقت واسطه‌ای است بین دو دعوت.

در نتیجه کلام عیسی بن مریم را این طور باید معنا کرد: "انی رسول الله الیکم مصدقا..."، من فرستاده‌ای هستم از ناحیه خدای تعالی به سوی شما تا شما را به سوی شریعت تورات و منهاج آن دعوت کنم "و لاحل لکم بعض الذی حرم علیکم": و بعضی از آنچه را که بر شما حرام شده برایتان حلال کنم، و این همان شریعتی است که خدای تعالی به دست من برایتان آورده، و به زودی آن را با بعثت پیامبری به نام احمد (ص) که بعد از من خواهد آمد تکمیل می‌کند.

از نظر اعتبار عقلی هم مطلب از این قرار است، چون اگر در معارف الهی که اسلام بدان دعوت می‌کند، دقت کنیم خواهیم دید که از شریعت‌های آسمانی دیگر که قبل از اسلام بوده دقیق‌تر و کاملتر است، مخصوصا توحیدی که اسلام بدان می‌خواند و یکی از اصول عقائد اسلام است، و همه احکام اسلام بر آن اساس تشریع شده، و بازگشت همه معارف حقیقی بدانست توحیدی است بسیار دقیق که ما در مباحث سابق این کتاب پاره‌ای مطالب در باره آن گذراندیم.

و همچنین شرایع و قوانین عملی اسلام که در دقت آن همین بس که از کوچکترین حرکات و سکنات فردی و اجتماعی انسان گرفته تا بزرگترین آن را در نظر گرفته، و همه را تعدیل نموده، و از افراط و تفریط در یک یک آنها جلوگیری نموده، و برای هر یک حدی معین فرموده، و در عین حال تمامی اعمال بشر را بر اساس سعادت پایه‌ریزی کرده و بر اساس توحید تنظیم فرموده است.

کتاب: ترجمه المیزان، ج ۱۹، ص ۴۲۶

نویسنده: علامه طباطبایی

سیمای محمد (ص) در تورات و انجیل

آیات

الذین یتبعون الرسول النبی الامی الذی یجدونه مکتوبا عندهم فی التوراة و الانجیل. (اعراف/۱۵۷).

ایمان و اعتقاد به پیامبران سلف یکی از ارکان اعتقادی اسلام است که در آیات مکرری از قرآن مجید به آن اشاره شده است و تأکید شده که مسلمانان باید به تمام پیامبران خدا ایمان آورده و میان آنان تفاوتی قائل نباشند: «قولوا آمنا بالله و ما انزل الینا و ما انزل الی ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و الاسباط و ما اوتی موسی و عیسی و ما اوتی النبیون من ربهم لانفرق بین احد منهم و نحن له مسلمون» (۱) بگویید، ما به خدا ایمان آورده‌ایم و به آنچه به ما نازل شده و به آنچه بر ابراهیم، اسماعیل، اسحاق، یعقوب و اسباط نازل شده و به آنچه به موسی و عیسی و پیامبران دیگر از طرف پروردگار داده شده است و ما هیچ فرقی میان آنها نمی‌گذاریم و در برابر فرمان خدا تسلیم هستیم.

بنابراین، پیامبران یک رشته واحدی را تشکیل می‌دهند که با همه اختلافات فرعی و شاخه‌ای، حامل یک پیام و وابسته به یک مکتب بوده‌اند. پیامبران پیشین مبشر پیامبران پسین بوده و پسینیان مؤید و مصدق پیشینیان بوده‌اند.

قرآن مجید تصریح می‌کند که خداوند متعال با پیمانی که از همه انبیای عظام گرفته، آنها را مکلف کرده است که وقتی پیامبری آمد که حقیقت آنها را تصدیق و کتابهایشان را به گواهی درست شهادت داد، به او ایمان آورده و آن حضرت را یاری کنند:

«و اذ اخذ الله میثاق النبیین لما آتیتکم من کتاب و حکمهٔ ثم جائکم رسول مصدق لما معکم لتؤمنن به و لتنصرنه» (۲) هنگامی که خداوند پیمان مؤکد از پیامبران گرفت که هرگاه کتاب و حکمت به شما دادم سپس پیامبری به سوی شما آمد که آنچه را با شماست تصدیق می‌کند، به او ایمان بیاورید و او را یاری کنید.

امیرالمؤمنین (ع) در اولین خطبه نهج البلاغه پس از اشاره به خلقت عالم و آدم چنین می‌فرماید: «پس خداوند پیغمبرانش را در میان مردم برانگیخت و ایشان را با فواصل معینی پی در پی فرستاده تا از آنان عهد و پیمان خداوند را که عمل بر وفق پیمان و فطرتشان بود بخواهند و نعمت فراموش شده خداوند را که توحید فطریشان است به یادشان آورند و از راه تبلیغ با برهان و حجت با ایشان گفتگو کنند. و خدای تعالی بندگان را از پیغمبر فرستاده شده، کتاب نازل شده، برهان قاطع و راه استوار محروم نکرده است ...» پیامبرانی بودند از پیش که نام پیغمبر آینده به آنان گفته شده و یا از بعد که پیغمبر قبلی او را معرفی کرده است. (۳)

البته زمینه ظهور پیامبران از زمانهای دور دست (از ازل) پیش‌بینی شده که یک سلسله حوادث تاریخی در طول زندگی انسانها موجب ظهور آنان در مقاطع مختلف زمان گردیده است. به همین لحاظ است که در منابع اسلامی اشاراتی هست که خلقت پیامبر عظیم الشأن اسلام منحصر به زمان تولد ظاهری آن حضرت نبوده بلکه وجود مقدسش سابقه در علم خداوندی دارد: «کنت نبیا و آدم بین الماء و الطین» (۴) من پیغمبر بودم در حالی که حضرت آدم (ع) بین آب و گل بود.

درباره بشارات مربوط به انبیا باید دانست که نامهایی که پیامبران به آن خوانده شده‌اند کلا اسامی خاص نبوده بلکه آنان را گاهی به نام و گاهی به صفت توصیف کرده‌اند، چنان که قرآن کریم به هر دو شکل معرفی، درباره حضرت محمد (ص) از نظر توراهٔ و انجیل اشاره کرده است: «الذین یتبعون الرسول النبی الامی الذی یجدونه مکتوبا عندهم فی التوراهٔ و الانجیل ...» (۵) آنان که پیروی می‌کنند از پیامبر نبی امی که نام و بشارت او را نزد خود در توراهٔ و انجیل می‌یابند.

ظاهر آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه صفات: رسول، نبی و امی برای حضرت محمد (ص) در آن کتابها مکتوب و مدون است. و نیز قرآن گوید: «و اذ قال عیسی بن مریم یا بنی اسرائیل انی رسول الله الیکم مصدقا لما بین یدی من التوراهٔ و مبشرا برسول یأتی من بعدی اسمه احمد» (۶). هنگامی که عیسی بن مریم به بنی اسرائیل گفت که من همانا رسول خدا به سوی شما هستم و حقانیت کتاب توراهٔ را که در مقابل من است تصدیق می‌کنم و نیز شما را مژده می‌دهم که بعد از من رسول دیگری می‌آید

که نامش احمد است.

محمد (ص) در تورات

قبلا باید دانست که هیچ یک از کتابهای مذهبی ادیان گذشته به شکل اصلی خود باقی نمانده و آن پاکی و خلوصی را که در زمان ظهور نبی داشته‌اند حفظ نشده است.

در قرون وسطی عده‌ای از دانشمندان غربی توراة را زیر ذره بین انتقاد قرار داده، معارضات و تناقضات تاریخی آن را استخراج کردند. در قرن هفدهم میلادی فیلسوف یهودی هلندی به نام «اسپینوزا» قلم نقد به دست گرفته و در کتاب خود موسوم به «مذهب و سیاست» تناقضات و اختلافات کتاب مقدس را بیان کرد و دانشمندانی را که معتقدند این تناقضات ظاهری است به باد ریشخند گرفت. (۷)

فلیسین شاله می‌نویسد: بین انجیلهای (۸) جامع و انجیل «یوحنا» اختلاف روش و اسلوب و گاهی ضد و نقیض وجود دارد. در انجیلهای جامع، دوره تبلیغ مسیح یک سال است، ولی در انجیل «یوحنا» سه سال می‌باشد. در انجیلهای جامع کارهای مسیح مخصوصا در «جلیله» ایالت قدیمی فلسطین گسترش می‌یابد در صورتی که در انجیل «یوحنا» در «یهودیه» انجام می‌پذیرد ... در انجیل «متی» عیسی (ع) آمده تا ادیان را تکمیل کند (۹) در صورتی که در انجیل «مرقس» گوید: «تصور نکنید که من برای پیوند آمده‌ام بلکه برای تفرقه آمده‌ام» (۱۰). به هر حال، با همه اشتباهات و تناقض‌گوییهایی که در میان کتابهای دینی سابق وجود دارد، نباید همه آنها را مردود و مخدوش دانست. در میان آنها دستوراتی صحیح و نکات و مطالبی پاک که نشانی از اصل باشد بسیار است، از جمله آنها بشاراتی است نسبت به پیامبر بزرگ اسلام که با همه تلاشهایی که روحانیون کرده‌اند که در آن تغییراتی بوجود آورند، اصل مطلب از بین نرفته است. در توراة آمده است که خداوند به ابراهیم گفت: «از ولایت خود و از مولد خویش و از خانه پدر خود به سوی زمینی که بتو نشان دهم بیرون شو و از تو امتی عظیم پیدا کنم و ترا برکت دهم و نام تو را بزرگ سازم و تو برکت خواهی بود و برکت دهم به آنانی که تو را مبارک خوانند و لعنت کنم به آنکه تو را ملعون خواند و از تو جمیع قبایل جهان برکت خواهند گرفت.» (۱۱)

در جای دیگر توراة می‌خوانیم: «و بعد از جدا شدن لوط از وی خداوند به ابرام گفت: اکنون تو چشمان خود را برافزا و از مکانی که در آن هستی به سوی شمال و جنوب و مشرق و مغرب بنگر، زیرا تمام این زمین را که می‌بینی به تو و ذریه تو تا به ابد خواهم بخشید و ذریه تو را مانند غبار زمین گردانم، چنان که اگر کسی غبار زمین را تواند شمرد ذریه تو نیز شمرده شود.» (۱۲) و نیز توراة پس از بیان کشتن حضرت ابراهیم (ع) جانوران و مرغان را جهت حصول اطمینان می‌گوید: «در آنروز خداوند با ابرام عهد بست و گفت: این زمین را (کنعان یا فلسطین) از نهر مصر تا نهر عظیم یعنی نهر فرات به نسل تو بخشیده‌ام» (۱۳) حاج بابا قزوینی (۱۴) یکی از دانشمندان بزرگ یهود یزد در مورد مطالب یاد شده گوید: گرچه علمای بنی اسرائیل همه این وعده‌ها را درباره حضرت اسحاق و یعقوب و ذریه او درست می‌دانند ولی با اندک تأمل در متون فوق الذکر سستی آن ظاهر می‌شود: اول آن که بنی اسرائیل همیشه طایفه محصوری بوده‌اند نه به طایفه دیگر آمیخته می‌شدند و نه کسی را به خود راه می‌دادند، و در زمان موسی علیه السلام و بعد از موسی چند دفعه به شماره درآمدند، چنان که در وقت خروج از مصر و ورود به «تیه» و خروج از «تیه» ایشان را شمردند و عدد ایشان در توراة و غیره در کتب مسطور است.

دوم آنکه، وعده فرموده که تمام آن زمین را به ذریه تو خواهم داد. و هرگز بنی‌اسرائیل کل آن زمین را در تصرف نداشتند

... و نیز هرگز به حوالی نهر فرات عبور نکردند تا چه رسد که بر آنجا مسلط شوند.
سیم آنکه، توراة بعد از بیان جریان ازدواج «هاجر» با حضرت ابراهیم (ع) که با پیشنهاد «ساره» انجام گرفت، نقل می کند: که هاجر از پیش او گریخته به بیابانی رفت و در سر چشمه‌آبی فرشته‌ای بر او نازل شده و گفت: از کجا می‌آیی و به کجا می‌روی؟ هاجر جواب داد: که از خاتون خود گریخته‌ام. فرشته او را امر به بازگشتن نزد خاتون خود کرد. سپس توراة چنین ادامه می‌دهد: «و فرشته به وی گفت: ذریه تو را بسیار افزون گردانم به حدی که از کثرت به شماره نیایند و فرشته خداوند وی را گفت: اینک حامله هستی و پسری خواهی زایید و او را اسماعیل نام خواهی نهاد، زیرا خداوند تظلم تو را شنیده است» (۱۵). حاج بابا قزوینی پس از بیان مطالب یاد شده از توراة می گوید: «و بر هر هوشمند مطلع مخفی نخواهد بود که وعده فرمودن خدا به هاجر که «نسل ترا بسیار خواهم کرد به حیثیتی که شمرده نشود» اشاره است به این که همان بشارت که به حضرت ابراهیم داده شده و موجب سرور آن حضرت شده در شأن همان فرزندی بوده که در رحم هاجر است تا موجب خوشنودی کامل برای هاجر تواند گردید. (۱۶)
به هر حال، توراة با بیان روشنی پرده از چهره وعده خداوند به ابراهیم خلیل برداشته و با بشارت به ظهور پیغمبری از برادران بنی‌اسرائیل، به علامات و امتیازاتش اشاره کرده است:
در سفر تثنیه آمده است: «بنی را برای ایشان از میان برادران ایشان مثل تو مبعوث خواهم کرد و کلام خود را به دهانش خواهم گذاشت. و هر آنچه به او امر فرمایم به ایشان خواهد گفت. و هر کسی که سخنان مرا که او به اسم من گوید نشنود من از او مطالبه خواهم کرد.» (۱۷) در این متن، بر خلاف آنچه برخی از علمای اسرائیلی پنداشته‌اند، مورد بشارت پیغمبر بنی اسرائیل نیست تا یهودیان وی را با حضرت یوشع و مسیحیان با حضرت مسیح تطبیق دهند، بلکه عبارت: «از میان برادران ایشان» با صراحت، بشارت به آمدن حضرت محمد (ص) می‌دهد که پیغمبری است از برادران بنی‌اسرائیل، که جهت هدایت انسانها برانگیخته شده است. زیرا بنی‌اسرائیل که فرزندان یعقوب هستند از نسل اسحاق می‌باشند و برادران ایشان بنی‌اسماعیل می‌باشند که حضرت محمد (ص) از نسل اوست. و همچنین عبارت: «کلام خود را به دهانش خواهم گذاشت» اشاره به این است که بر آن نبی کتابی نازل شده و در عین حال وی امی و درس ناخوانده خواهد بود. نه می‌توانست بخواند و نه بنویسد، و در میان فرزندان اسماعیل غیر از حضرت محمد (ص) کسی بر نخاسته که دارای چنین صفتی باشد.
قرآن مجید در این زمینه خطاب به حضرت رسول گوید: «و ما کنت تتلوا من قبله من کتاب و لا ـ تخطه بیمینک اذا لارتاب المبطلون» (۱۸) تو هرگز قبل از این، کتابی نمی‌خواندی و با دست خود چیزی نمی‌نوشتی مبادا کسانی که در صدد ابطال سخنان تو هستند شک و تردید کنند. یعنی نظر به اینکه تونه مسلط برخواندن بودی و نه نوشتن و مردم سالهاست که تو را به این صفت می‌شناسند، دیگر جای تردیدی برای آنان نیست که این قرآن کتاب خداست و مبطلان هم که همواره می‌خواهند حق را باطل معرفی کنند بهانه‌ای نخواهند داشت.
با توجه به آنچه گفته شد، رسول بشارت داده شده در توراة، از فرزندان حضرت اسماعیل بوده که با گذشت زمان محرز شد که نام مبارکش حضرت محمد (ص) پیامبر خاتم می‌باشد، به همین دلیل بعضی از علما و دانشمندان یهود زمان آن حضرت که برای آنان مسلم شده بود که او همان کسی است که توراة به آمدنش خبر داده است، مسلمان شدند و عده‌ای هم کفر ورزیدند که در اینجا به عنوان نمونه به جمعی از آنان اشاره می‌شود:
۱ عبدالله بن سلام، وی از علما و دانشمندان یهود بود که پس از هجرت رسول اکرم اسلام آورد و به سال ۴۳ ه در مدینه درگذشت. عبدالله که شرح صفات پیامبر اسلام را در کتب پیشین مطالعه کرده بود چنان مشخصات آن حضرت برای او زنده

و روشن ترسیم شده بود که می گفت: «من پیغمبر اسلام را از فرزندم بهتر می‌شناسم».
قرآن مجید نیز به این مطلب اشاره کرده می گوید: «الذین آتیناهم الکتاب یعرفونه کما یعرفون ابناءهم و ان فریقا منهم لیکتمون الحق و هم یعلمون» (۱۹) یعنی، آنهایی که کتاب آسمانی را به آنان داده‌ایم او را (پیغمبر را) همچون فرزندان خود می‌شناسند (اگرچه) جمعی از آنان با اینکه می‌دانند حق را کتمان می کنند.
۲ مخیریق، از جمله کسانی که در زمان رسول اکرم مسلمان شد «مخیریق» دانشمند ثروتمند و متمول یهودی بود که با همه شناختی که از رسول خدا داشت، به علت سلطه عرق مذهبی همچنان تا روز «احد» که همزمان با روز «شنبه» بود باقی‌ماند. در آن روز خطاب به یهودیان کرده گفت: ای یهودیان! شما می‌دانید که یاری حضرت محمد (ص) بر شما واجب است. آنان در جواب گفتند: امروز روز «شنبه» است. اما او در جواب گفت: شنبه‌ای نیست. سپس با سلاح خود نزد رسول الله در «احد» آمد. و به وارث خود وصیت کرد که اگر کشته شود اموالش متعلق به حضرت محمد (ص) باشد تا در راه خدا صرف کند. پس وارد معرکه شد تا شهید گردید. وقتی خبر به حضرت رسید فرمودند: «مخیریق» بهترین یهودی بود. حضرت اموالش را در اختیار گرفت که بیشتر صدقات آن حضرت در مدینه از آن اموال (۲۰) بود.
۳ عبد الله بن صوریا، نقل شده است که روزی رسول خدا وارد «بیت المدارس» که محل تدریس توراۀ بود، شده و به یهودیان فرمود: دانشمندترین فرد خود را نزد من بیاورید. پس «عبدالله بن صوریا» را معرفی کردند، حضرت وی را به دینش و به آنچه از نعمتهای خداوند اعم از من و سلوی که بر آنان ارزانی داشته است سوگند داده فرمودند: آیا تو می‌دانی که من رسول خدایم؟ عرض کرد: آری و شناخت این قوم نیز در حد شناخت من نسبت به تو است. و صفات و مشخصات تو در توراۀ بیان شده است، ولی اینان بر تو حسد ورزیدند. حضرت فرمودند: مانع ایمان تو چیست؟ جواب داد: مایل نیستم بر خلاف قوم عمل کنم ولی امیدوارم این قوم از تو تبعیت کرده مسلمان شوند و من نیز مسلمان خواهم شد. (۲۱)
۴ حی بن اخطب، میرخواند می‌نویسد: حی بن اخطب از قبیله بنی النظیر بود که پس از ملاقات با رسول خدا وقتی اقربا و برادران از حال پیغمبر (ص) سؤال کردند گفت: محمد آن است که وصف او را در توراۀ می‌یابیم و علما و احبار ما به قدوم او بشارت داده‌اند و لیکن با او همیشه در مقام عداوت خواهیم بود، زیرا نبوت از فرزندان اسحق به اولاد اسماعیل منتقل گردید. (۲۲)

صفیۀ بن حی نیز در این رابطه گوید: وقتی رسول خدا وارد مدینه شده و در «قبا» نزول اجلال فرمودند، پدرم «حی بن اخطب» و عمویم «ابویاسر بن اخطب» صبحگاهان نزد حضرتش آمده تا غروب آفتاب مراجعت نکردند. وقتی بازگشتند هر دو خسته و کسل به نظر می‌آمدند ولی شنیدم که عمویم ابویاسر به پدرم می‌گوید. آیا او همان کسی است که توراۀ بشارت به آمدنش را داده است؟ پدرم جواب داد: آری به خدا قسم. دوباره پرسید: آیا تو او را می‌شناسی؟ پدرم گفت: بلی. پرسید: عقیده‌ات درباره او چیست؟ پاسخ داد: دشمنی او. (۲۳)
۵ جارود بن العلا، جارود از دانشمندان نصاری بود که با قومش حضور حضرت رسول آمده به او خطاب کرد و گفت: من به حقیقت نزد تو آمده تا با صدق و صفا با تو سخن گویم. قسم به کسی که به حق تو را به نبوت مبعوث کرده صفات تو را در انجیل یافته‌ام. تحیت و تهنیت برای تو و سپاس برای کسانی که تو را گرامی می‌دارند. پس من گواهی می‌دهم: «لا اله الا الله و انک محمد رسول الله» (۲۴)
۶ بحیرا نصرانی، مطابق روایات اسلامی در آن هنگام که پیغمبر اسلام در سن ۹ یا ۱۲ سالگی با عموی خود ابوطالب به سفر شام می‌رفت قافله ایشان در «بصری» منزل گزید، «بحیرا» که در دیر آنجا سکونت داشت از روی علائم کتاب آسمانی، پیغمبر

را شناخت و او را سوگند داد که هرچه پرسد به راستی جواب گوید. محمد (ص) پاسخ راهب را گفت. پس از آن، راهب در باره وی به عمویش ابوطالب سفارش کرد و گفت که او پیغمبر موعود است و باید وی را از یهودیان محفوظ نگه دارد، و خود او به پیغمبر ایمان آورده بود اما در زمان بعثت در گذشته بود. (۲۵) به هر حال، اسلام آوردن عده‌ای از دانشمندان یهود ونصاری مانند: «کعب الاحبار» (۲۶) و دیگران و همچنین کتمان نمودن بعضی دیگر که به نمونه‌هایی از آنها اشاره شد، گواه بر این است که در کتابهای آنان بشارت به آمدن حضرت محمد (ص) داده شده که جمعی به او ایمان آورده و بعضی دیگر وی را انکار کردند.

بشارت دیگر از توراهٔ

در باب ۳۳ از «سفر تثنیه» آمده است که موسی قبل از وفاتش به بنی‌اسرائیل گفت: «یهوه» از «سینا» آمد و از «سعیر» برایشان طلوع کرد و از جبل «فاران» (۲۷) درخشان شد و با کرورهای مقدسین آمد. و از دست راست او برای ایشان شریعت آتشین پدید آمد. بدرستی که قوم خود را دوست می‌دارد.

در عبارات فوق آمدن «یهوه» از «سینا» اشاره به نزول وحی الهی بر حضرت موسی (ع) در «طور سینا» است. بنابراین، ظهور و تجلی «یهوه» از «سعیر» و درخشندگی او از «فاران» نیز اشاره به تجلی و درخشندگی حق به انوار وحی و علوم غیبی، بر پیغمبران عظیم القدر همچون عیسای مسیح (ع) و حضرت محمد (ص) در این دو مکان می‌باشد. شهرستانی می گوید: و چون اسرار الهی و انوار ربانی در وحی و تنزیل و مناجات و تأویل بر سه مرتبه: مبدأ، وسط و کمال است و «آمدن» مشابه به «مبدأ» و «ظهور» مشابه به «وسط» و «آشکار شدن» مشابه به «کمال» است، توراهٔ از طلوع صبح شریعت و تنزیل به آمدن به «طور سینا» و از طلوع آفتاب به ظاهر شدن به «سعیر» و از رسیدن به درجه کمال به آشکار شدن بر «فاران» تعبیر کرده است. (۲۸)

ابن حزم می‌نویسد: «سینا» بدون تردید محل بعثت موسی (ع) و «سعیر» جایگاه بعثت عیسی (ع) و «فاران» محل بعثت محمد (ص) یعنی مکه معظمه می‌باشد (۲۹). زیرا «فاران» کلمه‌ای است عبری و به معنی «مکه» است که به اتفاق همه مورخان حضرت ابراهیم (ع) فرزندش اسماعیل (ع) را در آنجا سکنی داد. بنابراین مکه محل تولد و نیز محل بعثت حضرت محمد (ص) است که خداوند آن حضرت را برای هدایت همه امتها فرستاده است. توراهٔ که موطن حضرت اسماعیل و مادرش «هاجر» را پس از هجرت، بیابان «فاران» معرفی کرده خطاب به هاجر گوید: برخیز و پسر را برداشته او را به دست خود بگیر، زیرا که از او امتی عظیم به وجود خواهم آورد و خداوند چشمان او را باز کرد تا چاه آبی دید. پس رفته مشک را از آب پر کرد و پسر را نوشانید و خدا با آن پسر می‌بود و او نمو کرده ساکن صحرا شد و در تیراندازی بزرگ گردید و در صحرای «فاران» ساکن شد (۳۰). مقصود از چاه آب که بدان اشاره شده چاه «زمزم» است که پس از عطش و التهاب شدید حضرت اسماعیل و والده ماجده‌اش هاجر، به عنایت حق در نزدیکی خانه خدا نمودار شد و یکی از بزرگترین موجبات عمران و آبادی آن مکان و توجه نفوس به آن سرزمین گردید. و بیابان «فاران» که محل سکونت این دو بزرگوار معرفی شده، بیابان مکه معظمه است که کوه «حرا» یعنی مطلع نورمحمدی در آنجا واقع است. قرآن مجید نیز در مورد هجرت اسماعیل و هاجر به مکه مکرمه از قول حضرت ابراهیم (ع) گوید: ربنا انی اسکنت من ذریتی بواد غیر ذی زرع عند بیتك المحرم. ربنا لیقیموا الصلوهٔ فاجعل افئدهٔ من الناس تهوی الیهم و ارزقهم من الثمرات لعلهم یشکرون. (۳۱) پروردگارا برخی از فرزندان و خاندان خویش را در صحرایی غیر قابل کشت نزد خانه حرمت یافته تو سکونت دادم. پروردگارا! تا نماز بپا دارند پس دلهای مردمی از

بندگانت را چنان کن که هوای آنان کنند و از میوه‌ها نصیبشان فرمای تا تو را سپاس گویند.
باید دانست، آنچه از توراۀ درباره امکنه مقدسه: سینا، سعیر و فاران بیان شد مطابق با قرآن کریم است که می گوید: «و التین و الزیتون و طور سینین و هذا البلد الامین» (۳۲). زیرا خداوند در این آیه به اماکن مبارکه بزرگی قسم یاد کرده که به خاطر سکنای انبیا در آنها خیر و برکت وجود دارد. زیرا «تین و زیتون» اشاره به محل روییدن آنها است که محل تولد حضرت عیسی (ع) یعنی «سعیر» و همچنین محل سکنای آن حضرت می‌باشد. و «طور سینین» همان کوهی است که خداوند در آنجا با موسی سخن گفته است. و «بلد امین» مکه مکرمه است که محل تولد و جایگاه بعثت حضرت محمد (ص) می‌باشد. (۳۳) حضرت علی (ع) نیز در ارتباط با نزول وحی الهی بر موسی، عیسی (ع) و محمد (ص) در سینا، سعیر و فاران در حلقه هزاران مقدسین و کروبین گوید: «و بمجدك الذی ظهر علی طور سیناء فکلمت به عبدك و رسولك موسی بن عمران و بطلعتك فی ساعیر و ظهورك فی جبل فاران بربوات المقدسین و جنود الملائکۀ الصافین و خشوع الملائکۀ المسبحین» (۳۴). پروردگارا! به جلال و بزرگواری تو که در کوه سینا آشکار شد و با بنده و فرستاده خود موسی بن عمران سخن گفتی و به حق جلوه‌ات در کوه «ساعیر» و ظهورت در کوه فاران و گروه کثیری از مقدسان و سپاه منظم فرشتگان و خشوع کروبیان ثنا خوان ...

محمد (ص) در انجیل

بر حسب نقل اناجیل، حضرت عیسی (ع) بعد از خود از شخصی خبر می‌دهد که شرعش ابدی و حکومتش برای همیشه باقی خواهد بود. «انجیل یوحنا» حضرت محمد (ص) را بیان کننده عموم راههای هدایت معرفی کرده و می گوید: «و بسیار چیزهای دیگر نیز دارم به شما بگویم لیکن اکنون طاقت تحمل آنها را ندارید ولی چون او، یعنی روح راستی آید، شما را به جمیع راستی هدایت خواهد کرد، زیرا که از خود تکلم نمی‌کند بلکه به آنچه شنیده است سخن خواهد گفت و از امور آینده به شما خبر خواهد داد.» (۳۵) اگر این عبارات را با بشارت «توراۀ» که می گوید: «و کلام خود را به دهانش خواهم گذاشت و هر آنچه به او امر فرمایم به ایشان خواهد گفت» (۳۶) جمع کنیم خواهیم یافت که این صفات با پیغمبری قابل تطبیق است که قرآن درباره‌اش گفته است: «و ما ینطق عن الهوی. ان هو الا وحی یوحی. علمه شدید القوی» (۳۷). یعنی، محمد (ص) از پیش خود سخن نمی گوید، بلکه آنچه می گوید از جانب خداوند است که به او وحی شده و به او آموخته است. خدای شدید القوی. در جای دیگر حضرت عیسی (ع) مقرر کرده است که قرار خداوند یعنی، نبوت و کتاب از ذریه اسحاق به ذریه چه کسی منتقل خواهد شد؟ عیسی (ع) به ایشان گفت: «مگر در کتب هرگز نخوانده‌اید اینکه سنگی را که معمارانش رد کردند همان سر زاویه شده است؟ این از جانب خداوند آمد و در نظر ما عجیب است. از این جهت شما را می گویم که ملکوت خدا از شما گرفته شده، به امتی که میوه‌اش بیاورند عطا خواهد شد.» (۳۸)
واضح است، کسی که قومش او را رد کردند، جد رسول اکرم حضرت اسماعیل (ع) فرزند ابراهیم (ع) است، و منظور از «سنگ» در عبارات یاد شده رسول اکرم می‌باشد.
واضح است، کسی که قومش او را رد کردند، جد رسول اکرم حضرت اسماعیل (ع) فرزند ابراهیم (ع) است، و منظور از «سنگ» در عبارات یاده شده رسول اکرم می‌باشد.
در تأیید این مطلب روایتی از جابر داخل است که می گوید: «قال الرسول الکریم: مثلی و مثل الانبیاء من قبلی کمثل رجل بنی بنیانا فاحسنه و اجمله، الا موضع لبنۀ فی زاویۀ من زوایاه، فجعل الناس یطوفون به و یعجبهم البناء فیقولون: الا وضعت ههنا لبنۀ

فیتم البنـاء؟ قال (ص) فانا اللبنـۀ، جئت فختمت الانبیاء» (۳۹). پیـامبر بزرگوار فرموده است: مثـل من و مثـل پیامبران پیش از منماننـد مردی است که ساختمانی بنا کرده و آن را نیکو و زیبا ساخته است، مگر آنکه جای یک آجر در یکی از گوشه‌های آن بـاقی مانـده است. مردم در آن ساختمان گردش کرده و ساختمان برای آنان جالب است الا اینکه می‌گوینـد چرا در اینجا یک آجر گذاشته نشده تا ساختمان کامل شود؟ پیامبر فرمود: من آجر مکملم.

قرآن مجید نیز در مورد خاتمیت و اشـراف رسول اکرم بر دیگر انبیا گوید: «فکیف اذا جئنا من کل امۀ بشـهید و جئنا بک علی هؤلاء شهیدا.» (۴۰) چگونه خواهـد بود هنگـامی که (به روز رسـتاخیز) از میـان هر امتی و گروهی کسـی را به عنوان شاهـد و گواه بر اعمال ایشان انتخاب کنیم و تو را (ای محمد) به عنوان شاهد بر کلیه شهدا (پیغمبران) و پیروانشان برگزینیم.

عیسی (ع) حضرت محمد (ص) را با عنوان «مسیا» (۴۱) یا «مسیح منتظر» یاد کرده و در جواب عده‌ای که از وی سؤال می‌کنند که تو کیستی؟ می‌گوید: «بدرستی که معجزاتی که خدا آنها را بر دست من می‌کند ظاهر می‌کند. اینکه سخن می‌کنم به آنچه خدا می‌خواهد و نمی‌شـمارم خود را مانند آنکه از او سخن می‌رانید، زیرا که من لایق آن نیستم که بگشایم بندهای جرموق یا دوالهای نعل رسول الله را که او را «مسیا» می‌نامید. آنکه پیش از من آفریده شد و زود است بعد از من بیاید و زود است بیاورد کلام حق را و نمی‌باشـد آیین او را نهـایتی» (۴۲) در جـای دیگر پس از آنکـه در زیر درختـی پیـامبر آینـده را به بزرگی یـاد می‌کند، پیروان خود را به رحمت ایزدی بشارت داده می‌گوید: «خوشا به حال کسانی که گوش به سـخن او می‌دهند وقتی که به جهان بیایـد، زیرا که رحمت خدا برایشان سایه خواهد افکند. چنانکه این درخت خرما ما را سایه افکنده است. آری چنانکه این درخت از حرارت سوزان آفتـاب مـا را نگاه می‌دارد، همچنین رحمت خـدا نگاه می‌دارد ایمان آورنـدگان به آن اسم را از شر شـیطان. شاگردان در جواب گفتند: ای معلم! کدام کس خواهد بود آن مردمی که از او سخن می‌رانی که به جهان خواهد آمـد؟ یسوع به شـگفتی دل، در جواب فرمود: که همانـا او محمـد (ص) پیغمبر خـداست. وقتی که او به جهـان بیایـد چنان که باران زمین را قابلیت بخشـد که بار بدهـد بعـد از آنکه مـدت مدیدی باران منقطع شده باشد، همچنین او وسـیله اعمال صالحه میان مردم خواهـد شد برحمت بسیاری که با خود می‌آورد. پس او ابر سـفیدی است پر از رحمت خدا و آن رحمتی است که آن را خدا بر مؤمنان نثار می‌کند نرم نرم مثل باران.» (۴۳)

در فصل ۹۷ انجیل برنابا نیز آمده است که وقتی از نام حضـرت عیسـی (ع) «مسـیا» پرسـش بعمل آمد، آن حضرت جواب داد: «نام مسـیا عجیب است زیرا که خـدا خود وقتی که روان او را آفریـد و در ملکوت اعلی او را گـذاشت خود او را نام نهاد. خدا فرمود: صبر کن ای محمـد! زیرا که برای تو می‌خواهم خلق کنم بهشت و جهان و بسیاری از خلایق را که می‌بخشم آنها را به تو حـتی اینکه هر که تو را مبـارک می‌شـمارد مبـارک می‌شود و هر که بـا تو خصومت کنـد ملعون می‌شود. وقتی که تو را به سوی جهان می‌فرسـتم، پیغمبر خود قرار می‌دهم به جهت خلاصی و کلمه تو صادق می‌شود حتی اینکه آسمان و زمین ضعیف می‌شونـد و لیکن دین تو هرگز ضـعیف نمی‌شود، همانا نام مبارک او محمد (ص) است. آن وقت جمهور مردم صداهای خود را بلند کرده گفتند: ای خدا بفرست برای ما پیغمبر خود را. ای محمد (ص)! بیا زود برای خلاص جهان.»

فخر الاسلام (۴۴) گویـد: در یکی از اناجیـل متروکه خطی که قبـل از بعثت خـاتم الانبیاء با قلم بر پوست نوشـته شـده بود، در کتابخانه بعضـی از نصارای پروتستانت در مدرسه خود آنها دیدم، در جزو وصایای حضرت مسیح به شمعون پطرس که به این نحو مرقوم شده بود: ای شـمعون! خدا به من فرمود: تو را وصـیت می‌کنم ای پسر مریم! به سـید المرسلین و حبیب خود احمد (ص) صاحب شتر سرخ که صورتی همچون ماه و دلی پاک و بنیه‌ای قوی دارد، بزرگ فرزندان آدم و رحمت برای جهانیان و پیغمبر امی عربی است. ای عیسـی! تو را امر می‌نمایم که بنی‌اسـرائیل را امر نمایی که او را تصدیق نموده به وی ایمان آورند و

از متابعت و نصرت او تقاعد نورزند. عرض کردم: پروردگارا! کیست آن بزرگوار؟ خدا فرمود: ای عیسی! او محمد فرستاده خداست برای تمام جهان. خوشا به حال این پیغمبر و خوشا به حال آنان که بگفته‌اش گوش فرا دادند و بر دین او از دنیا بروند. اهل زمین بر او درود می‌فرستند و اهل آسمان از برای او و امت او طلب مغفرت می‌نمایند. (۴۵)

پریقلیطوس یا پارقلیطا

«پارقلیطا» کلمه‌ای است سریانی از اصل یونانی «پریقلیطوس» که به معنی بسیار ستوده و پسندیده است و ترجمه عربی آن محمد یا احمد می‌باشد. ولی در انجیلهایی که بعد از اسلام نگارش یافته «پارقلیطا» را مشتق از کلمه «پاراقلیطوس» دانسته‌اند که به معنای «تسلی دهنده» می‌باشد. (۴۶) محمود بن الشریف می‌نویسد: ان الاربعهٔ الذین کتبوا الاناجیل قد اتفقوا علی ان عیسی (ع) قال للحواریون حین رفع الی السماء: انا ذاهب الی ابی و ابیکم و الهی و الهکم و ابشرکم بنبی یأتی من بعدی اسمه الپارقلیط و هذا الاسم هو باللسان الیونانی و تفسیره بالعربیهٔ محمد (ص) قال الله فی کتاب العزیز: و مبشرا برسول یأتی من بعدی اسمه احمد (۴۷). یعنی، به اتفاق همه کسانی که انجیلهای چهارگانه را نوشته‌اند، حضرت عیسی (ع) موقعی که به آسمان می‌رفت به حواریون گفت: من به سوی پدر و خدایم و پدر شما و خدایتان می‌روم و شما را به پیغمبری بشارت می‌دهم که بعد از من می‌آید که نام او «پارقلیط» است و این اسمی است یونانی و معنی آن به عربی محمد (ص) می‌باشد (و این اشاره به همان گفته قرآن مجید است که از قول عیسای مسیح) گوید: بشارت می‌دهم شما را به پیامبر بعد از خودم که نام او احمد است.

در انجیلهای فارسی کنونی نیز کلمه «پارقلیطا» را از «پارقلیطوس» گرفته و به معنی «تسلی دهنده» بکار برده‌اند: در فصل ۱۴ انجیل یوحنا آمده است: «اگر مرا دوست دارید احکام مرا نگاه دارید و من از پدر سؤال می‌کنم، و «تسلی دهنده» «پارقلیطا» دیگر به شما عطا خواهد کرد تا همیشه با شما بماند ... این سخنان را به شما گفتم وقتی با شما بودم لیکن «تسلی دهنده» یعنی روح القدس که پدر او را به اسم من می‌فرستد او همه چیز را به شما تعلیم خواهد داد، و آنچه به شما گفتم به یاد شما خواهد آورد.» (۴۸)

«و من به شما راست می‌گویم که رفتن من برای شما مفید است زیرا اگر نروم «تسلی دهنده» نزد شما نخواهد آمد.» (۴۹)

«لیکن چون «تسلی دهنده» که او را از جانب پدر نزد شما می‌فرستم آید یعنی روح راستی که از پدر صادر می‌گردد، او بر من شهادت خواهد داد» (۵۰)

گرچه مفسرین انجیل پافشاری کرده‌اند که بگویند مقصود از «پارقلیطا» «روح القدس» است ولی با اندک تأمل و تحلیل در آیات گذشته و علامات و امتیازاتی که برای شخص مورد بشارت ذکر کرده‌اند روشن و مبرهن می‌شود که تطبیق «پارقلیطا» ی موعود با «روح القدس» از جهاتی چند غیر قابل قبول و امکان‌ناپذیر است. زیرا آیات گذشته بشارت از ظهور کسی پس از حضرت عیسی (ع) می‌دهد که:

۱ آمدنش مشروط و منوط به رفتن مسیح بوده و شخصیت عظیم روحانی او به اندازه‌ای از مسیح برتر و والاتر است که رفتن عیسی (ع) به منظور ظهور و تابش آن خورشید فروزان برای بشریت بسی سودمند و مفید بوده است.

۲ او «پارقلیطا» ی دیگری است که برای همیشه و تا انقراض (۵۱) جهان شخصیت و آیینش بر بشریت حکومت کند.

۳ وی درباره مسیح شهادت داده او را تصدیق خواهد کرد. (۵۲)

۴ «پارقلیطا» آیین مسیح را تکمیل و ناگفته‌های او را بیان خواهد کرد و آن حضرت را جلال و شکوه خواهد بخشید و ...

بنابراین، اگر بنا باشد که پارقلیطای موعود «روح القدس» باشد از لحاظ آنکه حضرت مسیح آمدن او را مشروط به رفتن خود کرده و بودنش را در عصر خود ممتنع دانسته است، نبوت آن بزرگ مرد آسمانی محال خواهد بود. زیرا که «روح القدس» حامل وحی و واسطه بین حضرت اقدس الهی و انبیای خداست که در طول بعثت پیغمبران اولی العزم با آنان مصاحبت و ملازمت داشته است و نیز چون رفتن خویش را به منظور آمدن وی مفید خوانده و در نتیجه پارقلیطا را بزرگتر از خود معرفی کرده است. اگر بنا باشد که پارقلیطا «روح القدس» باشد لازم آید که فرشته حامل وحی که در حکم نامه‌رسان انبیای الهی است مقام و منزلتش از آنان فراتر و برتر باشد. از مجموع آنچه پیرامون بشارات و آیات گذشته نگارش یافت برای محققان روشن می‌شود که فرد مورد بشارت پیغمبری است پس از حضرت مسیح که از وی بزرگتر و تکمیل کننده شریعت و تصدیق کننده شخص او و کتاب اوست که دارای ریاست و زعامت روحانی ابدی بشریت بوده و موجب جلال و عظمت مسیح گردد. یعنی ساحت قدس آن حضرت را از شوائب نقص و گناه مبرا سازد. (۵۳) به هر حال، وقتی علما و دانشمندان مسیحی بخواهند با تغییر این کلمات متون صحیحه اناجیل را مخفی داشته و بدین وسیله بشارت ظهور پیامبر اسلام را نادیده انگارند، قرآن مجید متکفل بیان آنها خواهد بود: «یا اهل الکتاب قد جائکم رسولنا یبین لکم کثیرا مما کنتم تخفون من الکتاب و یعفو عن کثیر. قد جائکم من الله نور و کتاب مبین. یهدی به الله من اتبع رضوانه سبل السلام و یخرجهم من الظلمات الی النور باذنه و یهدیهم الی صراط مستقیم». (۵۴) ای اهل کتاب! فرستاده ما (محمد (ص)) به سوی شما آمد و بسیاری از حقایق آسمانی را که شما کتمان کردید روشن می‌سازد و از بسیاری (که فعلا ـ مورد نیاز نیست) صرف نظر می‌کند. به راستی از طرف خدا نور و کتاب آشکاری به سوی شما آمده است. خداوند به برکت آن، پیروان رضایت خود را به راههای سلامت هدایت می‌کند و به اذن خویش از تاریکیها به سوی روشنایی می‌برد و آنها را براه راست رهبری می‌کند.

پی‌نوشتها

.۱ بقره/.۱۳۵

.۲ آل عمران/.۷۷

.۳ چنان که قرآن مجید در سوره «صف» آیه ۶ ضمن تأیید توراة حضرت موسی (ع) توسط عیسای مسیح (ع) مبعوث شدن حضرت محمد (ص) را نیز به امت خود بشارت داده می‌گوید: «و اذ قال عیسی بن مریم یا بنی اسرائیل انی رسول الله الیکم مصدقا لما بین یدی من التوراة و مبشرا برسول یأتی من بعدی اسمه احمد ...»

.۴ بحار الانوار، ج ۱۶، باب ۱۲، ص ۴۰۲، دار الکتب الاسلامیة، چاپ جدید، آخوندی، تهران.

.۵ اعراف/.۱۵۷

.۶ صف/.۶

.۷ فلیسین شاله، تاریخ کوچک ادیان بزرگ، ترجمه دکتر محبی، دیماه ۴۶، تهران، ص.۲۷۳

.۸ امروز دانشمندان، اناجیل: متی، مرقس و لوقا را تحت عنوان اناجیل، جامع به هم ملحق کرده و نشان می‌دهند که این سه انجیل روابط بسیار نزدیک با یکدیگر دارند و در مقابل آنها انجیل «یوحنا» قرار دارد. (تاریخ ادیان، دکتر محبی، ص ۴۰۶).

.۹ انجیل متی، باب پنجم، آیه.۱۸

.۱۰ فلیسین شاله، تاریخ کوچک ادیان بزرگ، دکتر محبی، دی ماه ۴۶، ص.۴۰۷
.۱۱ سفر پیدایش، باب.۱۲
۱۲ و.۱۳ سفر پیدایش، بابهای ۱۳ و ۱۵، دار السلطنهٔ لندن، ۱۸۹۵ م.
.۱۴ حاج بابا قزوینی یزدی، دانشمندی بزرگ از دانشمندان یهود یزد، در اواخر سده دوازده هجری بشمار می‌رفته که در اثر بحث و کنجکاوی بسیار در ادیان مختلفه و ارشادات پدر بزرگوارش محمد اسماعیل جدید الاسلام که او نیز از بزرگان و دانشمندان یهود آن سامان بوده است، به شرف اسلام مشرف و در راه اثبات حقانیت این دین آسمانی با یهودیان به مباحثه و جدل می‌پرداخت.
.۱۵ سفر پیدایش، باب ۱۶ دار السلطنهٔ لندن، ۱۸۹۵ م.
.۱۶ محضر الشهود فی رد الیهود، کتابخانه وزیری یزد، چاپ نجف اشرف، ص.۲۰
.۱۷ سفر تثنیه، باب ۱۸، دار السلطنه لندن، ۱۸۹۵ م.
.۱۸ عنکبوت/.۴۷
.۱۹ بقره/.۱۴۶
.۲۰ محمود بن الشریف، الادیان فی القرآن، دار المعارف بمصر، قاهره، ص.۲۹۸
.۲۱ میرخواند، روضهٔ الصفا، ج ۲، انتشارات خیام، ص.۱۹۳
.۲۳ محمود بن الشریف، الادیان فی القرآن، دار المعارف بمصر، قاهره، ۱۱۱۹ م، ص.۲۲۹
.۲۴ همان مأخذ، ص.۳۱۱
.۲۵ غلامحسین مصاحب، دائرهٔ المعارف فارسی، ذیل کلمه «بحیرا»، ج اول، لغتنامه دهخدا، ذیل کلمه «بحیرا».
.۲۶ دایرهٔ المعارف مصاحب می‌نویسد: ابواسحاق کعب بن ماتع ۳۲ یا ۳۴ ه یکی از یهودیان «یمن» بود که در خلافت ابوبکر یا عمر خطاب اسلام آورد و منبع بسیاری از اطلاعات مسلمین در باب داستانهای بنی اسرائیل بشمار می‌رود. هنگامی که به مدینه آمد کتاب و سنت را از صحابه آموخت و ایشان نیز اخبار اقوام پیشین را از وی آموختند. عنوان او را به صورت «کعب الحبر» نیز ضبط کرده‌اند. و «حبر» که جمع آن «احبار» است کلمه‌ای است عبری که به معنی روحانی یهودی می‌باشد.
.۲۷ فاران شامل کوههای سه‌گانه: ابوقبیس، قیعقان و حرا است که به نام جبال بنی‌هاشم موسومند و مکه معظمه در میان آنها قرار گرفته است. قاموس کتاب مقدس می‌نویسد: فاران دشتی است وسیع و مرتفع که به صحرای اطراف خود سرازیر شود و دارای بعضی از کوههای آهکی است ... هاجر هنگامی که از نزد ابراهیم رانده شد در این دشت ساکن گردید ... فاران یکی از اسماء مکه است که در توراهٔ مذکور است و گویند نام یکی از کوههای مکه است.
.۲۸ محمد بن عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۲، ص ۱۸، عربی، قاهره.
.۲۹ ابن حزم اندلسی، الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، ج اول، ص ۸۸، قاهره، مصر.
.۳۰ سفر پیدایش، باب ۲۱، دار السلطنه لندن، ۱۸۹۵ م.
.۳۱ ابراهیم/.۳۷
.۳۲ تین/۱.۳
.۳۳ محمد فی التوراهٔ و الانجیل و القرآن، ابراهیم خلیل، احمد، ص ۳۰ مکتبهٔ الوعی العربی.
.۳۴ دعای سمات.

۳۵. انجیل یوحنا، باب.۱۶

۳۶. سفر تثنیه، باب.۱۸

۳۷. نجم/۵ .۳

۳۸. انجیل متی، باب ۲۱ دار السلطنهٔ لندن، ۱۸۹۵ م.

۳۹. محمد فی التوراهٔ و الانجیل و القرآن، ص ۴۸، نقل از صحیح مسلم، کتاب الفضائل.

۴۰. نساء/.۴۱

۴۱. «مسیا» کلمه آرامی و به معنی رسول است و کلمه «مسیح» به معنی ممسوح یعنی روغن مالیده شده، متبرک آفریده شده، رجال، نیمه روی ساده، پادشاه یهود و یا هر پادشاه دیگر، عنوان پیامبران و رسولان، منجی و نجات دهنده موعود به ملت یهود، مرد بسیار سفر کننده و بالاخره به قول علامه دهخدا به پنجاه و شش معنی آمده است که معروفترین آنها لقب حضرت عیسی بن مریم (ع) می‌باشد، و آنچه مورد نظر ماست همین معنی آخر است که شاید دارای بعضی از صفات یاد شده نیز بوده است.

۴۲. انجیل برنابا، فصل ۴۲، سردار کابلی، تهران، چاپخانه حیدری.

۴۳. انجیل برنابا، فصل ۱۶۳، حیدر قلیخان قزلباش (سردار کابلی)، تهران، چاپخانه حیدری، مهرماه.۱۳۴۵

۴۴. محمد صادق فخر الاسلام یکی از علمای محقق و متتبع مسیحی ارومیه بوده است که پس از تأمل و بررسی عمیق به آیین اسلام مشرف گشته و کتبی چند در رد یهود و نصارا نگاشته که از جمله آنها کتاب «انیس الاعلام» است که از بهترین کتب ردیه می‌باشد.

۴۵. انیس الاعلام، چاپ قدیم، ص ۱۹۵، ج دوم، بشارت.۲۵

۴۶. انیس الاعلام فخر الاسلام، جلد اول، ص ۱۳، چاپ جدید، انتشارات مرتضوی.

۴۷. الادیان فی القرآن، ص ۳۱۳، نقل از مخطوطه «تحفهٔ اللبیب فی الرد علی اهل الصلیب»، ص.۴۲

۴۸. این عبارات اشاره به آیات شریفه قرآنی است که می گوید: «و نزلنا علیک الکتاب تبیانا لکل شیء» و یا «ما فرطنا فی الکتاب من شیء» و یا «لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین» (سوره‌های: نحل/۸۹ انعام/۳۸ و ۵۹).

۴۹. انجیل یوحنا، باب ۱۶، دار السلطنهٔ لندن، ۱۸۹۵ م.

۵۰. انجیل یوحنا، باب ۱۴، آیه.۱۶

۵۱. اشاره به گفته رسول اکرم است که فرمودند: «انه لا نبی بعدی و لا سنهٔ بعد سنتی فمن ادعی ذلک فدعواه و بدعته فی النار». و یا «حلال محمد حلال الی یوم القیمهٔ و حرام محمد حرام الی یوم القیامهٔ» (وسائل الشیعهٔ، ج ۱۸، ص ۵۵۵، چاپ جدید بحار الانوار، ج ۲۲، ص ۵۳۱، چاپ جدید دار المکتبهٔ الاسلامیهٔ، تهران).

۵۲. یوحنا، باب ۱۵، آیه ۲۶، اشاره به این آیه شریفه قرآنی است: «مصدقا لما بین یدی من التوراهٔ و الانجیل.» تصدیق کردن و شهادت پارقلیطا (محمد (ص)) درباره مسیح (ع) دلیل بر این است که وی روح القدس نیست زیرا حواریین نیازمند به شهادت روح القدس برای تصدیق عیسی (ع) نبودند.

۵۳. دکتر محمد صادقی، بشارات عهدین، تهران، محرم ۸۷ ه ، ص.۲۲۳

۵۴. مائده/۱۶ .۱۵

منبع: مجله مشکوهٔ، شماره ۲۲

نویسنده: غلامرضا دشتی رحمت آبادی

حقوق بشر در مسیحیت غربی و اسلام

حقوق بشر در مسیحیت غربی و اسلام

من مایلم نخست یک تحلیل فلسفی و کلامی از دیدگاه اسلام و مسیحیت ارائه دهم و سپس به تحلیل حقوقی و سیاسی بپردازم.

کلمه «حقوق بشر» به معنی اصطلاحی آن، حتی در سنت اندیشه و حقوق غرب هم سابقه تاریخی کهنی ندارد. اگر ما مثلا کتب بزرگترین فیلسوف عصر روشنگرایی یعنی کانت را (قرن ۱۸) که پیش از هر فیلسوف دیگری انسان و کرامت او را ملاک و مبدأ فلسفه عملی خود قرار می‌دهد. در جست‌وجوی این اصطلاح بررسی کنیم، اثری از کلمه «حقوق بشر» در آنها نمی‌یابیم.

در واقع این اصطلاح در متن یک نهضت اجتماعی و سیاسی در فرانسه به وجود آمده و از این رو پیوسته تا به امروز پیوند ناگسستنی خود را با اصل مضمون محتوای سیاسی خویش حفظ نموده است و بدون آن قابل تصور نیست. بنابراین کلمه و اصطلاح «حقوق بشر» عملا و رأسا متوجه آن گروه از قدرتمندانی است که در قلمرو و سیادت خویش، صاحبان نظر و عقیده مخالف را تحت فشار و تعقیب قرار می‌دهند. براین اساس، رئوس حقوقی که تحت پدیده «حقوق بشر» گردآوری شده عبارتند از:

حق حیات، حق آزادی، حق برابری، حق عدالت، حق دادخواهی عادلانه، حق حفظ در مقابل سوء استفاده از قدرت، حق حفاظت در مقابل شکنجه، حق حفاظت شرافت و خوشنامی، حق پناهندگی، حقوق اقلیتها، حق شرکت در حیات اجتماعی، حق آزادی فکر، ایمان و سخن، حق آزادی دینی، حق تجمع و اعلان، حقوق اقتصادی، حق حفظ مال، حق وظیفه کار، حق فرد بر اشتراک در امور ضروری مادی و معنوی، حق بر تشکیل خانواده، حقوق زن، حق تعلیم و تربیت، حق حفظ حیات فردی شخص، حق انتخاب آزاد محل زیست.

بدیهی است که اصل مسلم و شرط اولی ایفای این حقوق، عدم تناقض با حق دیگر انسانها و عدم شکستن حق بشری افراد دیگر می‌باشد.

اگر ما این حقوق را به صورت نظام منطقی درونی آنها دسته‌بندی کنیم، عبارت خواهند بود از:

الف) حقوق آزادی فردی:

که عبارتند از: حق حفظ و دفاع هم در مقابل انسانهای همزیست و هم در مقابل دولت و حکومت، حق حیات و سلامت جسمی، حق آزادی عقیده دینی و اخلاقی و حق مالکیت شخصی.

ب) حق آزادی سیاسی:

که عبارتند از: حق اشتراک در امور سیاسی و اجتماعی: مثل آزادی مطبوعات، آزادی علوم، آزادی تحقیق و تعلیم، آزادی تجمع و تشکیل جمعیتها.

ج) حقوق اولیه اجتماعی:

مثل حق کار، امنیت اجتماعی، شکوفایی فرهنگی و اجتماعی و امثالهم.

این بود فهرستی از آنچه که تحت اصطلاح حقوق بشر به خصوص در جهان امروز غرب رایج و متداول است.

اما آنچه مربوط به جهان اسـلامی می‌شود، این است که در «کنفرانس بین المللی دانشـمندان اسلامی» در سپتامبر ۱۹۸۱ برابر با شهریور ۱۳۶۰ بـدین نتیجه رسـیدند که اسـلام از همـان آغـاز بالغ بر بیست حق از این «حقوق بشـری» را روشن و آگاهانه یاد نموده است. مثـل حق حیـات، حق حفـاظت در مقابـل تهاجم و اذیت و آزار، حق پناهنـدگی، حقوق اقلیتها، آزادی ایمان، حق امنیت اجتماعی، حق کار و شغل، حق تعلیم و تربیت و حق همه‌گونه شکوفایی معنوی.

ولی عملاـ تعبیر این ارزشـها به صورت «حق» و «حقوق» اسـتنباطی است از آنچه که در بیان فقاهت اسـلامی به صورت تکلیف فقهی و اخلاقی متوجه افراد مکلف در مقابل انسانهای دیگر می‌باشد.

بـه عبـارت دیگر، این حقـوق، بیـان مـواردی است که در بیـان اسـلامی فرد مکلـف است در صـورت وظیفه به تعـبیرات فقهی «واجب» و «مسـتحب» و غیره موظف به ایفـای آن می‌باشـد که از این وظـایف، حقی به سود کسـانی که آن وظایف و تکالیف شامـل حالشـان می‌گردد، ایجـاد می‌شود. (یعنی در متن اسـلامی مسـأله حق مطرح نیست)، مسـأله «تکلیف» مطرح است. از این «تکالیفها» ما این «حقوق» را امروز استنباط می‌کنیم.

بر این سیاق نیز دانشمندان دینی مسیحی توانسته‌اند از «علم الاخلاق» سنتی مسیحی، از وظایف انسان عامل بدانها، حقوقی برای کسانی که این اعمال اخلاقی به سود آنهاست، استنباط کنند به همین منوال نیز سنت دینی یهود مدعی اصل و سرچشمه رئوس حقوق بشر در «تورات» می‌باشد.

در ارتباط با حقوق بشـر، پیروان هر سه دین، «یهود» و «مسـیحیت» و «اسـلام»، در درجه اول به برابری انسانها در مقابل خدا، به تعبیر تئولوژی مسـیحیت در واقعیت حضرت مسیح، ارجاع می‌دهند، اما در حقیقت، آنچه را که صاحبان این هر سه دین، امروز در ارتباط با حقوق بشـر غربی، به نام «حق» و «حقوق» از آن تعبیر می‌کننـد، ارزشـهایی هسـتند که اکثرا امروز به نام ارزشـهای اخلاقی معروف می‌باشـند. بـدین معنا که ضـمانت اجرایی حقوقی نداشـته، فعل و ترک آنها جز در مواردی که به زیان جان و مال است، پاداش و کیفری در این حیات در پی خود ندارند.

در مقابل این ارزشـها و به عکس آنها هدف حقوقی بشری که سال ۱۷۸۹ در فرانسه تعبیر نهایی و رسـمی خود را یافت، بر آن بود که این ارزشهای اخلاقی را که صرف نظر از سه دین مذکور، در فرهنگ حقوقی یونان و رم به نام «حقوق طبیعی» شناخته شـده بودند هدف این بود که اینها را از نظر ارزش، به عقب رانده، آنها را به صورت قوانین به عنوان وسـیله قدرت سیاسـی در آورده، در سطح جهان انسانی ضمانت اجرایی برای آنها مشخص کند.

سعی اینجـانب در اینجـا بر این است که بـا رعـایت ایجاز، فرق اساسـی بین آنچه پدیـده «حقوق بشـر» محصول سـنت تاریخی، فکری و سیاسـی غرب از آغاز (زمان فلاسفه یونان) تا به امروز می‌خواهد و بین آنچه قبل از هر چیز از دیدگاه اسلام در تحت این پدیده اظهار می‌گردد، به عرضتان برسانم.

در آغاز شرح لفظ و مضمون «حقوق بشر»

اصـطلاح «حقوق بشـر» این سؤال را مطرح می‌کنـد که چرا و به چه معنـایی «انسان» نقطه ثقل مرکزی این اصـطلاح را تشـکیل می‌دهد.

در پاسـخ بـدون اینکه بتوان در اینجا دلایل تاریخی و اجتماعی آن را ذکر نمود، کافی است بدان اشاره شود که دنیای غرب و روشـنتر بگویم کشورهای غربی از تجاربی که طی تاریـخ غامض و پیچیده خود بر اساس دوستی و دشـمنیهای بین خودشان به

خصوص در قرن هیجدهم، بدین نتیجه رسیدند که زندگی مسالمت‌آمیز انسانها در وقتی امکان‌پذیر است که انسان به عنوان انسان، یعنی خالی و فارغ از تمام ویژگیها مانند دین، سیاست، نسب، حسب، نژاد، رنگ پوست، جنسیت (مرد و زن)، جاه و مقام، مال و ثروت و قدرت، باری بدون هرگونه اعتباری فقط به حکم اینکه انسان است، مطرح گردد، یعنی به قول ما طلبه‌ها، انسان من حیث هو انسان، نه به عنوان مسلمان و نه به عنوان مسیحی و نه به عنوان یهود و نه به عنوان دهری، نه سیاه و سفید و غنی و فقیر و عالم و جاهل، حاکم و محکوم و غیره همین که در پدیده حقوق بشر انسان بدین معنا مطرح شد، خواه ناخواه حق و حقوق او نیز معنی دیگری پیدا می‌کند. حق در اینجا، طبیعی‌ترین و ابتدایی‌ترین ادعایی خواهد بود که بالبداهه در وجود و ماهیت هر فرد انسانی مستقر بوده، نه کسی به او داده و نه کسی می‌تواند از او بگیرد. این حق بر کسی نیست، حق بر «چیز» است. حق بر حیات است، حق بر آزادی است، حق بر برابری است و غیره، به خلاف مثلا حق فرزند بر والدین و حق اینها بر فرزندان و حق زن بر شوهر و بالعکس که حق بر شخصی و فردی است که بالمال برای آن شخص و فرد وظیفه ایجاد می‌کند.

حقوق بشری به این معنا نیست حق بر چیز، سؤالی که مطرح می‌شود این است که مشروعیت وظایف دینی و حقوق مترتب بر آن از چشمه «وحی» و یا مرجع قانونگذاری ویژه دیگری ناشی می‌شوند، ولی در قیاس با آن، مشروعیت حقوق، در پدیده «حقوق بشر» از کجاست؟ حقوق اسلامی، حقوق مسیحی و ...؟ اینها سرچشمه معنوی دارند، پس مشروعیتش از کجاست؟ یعنی مشروعیتی که بتواند ضمانت اجرایی آن را تأمین کند و بر آن کیفر و پاداشی مترتب سازد. این مشروعیت بر این قیود باید منطبق باشد. این مشروعیت از چه منبع و مرجعی ناشی می‌گردد؟ برای اثبات این امر، پایه‌گذاران پدیده «حقوق بشر» نه می‌خواستند و نه می‌توانستند ب...این یا آن دین و یا مرجع دیگری استناد کنند، و الا مسأله انسان من حیث هو انسان نمی‌شد. آنان می‌بایستی مشروعیت و ضمانت اجرایی این حقوق را در خود انسان و لوازم ماهوی او، به ترتیب منطقی ذیل که پایه‌هایش در فلسفه دوران روشنگرایی ریخته شده بود، بیابند. مهمترین و بدیهیترین پدیده لازمه انسانیت انسان را «کرامت» انسان یافتند که بدون استناد به هرگونه منبع و مرجع، می‌تواند به عنوان اساسی‌ترین اصل بدیهی، مورد اتفاق تمام انسانها در هر زمان و مکانی باشد. کما اینکه تمام ادیان هم به آن اذعان دارند. کرامت، صفت و حتی خصلتی است که جدا از تمام حیثیات و اعتبارات دیگر به طور اولی، فرد فرد انسانها را در بر می‌گیرد، این یک قدم، یک کرامت انسانی را به عنوان «اصل اولیه» نه «حق» جزو ماهیت انسان پذیرفته است.

قدم دومی که بتواند به این امر فردی «چون کرامت، کرامت فردی است) نیروی عام الاعتباری ببخشد، ضروری می‌بود. این وظیفه را پدیده «برابری» انجام داد. برابری مورد اتفاق تمام انسانها در این کرامت بود که توانست و می‌تواند تمام انسانها را به ضرورت حفظ حقوق ماهوی آنان قانع کند و پایبند ساخته، حق بازخواست حق‌شکنان را در سطح انسانیت به اثبات برساند. تنها قبول این معنای عام نیست، بلکه مسأله اجرا و ضمانت اجرای او در پی هر کسی که حق شکست باید به نحوی بازخواست بشود در سطح انسانیت. می‌ماند ضمانت اجرای آن که نسبت به کرامت و برابری جنبه فاعلی « (active) » این استدلال را تأمین کند، یعنی کرامت و برابری یک چیزی است که در انسانهاست، جنبه عدالت، جنبه اجرایی است که از بالا ـ و از جنبه دیگری باید صورت بگیرد. تنها پدیده عدالت به عنوان پدیده مورد اتفاق تمام انسانها بوده و هست که در خطاب عام خود به صاحب قدرتان و بلکه به تمام انسانها و افرادی که به نحوی از انحا، و لو به قدر اندکی بر انسان دیگر قدرت و حق فرماندهی دارد، متوجه می‌باشد.

این بود بیان فلسفه پیدایش حقوق بشر، چگونگی محتوای آن و چگونگی ضمانت اجرای آن. اکنون چرایی این فرق بین آنچه را غرب از انسان و بالمال از حقوق آن می‌فهمد و آنچه را ادیان به خصوص اسلام از آنها می‌فهمند، مطرح است.

به نظر می‌رسد که ریشه این فرق در تصور و به عبارت دیگر در چگونگی به کاربردن دو تصویر مختلفی است که جهان غرب از یک طرف و ادیان سامی به خصوص اسلام از طرف دیگر از انسان دارند.

در ادیان اسلامی، آن گونه که قرآن از آنها سخن می گوید، «خدا» در مرکز جهان‌بینی آنها قرار گرفته است. انسان، یعنی انسان به معنی واقعی، کسی است که حیات و فکر و عمل خود را بر خلوص و اخلاص در راه خدای یگانه، بسازد و بدان صورت بخشد. بر این اساس منبع کرامت انسانی توجه خالصانه وی به سوی خدا و تقوای بی‌شایبه این انسان در مقابل حق است.

کما اینکه «ان اکرمکم عند الله اتقیکم» بدان اشارت دارد. ولی تصویر انسان در جهان‌بینی غرب درست بر عکس است: فکر و اندیشه غرب به «انسان» مرکزیت اصلی و اساسی می‌بخشد. اعتقاد به اینکه «انسان میزان سنجش تمام اشیاست»، اصلی است فلسفی که به زمان ما قبل سقراط بر می گردد. اساطیر یونانیان و بعد از آن تمام مکاتب فلسفه آنان، از مبدأ این اصل حرکت می کنند. خدایان یونان و عالم و حوادث آن، مثبت و منفی، دور محور انسان و خواسته‌های او دور می‌زند. رفته رفته این اعتقاد در سنت مسیحی اروپایی، یعنی مسیحیتی که از کسانی ناشی شد که ابتدا یهودی نبودند، بلکه به ادیان دیگری اعتقاد داشتند.

در هر حال جایگزین «خدای محوری» انسان محوری اصل شده، خدا بدین معنا در خدمت انسان و نیازهای او گرفته شد.

تصور گناه به صورت یک امر ماهوی انسان و اعتقاد به ضرورت نجات از این گناه منجر به یک مکانیسم تئولوژیک می گردد که ضرورت قربانی شدن خدای انسان شده در قالب حضرت مسیح را ایجاب می کند. قربانی شدن حضرت مسیح برای نجات بشر از گناه، در واقع امری است در خدمت انسان، انسانی که محور شده بدون هیچ گونه سودی برای خدا و یا برای حضرت مسیح. با این ترتیب «انسان محوری» یونانی غربی جایگزین «خدا محوری» اصل دین سامی را می گیرد.

اما تصویر آنان در اسلام از آغاز به گونه‌ی دیگر است. انسان با فطرتی رو به یگانگی خلق گشته، فطرت خدا محوری جزو اصیل هستی وی را تشکیل می‌دهد. به عبارت دیگر، از بین دو نوع اندیشه «خدا محوری» و یا «انسان محوری»، در غرب غلبه با «انسان محوری» و در اسلام غلبه به «خدا محوری» است.

بدیهی است که در طول تاریخ، کلیسا به دفعات سعی نموده اطلاق «انسان محوری»، را شکسته، وی را با قوانین و فرامین کلیسایی محدود کند.

ولی سرانجام نیروی انسان محوری، انسان غربی را از آن قیود و محدودیتها رهانید.

اثر و نتیجه «خدا محوری» در ادیان سامی، به خصوص در اسلام «و انسان محوری» در فرهنگ غرب نسبت به حقوق بشر این است:

حقوق بشر استنباط و استخراج شده از ادیان، آن حقوق را در چهارچوبه اراده و فرمان الهی می‌بیند و ناگزیر نمی‌تواند از تمام اعتبارات و حیثیات صرف‌نظر کند. وقتی که از حقوق بشر در اسلام صحبت می‌شود، آن بشر مطلق نمی‌تواند باشد، بشری است که در ارتباط با خدا قرار گرفته است. در مسیحیت هم همینطور، در حالی که حقوق بشر که تسلیم هیچ محدودیتی نمی‌شود تا بتواند اطلاق خود را حفظ کند.

این اختلاف باعث به وجود آمدن بحثهایی بین طرفداران «حقوق بشر» به معنای غربی و پیروان مکاتبی چون کلیسای کاتولیک و پیروان اسلام شده است.

این حد و مرزی که بین حقوق بشر مطلق با حقوق بشر مقید به قیود دینی وجود دارد، بحثهایی را به وجود آورده است که این بحثها بین مسلمانها به طور رسمی و بین مسیحیها در ازمنه و امکنه مختلف به وجود آمده است.

آنچه گفته شده تحلیل فلسفی و کلانی موضوع بود. اینک به سیر تاریخی قوانین و مقررات موضوعه درباره حقوق بشر و در غرب نیز نظر می‌افکنیم و سپس به وضعیت فعلی حقوق بشر در غرب خواهیم پرداخت.

اصول فلسفی و عرفانی حقوق بشر در اسلام

منشأ تفاوت اصلی میان دیدگاههای اسلام در مورد حقوق بشر با دیدگاه غرب در این خصوص در منابع آن است. حقوق بشر در اسلام بر اصولی فلسفی و عرفانی مبتنی است و احکام شریعت در انطباق و هماهنگی با آن اصول بایستی استنباط گردد. اصول زیر از جمله آنها می‌باشند:

۱ اصل کرامت انسانی: در قرآن کریم انسان موجودی شمرده شده که خداوند به وی کرامت داده است لقد کرمنا بنی آدم (همانا فرزندان آدم را کرامت بخشیدیم. (اسراء/۷۰) این کرامت یک ارزش نظری است که بعدا می‌توان جنبه عملی پیدا کند. کرامت انسانی از نظر قرآن یک امر واقعی است نه اعتباری و نشان‌دهنده آن است که وی حقیقتا از لحاظ وجودی دارای امتیاز و برجستگی است. یعنی گوهر برین موجودات جهان به شمار می‌رود. به همین دلیل خداوند پس از آفرینش انسان به ابلیس می‌گوید، ما منعک ان تسجد لما خلقت بیدی (چرا در برابر آنچه با دو دست خویش آفریدم سجده نکردی؟ (سوره ص آیه ۷۵).

این کرامت نظری می‌تواند بزرگواری‌های ارزشی و عملی فراوانی را نیز به همراه داشته باشد، به دلیل همین کرامت، همه تعالیم اخلاقی و حقوقی باید با عنایت به این اصل نظری و در سازگاری کامل با آن تنظیم شوند. هنگامی که بپذیریم انسان گوهری کریم و ارزشمند است، خواه ناخواه بر این باور خواهیم بود که نه تنها آزادی، امنیت و ... حق اویند بلکه باید به گونه‌ای تفسیر و تنظیم شوند که با کرامت وی سازگار باشند.

۲ اصل خداجو بودن انسان: انسان اصالتا خدا را می‌طلبد، زیرا او را به چشم دل، نه با چشم صورت می‌بیند. این خداخواهی ناخودآگاه نیست. همانگونه که جبری نیز هست. نباید پنداشت که انسان گمشده‌ای ناآشنا دارد و در پی آن است، بله خدایی را می‌طلبد که بدو آشنایی دارد و شیفته‌اش گشته است. بر پایه حکم عقل، انسان دارای هستی جداگانه و مستقل نیست، بلکه هستی‌اش تماما پیوسته و ربطی است، اما این هستی ربطی به یک موجود ربطی دیگر نپیوسته است، بلکه به یک موجود مستقل، وابسته است. انسان چیزی جز همین پیوستگی و وابستگی به آن موجود مستقل نیست. چنین نیست که انسان موجودی است که دارای وصف تمایل به خداست، بلکه رابطه انسان با خدا عین فقر ذاتی و نیاز محض او به خداست:

(یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله). (۲)

[ای مردم! شما نیازمند خداوندید]..

در این آیه، هر دو حقیقت بیان شده است: نخست این که انسان دارای وجود مستقل نیست و دیگر آنکه ارتباط او تنها با خداست و به هیچ موجود دیگری وابسته نیست.

بدین لحاظ، هرگونه ترتیب و تنظیم حقوقی برای بشر باید با این روح خداجوی وی سازگاری کامل داشته باشد. آن دسته از تعالیم حقوقی که برای انسان استقلال وجودی فرض می‌کنند یا اینکه او را به موجودی جز خدا وابسته می‌دانند، از منبع حق سرچشمه نمی‌گیرد. البته کسانی که این منبع را نپذیرفته‌اند، غالبا گرفتار خطای تطبیقند، و گرنه همه افراد می‌دانند که انسان یک موجود وابسته است. ملحدان نیز، خود، به چیزی یا کسی دل بسته‌اند و همه امید را بدان معطوف کرده‌اند.

تفاوت در این است که اینان، چیزی جز خدا را به عنوان آن موجود مستقل پنداشته‌اند و در مرحله تطبیق، به بیراهه رفته‌اند.
۳ اصل جاودانه بودن انسان: از دیگر منابع حقوق بشر در اسلام این است که انسان هرگز به نابودی و نیستی منتهی نمی‌شود. این مطلب هم از رهگذر کندوکاو عقلی دریافت می‌گردد و هم از طریق دلایل نقلی. قرآن کریم انسان را موجودی با روح جاویدان می‌شمارد که از پس این جهان، به جهانی دیگر پای می‌نهد و در آن، از «خلود» برخوردار است. عقل نیز انسان را دارای روح مجرد می‌داند و می‌گوید که این روح از گزند مرگ برکنار است. از دید عقل، تنها پیکر انسان می‌میرد و مرگ عبارت است از جدایی میان روح و تن، و آنگاه که به خواست خدا دیگربار این جدایی از میان می‌رود، تن مناسب آن جهات حیات می‌یابد.

این اصل نیز از سوی همه انسانها پذیرفته شده است و تفاوتهای موجود، برخاسته از خطا در تطبیق است. همه انسانها خواستار زندگی درازترند و با تلاش فراوان در صددند که قدری بیشتر زنده بمانند. این نشان می‌دهد که انسان، در نهاد خویش، جاودانگی‌خواه است. اما به هنگام تطبیق برخی می‌پندارند که جاودانگی از آن زندگانی دنیاست، اما باید دانست همانگونه که انسان مسافر است، دنیا نیز مسافر است. البته انسان در «حشر اصغر» به مقصد می‌رسد. قرآن مجموعه نظام کیهانی را نیز همانند خود انسان در حرکت به سوی خدا می‌داند. این نظام کیهانی همانند انسان به سوی معاد می‌رود تا شهادت دهد که مسافرانش چه کرده‌اند: یا از کرده‌های آنان شکایت کند و یا شفیع آنان شود. در روایات ما آمده است که این جهان و اجزای آن، در رستاخیز عمومی نسبت به کارها یا شهادت می‌دهند و یا شکایت یا شفاعت می‌نمایند (۳). پس همه انسانها به دنبال جاودانگی‌اند، لیکن برخی دنیا را جاودانه می‌پندارند و نمی‌دانند که جاودانگی از آن روح است، نه ماده و آنچه از ایشان جاوید می‌ماند، مظاهر دنیایی و دارایی شکوه آنان نیست. این اندیشه جاهلانه از روز نخست گریبانگیر انسان عادی و مادی بود که ثروتی بیندوزد تا با آن به حیات جاودان دست یابد و مرگ و نیستی را از بین ببرد یا تسلیم خود سازد. قرآن کریم در موارد گوناگون این اندیشه را خام و ناصواب معرفی می‌کند و جاودانه اصیل را باز می‌نمایاند: (ما عندکم ینفذ و ما عند الله باق).

[آنچه نزد شماست، میراست و آنچه نزد خداست، پاینده می‌ماند].

۴ اصل آرامش نهایی در انجام انسان: شاید پنداشته شود که جاودانگی، خود، به معنای رسیدن به دار القرار است، اما باید عنایت کرد که این دو مطلب از یکدیگر جدایند، زیرا می‌توان موجودی را انگاشت که جاودانه باشد، اما هرگز به منزل نرسد و بار خود را بر زمین ننهد، بلکه همواره سرگردان و حیران به راه بی‌مقصد خود ادامه دهد. قرآن کریم برای بیان هدفداری نظام هستی و به منزل رسیدن آن، از تعبیری لطیف بهره گرفته است:

(یسألونک عن الساعهٔ أیان مرساها) (۴)

[از تو می‌پرسند که دنیا چه زمانی به لنگرگاه خود می‌رسد].

طبق این تعبیر، نظام کیهانی همانند یک کشتی بزرگ در اقیانوس طبیعت پیش می‌رود. ممکن نیست که این کشتی همواره در حرکت باقی‌بماند، بلکه باید روی لنگر بیندازد و پهلو بگیرد. از این تعبیر بر می‌آرمد و به دارالقرار خود می‌رسد. نه اینکه همواره به حال حرکت در اقیانوس هستی باقی بماند. طبق همین تعبیر، دار القرار جهان و انسان، معاد است که در آن، هنگامه لقای حق فرا می‌رسد و انسان به ملاقات پروردگار خود نائل می‌شود. به همین دلیل، یکی از نام‌های به کار رفته برای جنت «عدن» است. عدن یعنی آرامگاه و محل قرار و استقرار، «معدن» را از آن روی به این خوانده‌اند که جای قرار گرفتن مواد در عالم طبیعت است. انسان نیز در معاد، به همین سان، به قرارگاه حقیقی خود می‌رسد.

۵ اصل ارتباط تکوینی انسان با مجموعه هستی: انسان این گوهر مجرد جاودانه که به لقای حق بار می‌آید، با همه اجزای هستی پیوندی ناگسستنی و خواه ناخواه دارد. از این رو، هیچ کاری از انسان سر نمی‌زند، مگر آنکه در جان و روح وی تأثیر داشته باشد. هر گفتار و نوشتار و رفتاری که از انسان سرمی‌زند، در خلق او تأثیر می گذارد: یا روشنی‌زاست و یا تیر گی آفرین. به همین دلیل، هیچ یک از مسائل و از جمله احکام حقوقی را نمی‌توان یافت که با روح و سرنوشت و اخلاق انسان بی‌پیوند باشد. با پذیرش این اصل، دیگر نمی‌توان پذیرفت که انسان در انجام هر کاری آزاد و خودسر باشد. خوردن هر خوراک، گزینش هر همراه و انتخاب هر راه تأثیری خاص بر انسان می گذارد.

خوراک حلال همان تأثیری را نمی گذارد که خوراک حرام می گذارد. سخن حق دارای همان ثمری نیست که سخن باطل است. اینها هر یک دارای رهاوردهایی ویژه‌اند. مثلا گناه سبب می‌شود که آینه دل انسان غبارآلود شود و شفافیت از جان وی رخت بربندد:

(کلا بل ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون) (۵).

[آنچه انجام داده‌اند، جان‌هاشان را کدر و تیره ساخته است].

آنگاه که با انجام هر گناه، غباری بر دل نشیند و انسان آن غبار را نزداید، اندک‌اندک روزنه‌های قلب بسته می‌شوند و نابینایی و ناشنوایی حقیقی انسان را در پی‌می‌آورد. حتی هر خاطره خوب یا بدی که بر صفحه ذهن نقش می‌بندد، بر جان انسان اثر می گذارد. یک نگاه زشت و گناه‌انگیز نیز همان غبار را بر جان می‌نشاند. آنگاه ظاهرا چشم و گوش و زبان انسان در کارند، اما به حقیقت از کار افتاده‌اند. اگرچه قرآن این سخن را درباره چشم می گوید، اما روشن است که این از باب تمثیل است، نه این منحصر به چشم باشد، بلکه گوش و زبان و اعضای دیگر نیز چنینند:

(فانها لا تعمی الابصار و لکن تعمی القلوب التی فی الصدور) (۶)

[حقیقت این است که دیدگان ظاهری انسان نابینا نیستند، اما چشم جان او کور شده است].

به همین دلیل، با اینکه خداوند پیام را به آدمیان می‌رساند و سخن حق به گوش انسان‌ها می‌رسد، اما گروهی واقعا آن را نمی‌شنوند و درک نمی‌کنند. این آیه از سوره حج، حقیقت تفسیرگر همان آیات فراوانی است که گناهکار را کور و کر و گنگ می‌خوانند. (۷) پس در بینش الهی، هر کنش انسان در مجموعه روح و جان او اثری ژرف می گذارد و آن را چنان می‌کند که گاه با صورت ظاهری وی، هیچ سازگاری و شباهتی ندارد.

تاریخ تئوری حقوق بشر در اسلام

برای شناخت تاریخ تئوری حقوق بشر در اسلام ناگزیر باید آن را به دو بخش زیر تقسیم و هر کدام را به طور جداگانه مورد بررسی قرار داد:

الف) تاریخ تکوین حقوق بشر در اسلام

ب) تاریخ تدوین حقوق بشر در اسلام

در مورد بخش اول باید توجه داشت که تاریخ تکوین مجموعه حقوقی اسلام با نزول آیات قرآن و گفتار پیامبر و سیره عملی و تقریرهای آن حضرت ترسیم شده است. لذا در این بحث کافی است ما به بخشی از آیات و احادیث مربوطه اشاره نماییم:

۱ حدیث «مثل المؤمنین فی توادهم و تراحمهم و تعاطفهم مثل الجسد الواحد اذا اشتکی منه عضو تداعی له سایر الجسد

بالسهره و الحمی (۸) مثل مؤمنین در دوستی و مهربانی و همـدلی با یکـدیگر، هماننـد پیکر واحـد است، چنانچه یک عضو به رنـج و درد آیـد، سایر اعضا به عنوان همـدلی یکـدیگر، هماننـد پیکر واحـد است، چنانچه یک عضو به رنج و درد آید، سایر اعضا به عنوان همـدلی و همدردی به بیداری می‌نشینند و حالت تب آنها را خواهد گرفت. اشاره به این نکته دارد که: اعضای جـامعه به ایمـان در ابراز مهر، دلسوزی و عواطف ماننـد یـک تننـد که هرگاه عضوی از آن به درد آیـد، دگر عضوها را نماند قرار. مفاد این حدیث موازنه ارزش فرد و جامعه است. در دیدگاه اسـلام ارزشـها و نقشها و خلاقیتهای اجتماعی از وجود افراد متجلی می‌گردد و به همین دلیل رشـد آن از هدفهای اصـیل و قابل توجه زندگی محسوب می‌شود، ولی در عین حال ارزش و اصالت جامعه هرگز نادیده گرفته نمی‌شود.

همان قـدر که فدا کردن جامعه برای فرد به دور از عقل و منطق و در جهت تخریب ارزشـهاست، فدا کردن فرد در برابر جامعه نیز غیر منطقی و موجب پایمال شدن ارزشها و توقف قافله رشد انسانی است.

۲ حدیث، انما یجمع الناس الرضا و السـخط (۹) روشـنگر بنیان اصـیل وحدت و انسجام بر اساس رضایت عمومی است که پایه اساسـی دموکراسـی را در تفکر سیاسی اسلام تبیین می‌کند و بدون رضایت آن (رضایت عمومی) نظام سیاسی مشروعیت خود را از دست می‌دهد.

۳ آیه: ان هذه امتکم امهٔ واحدهٔ و انا ربکم فاعبدون (۱۰) مبین این حقیقت است که در تئوری امت در دیدگاه اسلامی، فرد بر حسب ادراک و اراده و اختیـار خود و ایمـانی که به ارزشـهای والاـ دارد جزئیت کل (جامعه ملت امت) را می‌پـذیرد و خود را وقف آن و گاه فدای آن می‌سازد و این، عالیترین مرحله آزادی بشر محسوب می‌شود. (۱۱)

۴ در جهان بینی اسلام حق آزادی و اختیار در همه حال برای فرد به عنوان حق غیر قابل سلب ثابت و محفوظ است. می‌توان از آیه، انـا هـدیناه السبیـل اما شاکرا و اما کفورا (۱۲) و آیه فمن شـاء فلیؤمن و من شـاء فلیکفر (۱۳) دلیل واضـحی بر این تفکر استنباط نمود.

۵ در اندیشه سیاسی اسلام تنها واکنش قهری فرد یا جامعه در برابر بی‌نظمی و پدیده ظلم و اختلاف نیست که احترام به حقوق آدمی را ایجاب می‌کند، بلکه این تحمیل از آنجا نشأت می‌گیرد که او به نیاز خود و دیگران به تکامل اعتقاد دارد و سرنوشت متعالی انسان و کرامت ذاتی او در حـد موجود صاحب روح خدایی، همانطور که در قرآن مجید آمده، و نفخت فیه من روحی (۱۴) شناخته شده است.

۶ در تفکر اسلامی جهالت نسبت به موضع و جایگاه اصیل انسان و ارزش والای آن مایه اصلی همه بی‌عدالتیها و ستمها و عدم شناخت صـحیح انسان از خویشـتن بوده و تا انسان به شـناخت صـحیح از خود و دیگران نرسـد، نسبت به مسؤولیتهایش جاهل خواهد بود.

کفی بالمرء جهلا ان لا یعرف قدره (۱۵). (برای آدمیان بالاترین نادانی آن است که قدر و ارزش خویش را نشناسد).

۷ در نصوص اسـلامی بر ارزش و احترام به انسان علی‌رغم پیرایه‌ها و طبقه‌بنـدیهای عارضـی تأکید شده است: علی (ع) خطاب به والی خود در مصر نوشـته است: فـانهم صـنفان امـا اخ لک فی الـدین او نظیر لک فی الخلق (۱۶). (همه انسانهـا را احترام و مهربانی کن چرا که مردم یا برادر دینی تویند و یا همانند تو انسانند).

۸ آفرینش انسان یکسان و از طبیعت برابر برخوردار است: الـذی خلقکم من نفس واحـدهٔ و خلق منها زوجها و بث منهما رجالا کثیرا و نساء. (۱۷)

۹ آیه: ما کان الناس الا امدا فاختلفوا (۱۸) بیانگر نفی فاصله و تبعیضهای نارواست.

۱۰ در دیدگاه قرآن تفاوتها جنبه ارزشی ندارد، بلکه صرفا مربوط به پیچیدگیهای نظام آفرینش و معرفت و رشد انسانی می‌باشد، یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا (۱۹).

۱۱ برای نفی هرگونه تبعیض ناروا در میان انسانها، پیامبر اکرم فرمود، ایها الناس ان ربکم واحد و ان اباءکم واحد کلکم لادم و آدم من تراب ... (۲۰) (هان ای مردم: خدای شما یکی است و پدر همه شما یک نفر است. همه شما از آدم هستید و آدم از خاک بود).

۱۲ ارزش و جایگاه هر انسان در جامعه و در نهایت بسته به عمل اوست (کل نفس بما کسبت رهینهٔ) (۲۱).

۱۳ اسلام امتیاز طلبی‌ها بر اساس زر و زور و سایر معیارهای مادی را مطرود شمرده و آن را مورد نکوهش قرار داده است قرآن مجید این خصلت زشت را به مغروران نسبت داده و می‌گوید: «و قالوا نحن اکثر اموالا و اولادا و ما نحن بمعذبین» (۲۲)» (آنان گفتند که ما اموال و اولادمان افزون است و ما هیچ‌گاه عذاب نخواهیم شد).

۱۴ در قضاوت عادلانه اسلامی حتی در نگاه کردن هم باید مساوات را مراعات کرد علی (ع) خطاب به قضات گفته است: و آس بینهم فی اللحظهٔ و النظرهٔ. (۲۳) (میان طرفین دعوی حتی در نگاه کردن مساوات را رعایت کن).

۱۵ میزان مساوات در اسلام حق و عدالت است علی (ع) گفته است: (و لیکن امر الناس عندک فی الحق سواء (۲۴). (بایستی امور مردم نسبت به حقوق آنان مساوات کامل رعایت گردد). و اعملوا ان الناس عندنا فی الحق سواء (۲۵) در یک کلام، خذ سواء واعظ سواء. (۲۶).

۱۶ قرآن امنیت را از نتایج رشد و تکامل بشر می‌داند: و لیبدلنهم من خوفهم امنا (۲۷) و شهر امن را الگوی مدینه فاضله معرفی می‌کند، ضرب الله مثلا قریهٔ کانت آمنهٔ. (۲۸)

۱۷ قدرت سیاسی در تفکر اسلامی صرفا وسیله‌ای برای هموار کردن راه رشد انسانها است نه هدف و یا وسیله سرکوب: اللهم انک تعلم انه لم یکن الذی (۲۹) کان منا منافسهٔ فی سلطان.

۱۸ مصونیت هر انسان آگاه و متعهد به راه انسانی از هر نوع تعرض حقی است مسلم که اسلام بر آن تأکید می‌ورزد: لا تروعوا المسلم فان روع المسلم ظلم عظیم و من انظر الی مؤمن لیخیفه بها آخذه الله عزوجل یوم لا ظل الا ظله. (۳۰).

۱۹ رسول گرامی اسلام بخش عظیمی از حقوق فردی را در یک خطابه تاریخی مشخص نمود: آنجا که فرمود:

من اهان مؤمنا فقد بارزنی و سباب المؤمن فسوق و قتاله کفر و اکل لحمه معصیهٔ و حرمهٔ ماله کحرمهٔ دمه. (۳۱).

۲۰ در فلسفه سیاسی اسلام هدف بعثت انبیا باز گرداندن انسانها به آزادگی است. فان الله بعث محمدا لیخرج عباده من عباده الی عبادته (۳۲). و به انسانهایی که کرامت خود را به خاطر نیاز از کف می‌دهند، می‌گوید: لا تکن عبد غیرک و قد جعلک الله حرا (۳۳).

۲۱ شعار لا تظلمون و لا تظلمون از اصلی‌ترین شعارهای انسان دوستانه‌ای است که قرآن برای ریشه‌کن نمودن مایه‌های تجاوز مطرح کرده است. (۳۴).

۲۲ نفی اکراه از مقوله‌های حقوقی روشنی است که ضمن تحریم سلب آزادی انسان به صورت یک اصل حقوقی در محاکمات به کار گرفته می‌شود: حدیث رفع (۳۵) و آیه لا اکراه فی الدین. (۳۶).

تاریخ تدوین حقوق بشر در اسلام

با گردآوری آیات قرآن کریم در همان نخستین سالهای نزول قرآن، اولین مرحله تدوین حقوق بشر در اسلام انجام گرفت و تبیین مسائل مربوط به حقوق بشر در مجموعه آیات الهی در ذکر حکیم گردآوری و تدوین گردید و از این‌رو می‌توان تاریخ تدوین حقوق بشر را در اسلام به دهه دوم قرن اول هجری و دهه‌های آخر قرن هفتم میلادی نسبت داد و قرآن را در مقایسه با آنچه که در غرب تحت عنوان حقوق بشر تدوین شده، یکی از کهنه‌ترین اسناد مدون در حقوق احادیث و سیره و تألیف جوامع حدیث و سیره نبوی گام دیگری به صورت وسیع‌تر در زمینه تدوین حقوق بشر در اسلام برداشته شده و مبانی و ریشه‌های حقوق بشر در لابلای کتب حدیث و سیره مطرح گردید و مانند دیگر بخشهای علوم اسلامی زمینه را برای بررسی و تحقیق و تحلیل اندیشمندان اسلامی فراهم آورد. قرن سوم هجری شاهد صدها کتاب و جامع و سیره‌نگاری بوده است که با نامهای مختلف اصول و مبانی تفکر جامع اسلام را در زمینه فرهنگ و تمدن بشر و از آن جمله حقوق بشر مطرح نموده است.
خوشبختانه اکثر این کتب و جوامع حدیث که شامل گفته‌ها و عملکردهای پیامبر در کل مسائل اسلامی است، از گزند حوادث تلخ و ویرانگر تاریخ مصون مانده‌اند و ما امروز به طور مستقیم به بخش عظیمی از این میراث فرهنگی و علمی تاریخ صدر اسلام و به طور غیر مستقیم به اکثر آنها دسترسی داریم.
تنقیح کتب، اصول و جوامع اولیه حدیث توسط محدثین و محققین اسلامی مرحله جدیدی را در زمینه مسائل اسلامی و از آن جمله مسائل مربوط به حقوق بشر در سیر تاریخی تدوین حقوق بشر در اسلام آغاز نمود. در این مرحله کار تقسیم بندی موضوعی احادیث و تبیین و طبقه‌بندی سنی روایات و در نتیجه مشکل تعارض احادیث آشکارتر و منقح گردید.
با آغاز تدوین فقه و اخلاق (دو رشته بسیار مهم از علوم اسلامی) که شکل جامعتر آن در قرون سوم و چهارم تجلی نمود، مباحث حقوق بشر در اسلام در کتابهای فقهی و اخلاقی این عصر همچون مبسوط شیخ طوسی به طور استدلالی مطرح و مورد نقد و تحلیل قرار گرفت.
تحولات بعدی فقه را به ویژه در قرنهای هفتم و هشتم هجری می‌توان در کتب فقهی چون مؤلفات محقق و علامه حلی جست‌وجو نمود و نیز در دوران شکوفایی فقه اسلامی در قرنهای سیزدهم و چهارده هجری مسائل حقوق بشر در اسلام به صورت عمیقتر و روشنتری در لابلای طبقه‌بندی و موضوع‌بندی سنتی فقه در مباحث سیاسی فقه عنوان گردید.
مجددا در اینجا ذکر این نکته را ضروری می‌دانم که دین اسلام مجموعه‌ای است که یک جزء آن را شریعت تشکیل می‌دهد و بخش عظیم آن اخلاق، عرفان و فلسفه است. در عرفان اسلامی انسان جایگاه ویژه‌ای دارد، این گونه مقوله‌ها می‌توانند در استنباطات فقهی اثر گذارد و اصولی فلسفی و عرفانی بر هستی فردی و اجتماعی او حاکم است.
در عصر ما فقهایی بزرگ چون حضرت امام خمینی گامهای بلندی در گشودن راههای جدید در بینش فقهی برداشتند که ضمن وارد کردن مقوله‌های عرفانی در شخصیت و ارزش انسان به قلمرو مباحث فقهی حقوق بشر، اصولا با تکیه به دو عنصر زمان و مکان در اجتهاد فقهی جدیدی را برای صاحب‌نظران در برداشت از نصوص متناسب با انسان معاصر باز نمودند.

سیر تاریخی تدوین حقوق بشر در غرب

الف اعلامیه حقوق بشر فرانسه

اولین اعلامیه حقوق بشر پس از انقلاب کبیر فرانسه در ماه اوت سال ۱۷۸۹م منتشر شد. این اعلامیه که شامل یک مقدمه و ۱۷

ماده بود، در قوانین اساسی فرانسه که بعد از آن به تصویب رسید، منعکس گردید، در اعلامیه جهانی حقوق بشر بی‌تأثیر نبود.

ب اعلامیه جهانی حقوق بشر

این اعلامیه در دهم دسامبر ۱۹۴۸ به صورت قطعنامه شماره ۲۱۷ در مجمع عمومی سازمان ملل متحد به تصویب رسید. در این اعلامیه فکر حقوق بشر که قبلا به صورت محدود موضعی شناخته شده بود، جنبه جهانی بخود گرفت و کلیه کشورها وعده احترام نهادن به این حقوق را دادند. اعلامیه جهانی حقوق بشر شامل قرارداد، مقدمه و ۳۰ ماده است.

ج قرارداد اروپایی حمایت از حقوق بشر و آزادیهای اساسی

این قرارداد در تاریخ ۴ نوامبر ۱۹۵۰ در رم به تصویب رسید و پرتکل‌های ضمیمه آن به تدریج تا سال ۱۹۶۶ به آن اضافه شد. این قرارداد دارای ۶۶ ماده است و از کاملترین متون مربوط به حقوق بشر است. در این قرارداد که بوسیله کشورهای عضو شورای اروپا امضا شده است، مسأله حقوق بشر ضمانت اجرایی قانونی کسب کرده است و دولتهای اروپایی امضا کننده قرارداد تعهد رعایت این حقوق را کرده‌اند و به کلیه اشخاص اجازه داده‌اند که اجرای این مقررات را درخواست نمایند. همچنین در این قرارداد تأسیس یک دادگاه پیش‌بینی شده است که شکایت مربوط به تجاوز از مقررات حقوق بشر را مورد رسیدگی قرار دهد.

د منشور اجتماعی اروپا

این منشور در ۱۸ اکتبر ۱۹۶۱ در شهر تورن به تصویب رسید و هدف از آن بهره‌مند شدن اتباع این کشورها از حقوق اجتماع مساوی بدون تبعیض از جهت نژاد، رنگ، جنس و مذهب و عقیده سیاسی است. این منشور بیشتر جنبه اقتصادی و به منظور بالا بردن سطح زندگی و بهبود وضع ملتهای مختلف اروپایی اعم از شهرنشینان و روستائیان تصویب گردیده است.

ه قرارداد حمایت از حقوق بشر در قاره آمریکا

کشورهای قاره آمریکا تا کنون چندین اعلامیه و قرار داد در زمینه حقوق بشر امضا کرده‌اند که از جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

کمیسیون حقوق بشر در بین کشورهای امریکایی که از سال ۱۹۶۰ کار خود را آغاز کرده است.

قرارداد آمریکایی حقوق بشر که در ۲۲ نوامبر ۱۹۶۹ تصویب شد.

اعلامیه آمریکایی حقوق و تکالیف بشر که در سال ۱۹۴۸ در شهر بوگوتا تصویب شد.

و میثاقهای بین المللی حقوق بشر

دو میثاق جدید در ۱۶ دسامبر سال ۱۹۶۶ میلادی به تصویب مجمع عمومی سازمان ملل متحد رسیده است که از جهت حقوق و سیاسی پس از اعلامیه جهانی حقوق بشر ارزش زیادی دارند و در واقع مکمل آن است. یکی از آنها راجع به حقوق مدنی و سیاسی است و دارای یک مقدمه و ۵۳ ماده است و دیگری مربوط به حقوق اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی است و شامل یک مقدمه و ۳۱ ماده است.

حقوق بشر یک اهرم سیاسی در غرب معاصر

امروز غرب حقوق بشر را گوئی مخصوص انسان غربی می‌داند و برای جهان سوم و کشورهای تحت ستم و استعمار هیچ حقی قائل نیست و هرگاه در این‌باره نسبت به جهان سوم سخن می‌گوید، غرض و هدفی سیاسی دارد. وجود اغراض و اهداف سیاسی او در ایران کاملا محسوس است و این بی‌اعتمادی برای ملتهای جهان سوم به وجود آمده است. علی‌رغم تصویب مقررات و انتشار اعلامیه‌های فوق و پس از گذشت سالهای متمادی از آنها، مکرر دیده شده که قدرتهای بزرگ غرب به بهانه اشاعه اصول آدمیت و تمدن دست به شرم‌آورترین اعمال در کشورهای آفریقایی، آسیایی و آمریکای لاتین زده است. سرگذشت سیاه استعمال قدیم و جدید برای ملتهای این مناطق از جمله برای وطن من ایران که بیش از یک قرن از آن رنج برده‌اند، فراموش ناشدنی است. کشورهای اسلامی هنوز هم مورد غارتگری استعمارگران هستند و همه روزه به بهانه‌های مختلف، سرمایه‌ها و ذخائر مادی و معنوی آنان از سوی کشورهای بزرگ غربی به تاراج می‌رود، در حالی که در کنار این ستم و اجحاف، غرب از سردادن شعار طرفداری از حقوق بشر نیز دست برنمی‌دارد و این دقیقا به آن علت است که غرب حقوق بشر را مخصوص به خود می‌داند و شاهد گویای آن سکوت مجامع غربی در قبال تجاوزات و جنایات صهیونیستها در فلسطین و بلکه حمایت از آنهاست و در ایجاد این کانون فتنه و فساد که مظهر تجاوز به حقوق انسان جهان سوم است، غرب پیشگام بوده است. غرب به خود زحمت نمی‌دهد که این همه بمبهای آتش زا را که بر سر زنان و کودکان آواره فلسطینی ریخته می‌شود، مورد ملاحظه قرار دهد و با سکوتی توأم با رضا از کنار آن می‌گذرد و اگر طرح صلحی پیشنهاد می‌کند، طرحی عادلانه نیست که حقوق مظلومان فلسطینی تأمین گردد، بلکه صرفا گوئی نگران نژادپرستان صهیونیست است و به این ترتیب تمدن غربی در نهاد خود قائل به تبعیض نژادی است و این طرز تفکر با فکر جهانی حقوق بشر سازگار نیست.

نتیجه‌گیری

مفهوم حقوق بشر، امروز در غرب جنبه فردی به خود گرفته است، در حالی که در اسلام به عنوان یک موجود اجتماعی که شدیدا وابسته به جامعه خویش است، در نظر گرفته شده است. حقوق بشر در غرب امروز اهرمی تجاری سیاسی است.

در حالی که انسان در مکتب ادیان به خصوص اسلام باید قبل از هر چیز آزادی را در درون خود جست‌وجو کند و از افسار گسیختگی و افتادن در راههای غیر اخلاقی پرهیز کند.

مذهب اسلام انسان را مسئول امانت الهی دانسته است و تفکر اسلامی در کنار جنبه‌های اجتماعی مثل امر به معروف و نهی از منکر از جنبه‌های درون‌گرایی نیز متمایز نیست و ایجاد یک انسان متعادل را مدنظر دارد.

پی‌نوشتها

.۱ دکتر سید مصطفی محقق داماد، استاد دانشگاه، عضو فرهنگستان علوم و دبیر علمی همایش بین المللی اسلام و غرب این مقاله را در همایش بین المللی اسلام و غرب که در تاریخ ۵ و ۶ آذر ما ۱۳۷۹ به همت مرکز تحقیقات اسلامی در تهران برگزار گردید، ارائه نمودند.

.۲ فاطر، ۱۵

.۳ بحار الانوار، ج ۷، باب ۱۶

.۴ اعراف، ۱۸۷؛ نازعات، ۴۲

.۵ مطففین،.۱۴

.۶ حج،.۴۶

.۷ مانند بقره؛ بقره، ۱۷۱؛ انفال،.۲۲

.۸ سفینهٔ البحار ج ۱ ص.۱۳ (سعدی ایرانی قرن هفتم هجری مضمون این حدیث را در شعر خود آورده است: بنی آدم اعضای یکدیگرند که در آفرینش ز یک گوهرند چو عضوی بدرد آورد روزگار دگر عضوها را نماند قرار).

.۹ سفینهٔ البحار ج ۱ ماده رضا. (عامل اجتماع میان مردم ناخشنودی و خشنودی است).

.۱۰ سوره انبیاء آیه.۹۲ این است امت شما که امت یکپارچه است و من پروردگار شمایم پس همگی خدا را پرستش نمایید.

.۱۱ رجوع شود به تفسیر المیزان ج ۴ ص.۱۲۳

.۱۲ سوره انسان، آیه، ما انسان را آفریدیم او در سپاسگذاری و ناسپاسی مختار است.

.۱۳ سوره کهف آیه ۲۹: هر کس خواست ایمان بیاورد و هر که خواست کفر بورزد.

.۱۴ سوره ص آیه.۷۲

.۱۵نهج البلاغه: خطبه ۱۶ .۹

.۱۶ همان، نامه ۵۱ .۹

.۱۷ سوره نساء، آیه.۱

.۱۸ سوره یونس، آیه.۱۹

.۱۹ سوره حجرات، آیه.۱۳

.۲۰ تحف العقول، ص.۲۹

.۲۱ سوره مدثر، آیه.۳۸

.۲۲ سوره سبا، ایه ۳۶ و.۳۵

.۲۳ نهج البلاغه، نامه ۲۷ و نامه.۴۶

.۲۴ همان، خطبه.۵۹

.۲۵ همان: نامه ۷۰: بدانید مردم در چشم ما یکسانند.

.۲۶ وسائل ۱۲ ص. وسائل الشیعهٔ ج ۱۲ صفحه ۱۰: یکسان بگیر و یکسان بده.

.۲۷ سوره نور آیه ۵۵: سرانجام امنیت را جایگزین ترسشان می‌سازد.

.۲۸ سوره نحل آیه ۱۱۲: خداوند آبادی امن را مثال می‌زند.

.۲۹ نهج البلاغه خطبه ۱۳۱: خدایا تو می‌دانی که آنچه ما در اختیار گرفته‌ایم وسیله‌ای است برای اجرای عدالت.

.۳۰ اصول کـافی ج۲ صفحه ۲۷۳: مسـلمان را نترسانیـد؛ زیرا ترسانـدن او سـتمی بس بزرگ است. هر کس به مؤمنین نگـاهی بیافکند که او را بترساند، خداوند او را در روزی که جز عنایت پروردگار کارسازی نیست، مجازات خواهد نمود.
.۳۱ سفینهٔ البحار ج ۱ صفحه ۴۱: هر کس که مؤمنین را بترساند، با من اعلام جنگ نموده است. ناسزا گفتن و جنگ نمودن با او کفر است و دست درازی به مال او نافرمانی خدا است و احترام مال او مانند احترام خون او است.
.۳۲ وسائل الشیعهٔ ج ۳ صفحه ۱۴ نهج البلاغه خطبه.۱۵۴ خداوند پیامبر را مبعوث نمود تا بندگانش را از عبودیت دیگران آزاد سازند.
.۳۳ وسائل الشیعه ج ۳ صفحه ۴۳ نهج البلاغه نامه.۳۱ بنده دیگری مباش، ترا خدا آزاد آفریده است.
.۳۴ سوره بقره آیه ۲۷۹: نه ستم کنید و نه ستم بپذیرید.
.۳۵ رفع عن امتی تسعه ... و عدا اکرهوا علیه (از امت من نه مورد از مسئوولیتها و تکالیف دست برداشته شده و یکی از آنها موردی است که فرمود مورد اکراه قرار می گیرد.
.۳۶ سوره بقره آیه.۲۵۶
منبع: مجله اسلام و غرب، شماره ۴۰
نویسنده: دکتر سید مصطفی محقق داماد (۱)

اِنجیل

نِجیل

کلمه یونانی و معنیش مژده است. مسیحیان از این جهت آنرا مژده میدانند که به اعتقاد آنها حضرت عیسی (ع) خود را فدای مردم کرد تا همه مردم را از آتش دوزخ بخرد، و این کتب اناجیل آنها مژده بهشت است، کتاب آسمانی که به حضرت عیسی (ع) نازل شده.
نام این کتاب دوازده بار در قرآن مجید ذکر شده. قرآن، انجیل را کتاب خدا میداند: (و انزل التوراهٔ و الانجیل من قبل هدی للناس و انزل الفرقان) ولی آن انجیل را کتاب آسمانی میداند که مشتمل بر احکام و تکالیف بشر باشد و زندگی او را تنظیم کند و سر و سامان بخشد چنانکه شأن ادیان الهی است (و لیحکم اهل الانجیل بما انزل الله) و (و آتیناه الانجیل فیه هدی و نور)، انجیلی که به آمدن پیغمبر بعد و کتاب بعد از خود مژده دهد و پیامبر و کتاب پیش از خود را تصدیق نماید: (و مصدقا لما بین یدیه من التوراهٔ) و (الذین یتبعون الرسول النبی الامّی الذی یجدونه مکتوبا عندهم فی التوراهٔ و الانجیل)، و قرآن یک انجیل را میشناسد
نه اناجیل را، انجیلی که مشتمل بر کلام خدا باشد نه گفتار خود حضرت عیسی (ع) و رسولان، و نه انجیلی که پس از ارتحال حضرت عیسی (ع) تدوین شده باشد.
فرید وجدی می‌نویسد: اناجیل اکنون نزد مسیحیان چهار است: انجیل متی که از همه اناجیل قدیمتر و به سی سال بعد از عیسی در اورشلیم به زبان عبری نوشته شده است.
انجیل مرقس پس از متی به زبان یونانی نوشته شد و حدود ۶۶ م منتشر گشت.
انجیل لوقا سوّمین انجیل است که پس از آن دو انجیل نوشته شده است.

انجیل یوحنا شصت سال پس از مسیح یعنی سال ۹۳ م نوشته شده است.

این چهار را مسیحیان معتبر دانند و گویند روح الامین جبرئیل اینها را به نویسندگانش بوحی آورده و اناجیل زیادی (که تا صد انجیل گفتهاند) بعداً پدید آمد و کلیسا آنها را نامعتبر شمرد، از آن جمله است انجیل «میلاد مریم و طفولیت مسیح» که آنرا به متی نسبت دهند و گویند نسخههای آن مفقود شده بوده و دانشمند «نهیلو» که آن را منتشر نموده خود به نسخهای که بدان اطمینان حاصل کند که آن از متی است دست نیافته است.

و دیگر انجیل «توما اسرائیلی» است که دانشمند «کوتلیه» نسخهای از آن را در کتابخانه ملک بجست که به زبان یونانی و در قرن ۱۵ نسخهبرداری شده بوده، وی در اروپا آن را منتشر ساخت.

و دیگر انجیل «ژاك اصغر» که «گلیوم بوستل» آن را در سفرهای توریستی خود به دست آورد و بسال ۱۵۵۲ در شهر بال سوئز بچاپ رساند و سپس در «استراسبورگ» آلمان چاپ شد و مسیحیان علیه گلیوم شورش نمودند که وی آن را جهت لکهدار ساختن دین مسیح منتشر نموده و پس از آن دانشمند «نیاندر» با تغییراتی آن را مجدداً بچاپ رساند.

و دیگر انجیل «نیکودیم» که در قرون وسطی پدید آمد و منتشر گشت.

و دیگر انجیل «طفوله کودکی» که در اصل به زبان یونانی بوده و دانشمند «هنری سیك» در قرن ۱۷ به نسخهای از آن به زبان عبری دست یافت و در اروپا آن را بچاپ رساند و آن منسوب است به حواری بطرس و دیگر «مرسیون» که طایفه «مرسیونی» آن را معتبر شمارند. (دائرۀ المعارف فرید وجدی)

سه انجیل متی و مرقس و لوقا هر یک شرح مختصری از زندگانی و تعلیمات و مرگ و قیام مسیح را دارند ولی انجیل یوحنا مختصری از اتفاقات مهم مربوط به زندگی مسیح را دارد باضافه تعلیمات روحانی و اوامر او که در سایر اناجیل بدان توجهی نشده است.

انجیل یوحنا بیش از دیگر اناجیل به الوهیت مسیح متعرض شده و مقاومت فریسیان در برابر مسیح و گفتههای او در هفته پیش از واقعه صلیب و ماجرای احیای ایلعاذر را بتفصیل ذکر میکند ولی برخی مطالب را چون داستان میلاد و صعود مسیح و عشاء ربّانی و از این قبیل عجایب که سه انجیل دیگر آوردهاند متعرض نشده و از این رو محققان گفتهاند که یوحنا از آن سه متاخرتر است و معلوم میشود نویسندگان یوحنا به مطالب آن سه آگاه بودهاند و نخواستهاند تکرار کنند. بهر حال هیچیك از چهار انجیل معروف در زمان حضرت مسیح نوشته نشده ولی خود مسیحیان مدعیند که لوقا و مرقس از شاگردان وی بودهاند. (منجد و دهخدا)

و یکی از اناجیل انجیل «برنابا» است که پاپ جلاسیوس که بسال ۴۹۲ میلادی بر تخت پاپی نشست آن را تحریم نمود بدین جهت که آن با دیگر اناجیل مخالف بود زیرا آن انجیل کشته شدن مسیح و غفران ذنوب محض درآمدن به دین مسیح را رد میکرد، و به آمدن پیغمر اسلام تصریح داشت. این انجیل قرنها ناپدید بود تا در قرن ۱۶ میلادی اسقفی به نام «فراموینو» یك نسخه آن را به زبان ایتالیائی در کتابخانه «اسکوتز» پنجم بدست آورد و در آستین خود پنهان کرد و در فرصتهای مناسب آن را بدقت مطالعه کرد و در پرتو آن به اسلام هدایت یافت و در اوائل قرن ۱۸ نیز نسخهای از آن به زبان اسپانیائی به دست آمد و پس از آن توسط دکتور «منکهوس» به زبان انگلیسی ترجمه شد و بسال ۱۹۰۸ دکتر خلیل سعادت آن را به زبان عربی ترجمه کرد و اخیراً دانشمند ارجمند حیدر قلی خان سردار کابلی آنرا به فارسی ترجمه نمود و در کرمانشاه بچاپ رسید. (قاموس قرآن)

از امام صادق (ع) روایت شده که انجیل در شب دوازدهم ماه رمضان نازل شده است.

حضرت رضا (ع) در آن جلسه بحث و مناظره که مأمون ترتیب داده بود به جاثلیق گفت: هیچ می‌دانی این اختلاف که در انجیل دیده می‌شود از کی شروع شده؟ گفت: نمی‌دانم، فرمود: همان روزی که انجیل (به دست یهود) ناپدید شد، ملت نصاری نزد علمای خود آمدند و گفتند: حال که عیسی کشته شد و انجیل را هم از دست دادیم و شما علمای ما هستید از انجیل چه دارید؟ لوقا و مرقابوس گفتند: هیچ واهمه نداشته باشید که انجیل در سینه ما است و تمامی اسفار آن را به شما خواهیم رساند و شما کلیساها را خالی مگذارید. سپس لوقا و مرقابوس و یوحنّا و متّی دور هم نشستند و این انجیل را ساختند و در اختیار شما گذاشتند در صورتی که این چهار نفر شاگردان شاگردان اول (مسیح) بودند ...

نقل است که در انجیل آمده که خداوند فرمود: چرا به دین عمل نمینمائید و همواره خطا میکنید، مگر نمی‌دانید که عذاب من در انتظار شما است؟ حکم به جور و ستم مکنید که از جانب من به عذاب شما حکم خواهد شد، بهمین پیمانهای که به مردم می‌دهید برایتان پیمانه داده شود و طبق همین قضاوت خودتان علیه شما قضاوت خواهد شد. (بحار: ۱۴ و ۷۷ و ۹۸)

کتاب: معارف و معاریف، ج ۲، ص ۵۶۹

نویسنده: سید مصطفی حسینی دشتی

مقالات

درآمدی بر شناخت کتاب مقدس

درآمدی بر شناخت کتاب مقدس

کتاب مقدس عنوان مجموعه‌ای از نوشته‌های کوچک و بزرگ است که مسیحیان همه آنها را و یهودیان بخشی از آنها را کتاب آسمانی خود می‌دانند. عنوان معروف این کتاب در زبان انگلیسی و بیشتر زبانهای اروپایی « Bible » و یا هم‌خانواده آن است که از کلمه یونانی « Biblia »، به معنای «کتابها»، گرفته شده است. عنوان دیگر این کتاب در این زبانها « Scripture » است که ریشه لاتینی دارد و به معنای «نوشته» است.

در زبانهای فارسی و عربی عنوان عهدین نیز برای این کتاب به کار می‌رود. این عنوان به این اعتقاد مسیحیان اشاره دارد که خدا دو عهد و پیمان « (Testament) » با انسان بسته است: یکی «عهد قدیم» « (OldTestament) »، که در آن خدا از انسان پیمان گرفته است که بر شریعت الهی گردن نهد و آن را انجام دهد. این عهد و پیمان، که نماد آن ختنه کردن است، ابتدا با حضرت ابراهیم (ع) بسته شده و سپس در زمان حضرت موسی (ع) تجدید و تحکیم شده است. با ظهور حضرت عیسی (ع) دوران این عهد و پیمان پایان یافته و خدا عهد دیگری با انسان بسته است. این «عهد جدید» « (New Testament) » پیمان بر سر محبت خدا و عیسی مسیح است. بنابراین مسیحیان به دو دوره و عصر قائلند: یکی دوره «عهد قدیم» و دیگری دوره «عهد جدید». آنها متناظر با این تقسیم، کتابهای مربوط به دوره اول را عهد قدیم و کتابهای مربوط به دوره دوم را عهد جدید می‌خوانند و هر دو قسمت را مقدس و معتبر می‌شمارند (۲۳۲). اما یهودیان معتقدند که خدا تنها یک پیمان با انسان بسته و آن همان پیمان «شریعت» است. بر این اساس آنها تنها بخش عهد قدیم را، که «عهد» می‌نامند، قبول دارند.

الف) عهد قدیم

عهد قدیم، که تنها بخش مورد اعتقاد یهودیان و قسمتی از کتاب مسیحیان است، حدود سه چهارم کتاب مقدس را در بر می‌گیرد. این مجموعه، که گفته می‌شود در طی قرنها و به دست نویسندگان مختلف نگاشته شده، در بر گیرنده مطالب متنوعی از قبیل تاریخ، شریعت، حکمت، مناجات، شعر و پیشگویی است. بیشتر کتابهای این بخش به زبان عبری و اندکی از آن به زبان کلدانی نوشته شده است (۲۳۳). این مجموعه مشتمل بر ۳۹ کتاب است (البته، همان طور که بیان خواهد شد، به اعتقاد دو فرقه مسیحی کاتولیک و ارتدکس، عهد قدیم مشتمل بر ۴۶ کتاب است).

تقسیم‌بندی عهد قدیم این مجموعه را، با توجه به موضوع کتابهای مختلف آن، به چند صورت می‌توان تقسیم کرد.

یهودیان عهد قدیم را به سه بخش تقسیم می‌کنند:

۱. تورات؛

۲. نبییم یا انبیا؛

۳.کتوبیم یا مکتوبات.

تورات، که کلمه‌ای عبری و به معنای قانون است، نام اولین قسمت عهد قدیم است که به عقیده اکثر یهودیان و مسیحیان سنت‌گرا به حضرت موسی وحی شده و به دست او نوشته شده است (برخی از دانشمندان قدیم و جدید یهودی و مسیحی، مانند ابن عزرا و اسپینوزا، از درون خود تورات ادله زیادی آورده‌اند که این کتاب باید چند قرن پس از حضرت موسی و به دست فرد دیگری نگاشته شده باشد). (۲۳۴) این بخش مشتمل بر پنج سفر است که عبارتند از:

۱. سفر پیدایش؛

۲. سفر خروج؛

۳. سفر لاویان؛

۴. سفر اعداد؛

۵. سفر تثنیه.

در بخش انبیا کتابهای انبیای بنی اسرائیل گرد آمده است. کتاب یوشع، داوران، کتاب اول و دوم سموئیل، کتاب اول و دوم پادشاهان، اشعیا، ارمیا، حزقیال و دوازده کتاب کوچک، که به خاطر حجم کم، کتب انبیای کوچک خوانده می‌شوند، یعنی هوشع، یوئیل، عاموس، عوبدیا، یونس، میکاه، ناحوم، حبقوق، صفنیا، حجی، زکریاو ملاکی، از کتابهای این بخش‌اند.

بخش مکتوبات، کتابهای اول و دوم تواریخ ایام، کتابهای عزرا، نحمیا، استر، روت، مزامیر، امثال سلیمان، ایوب، مراثی ارمیا، جامعه، غزل غزلهای سلیمان و دانیال را شامل می‌شود.

از جنبه‌ای دیگر نیز این مجموعه به سه بخش تقسیم می‌شود:

۱. تاریخ؛

۲. حکمت، مناجات و شعر؛

۳. پیشگوییهای انبیا.

بخش اول، که مشتمل بر هفده کتاب و شامل تورات تا کتاب استر است، از خلقت جهان و انسان آغاز می‌شود و تاریخ بنی اسرائیل را تا حدود قرن پنجم قبل از میلاد ادامه می‌دهد. هرچند در این بخش مطالب متنوعی از قبیل شریعت و اخلاق هم وجود دارد، اما از آنجا که بخش عمده آن تاریخ است، آن را بخش تاریخی نامیده‌اند.

بخش دوم، پنج کتاب ایوب، مزامیر، امثال سلیمان، جامعه سلیمان و غزل غزلهای سلیمان را در برمی‌گیرد. این مجموعه مشتمل

بر کلمات حکیمانه، مناجاتها و اشعار و سرودههایی است که گاهی شاد و گاهی غمناکند؛ گاهی از روی شور و اشتیاق و گاهی با دلسردی و از روی بدبینی گفته شدهاند.

بخش سوم شامل هفده کتاب است و از کتاب اشعیا تا ملاکی را در بردارد. در این قسمت انبیای بنی اسرائیل قوم خود را هشدار داده، از گناهان بر حذر داشته و آینده اسفناک یا خوشایند آنها را پیشگویی کردهاند.

نگاهی به محتوای کتابهای عهد قدیم گفتیم که عهد قدیم شامل ۳۹ کتاب کوچک و بزرگ است. اینک به مطالب و محتوای هر یک از آنها اشاره می‌کنیم:

.۱ سفر پیدایش

در این کتاب از چگونگی خلقت جهان و انسان صحبت شده است. خدا انسان را پس از خلقت در محیطی زیبا و آرام و پر از نعمت قرار می‌دهد. انسان گناه می‌کند و از آن دنیای آرمانی رانده و به زمین آورده می‌شود. این آغاز تاریخ بشر بر روی زمین است که با اولین بشر یعنی آدم و همسر او حوا شروع می‌شود. ماجراهای فرزندان آدم تا حضرت نوح و سپس تا حضرت ابراهیم و فرزندان او و حضرت یعقوب و یوسف و مهاجرت فرزندان یعقوب (بنی اسرائیل) به مصر و استقرار در آن مکان، به صورت پیوسته و داستان‌وار در سفر پیدایش آمده است. داستان این کتاب با مرگ یوسف در مصر خاتمه می‌یابد.

.۲ سفر خروج

این کتاب دنباله ماجراهای بنی اسرائیل را بیان می‌کند. بین پایان سفر پیدایش و آغاز سفر خروج چند سده فاصله است. ماجرا در این سفر از آنجا آغاز شده است که نظام حکومتی مصر عوض شده و حکومت جدید، بنی اسرائیل را تحت فشار و شکنجه قرار داده است. موسی (ع) ظهور می‌کند و بنی اسرائیل را نجات می‌دهد. بنی اسرائیل در اثر گناه و نافرمانی به مدت چهل سال در بیابان سرگردان می‌شوند. در این مدت حضرت موسی احکامی را برای قوم خود می‌آورد. ده فرمان (۲۳۵) در این مقطع آمده است.

.۳ سفر لاویان

این کتاب نام خود را از یکی از اسباط بنی اسرائیل، یعنی سبط (۲۳۶) لاوی، گرفته است. کاهنان بنی اسرائیل همه از این سبط بودند و چون این کتاب بیشتر درباره احکام کهانت و وظایف کاهنان سخن گفته، به این نام نامیده شده است. احکام دیگری از قبیل احکام خوردنیهای پاک و ناپاک و حلال و حرام و نیز احکام روز سبت (شنبه) در این کتاب آمده است.

.۴ سفر اعداد

این کتاب ماجراهای قوم را در دوره سرگردانی در بیابان بیان می‌کند. قوم پس از اینکه از ساکنان سرزمین موعود می‌ترسند و از جنگ سر باز می‌زنند، سرگردان و آواره می‌شوند. این کتاب آمار دقیقی از تعداد جمعیت اسباط بنی اسرائیل ارائه می‌دهد. همچنین در آن، احکام و دستورات فقهی متعددی آمده است.

.۵ سفر تثنیه

کلمه تثنیه به معنای تکرار است. از این رو این کتاب به این نام خوانده شده است که احکام و دستورات کتابهای دیگر دوباره در آن تکرار شدهاند. ماجرای این کتاب از پایان دوره سرگردانی و زمانی که بنی اسرائیل کنار رود اردن و مرز سرزمین موعود رسیدهاند، آغاز می‌شود. در این مکان است که حضرت موسی (ع) احکام را برای قوم یادآوری و جانشین خود را تعیین می‌کند. در پایان این کتاب، وفات حضرت موسی و عزاداری بنی اسرائیل برای او آمده است.

.۶ صحیفه یوشع

یوشع جانشین حضرت موسی است و، به گفته تورات، حضرت موسی او را انتخاب کرد و به مردم دستور داد برای ورود به سرزمین موعود او را اطاعت کنند. این کتاب جنگهای بنی اسرائیل با کنعانیان و فتح و پیروزی بنی اسرائیل و تقسیم زمین بین اسباط بنی اسرائیل را بیان می کند. در این کتاب حضرت یوشع بنی اسرائیل را به اطاعت از خدا و فرمانهای او فرا می‌خواند.

.۷ سفر داوران

پس از حضرت یوشع یک دوره ۳۵۰ ساله بر بنی اسرائیل گذشته است که به دوره داوران (یا قضات) معروف است. بنی اسرائیل در این دوره دست از خدا برمی‌دارند و به گناه روی می‌آورند. اسباط با همدیگر نزاع می کنند و از دشمنان غافل می‌شوند. افراد قوم گاهی مورد تاخت و تاز دشمنان قرار می گیرند و چون به درگاه خدا روی می‌آورند، خدا داورانی را برای آنها می‌فرستد. ماجراهای این دوره و نیز داستان دوازده داور، که خدا برای بنی اسرائیل فرستاده، در این کتاب آمده است.

.۸ کتاب روت

روت نام زنی از جده‌های حضرت داود است. او در دوره داوران از سرزمین موآب وارد بنی اسرائیل می‌شود. سرگذشت او را کتاب کوچک روت بیان می کند.

.۹ کتاب اول سموئیل

سموئیل نبی، آخرین داور بنی اسرائیل است. در این زمان بنی‌اسرائیل از سموئیل می‌خواهند که برای آنها پادشاهی تعیین کند و او شائول را برمی گزینند. به گفته این کتاب، شائول در ابتدا خوب عمل می کند ولی کم کم از خدا دور می‌شود. سموئیل از طرف خدا مامور می‌شود که حضرت داود را به جای او برگزیند. در این ضمن، داود به خاطر شجاعتهایش در جنگ با دشمنان، در بین مردم محبوبیت زیادی پیدا می کند، بگونه‌ای که شائول به او حسد می‌ورزد و تصمیم به قتل او می گیرد. داود فرار می کند و شائول در جنگی که با فلسطینیان رخ می‌دهد کشته می‌شود.

.۱۰ کتاب دوم سموئیل

این کتاب سرگذشت حضرت داود را پس از شائول بیان می کند. با کشته شدن شائول، حضرت داود دشمنان را شکست می‌دهد و به حکومت می‌رسد. در زمان او کشور بنی اسرائیل قدرتمند می‌شود و تمام دشمنان از بین می‌روند. این کتاب گناهانی به حضرت داود نسبت می‌دهد.

.۱۱ کتاب اول پادشاهان

چون داود به سن پیری می‌رسد، فرزندش سلیمان را به جانشینی خود برمی گزینند. حضرت سلیمان پس از وفات پدر اقتدار حکومت او را به اوج می‌رساند و باقیمانده دشمنان او را نابود می کند. او ساختمان خانه خدا را، که حضرت داود طرح‌ریزی کرده بود، به پایان می‌رساند. به گفته این کتاب حضرت سلیمان در پایان به گناه روی می‌آورد و از خدا دور می‌شود و به همین حالت از دنیا می‌رود. پس از او بین بنی اسرائیل نزاع در می گیرد و ده سبط شمالی از افسری شورشی به نام یربعام پیروی می کنند و در شمال، کشور اسرائیل را تشکیل می‌دهند. تنها دو سبط، با رحبعام، فرزند و جانشین حضرت سلیمان، باقی می‌مانند که کشور یهودا را در جنوب به وجود می‌آورند. سرگذشت این دو کشور و جانشینان این دو تن، در ادامه کتاب یاد شده آمده است.

.۱۲ کتاب دوم پادشاهان

در این کتاب، دنباله تاریخ این دو کشور و پادشاهانی که در آنها به حکومت رسیدند، بتفصیل آمده است. آشوریان به حکومت شمالی حمله می کنند و ده سبط شمالی از بین می‌روند. کشور جنوبی نیز مورد حمله نبوکد نصر (بختنصر)، پادشاه

بابل، قرار می‌گیرد. وی معبد سلیمان را ویران می‌کند و بنی اسرائیل را به بابل می‌برد.

۱۳. کتاب اول تواریخ ایام

این کتاب، تکرار تاریخ بنی اسرائیل از دیدگاهی دیگر است که در آغاز، نسل انسانها را از آدم تا داود می‌شمارد و بعد به تاریخ بنی اسرائیل می‌پردازد. گرایش این کتاب به سوی تاریخ معبد و احکام مربوط به آن است. کتاب اول تواریخ ایام با طرح‌ریزی معبد توسط حضرت داود و وفات آن حضرت پایان می‌یابد.

۱۴. کتاب دوم تواریخ ایام

این کتاب دنباله کتاب اول تواریخ ایام است که به ماجرای حضرت سلیمان و ساخته شدن معبد و نیز ماجرای ملکه سبا و آمدن او نزد سلیمان می‌پردازد. در این کتاب نیز گناهانی به حضرت سلیمان نسبت داده شده است. کتاب مزبور، پس از وفات حضرت سلیمان و تقسیم کشور بنی اسرائیل، بیشتر به ماجراهای کشور جنوبی می‌پردازد و تا تخریب معبد و تبعید قوم به بابل ادامه می‌یابد.

۱۵. کتاب عزرا

کتاب عزرا به پایان یافتن اسارت بنی اسرائیل به دست کورش و بازگشت آنان به وطن خویش می‌پردازد. بنی‌اسرائیل پس از بازگشت، اقدام به بازسازی معبد می‌کنند و در این راه با مشکلاتی رو به رو می‌شوند، ولی سرانجام موفق می‌شوند که این کار را به پایان برند. مدتی پس از بازسازی معبد، عزرا با عده‌ای از بنی اسرائیل از بابل به اورشلیم می‌رود و می‌بیند که قوم به گناه افتاده است. پس کمر به هدایت قوم می‌بندد.

۱۶. کتاب نحمیا

ماجرای بازگشت نحمیا به اورشلیم به عنوان نماینده پادشاه ایران برای رسیدگی به اوضاع کشور یهودا و خدماتی که او به عنوان حاکم این سرزمین انجام می‌دهد، بازسازی حصار اورشلیم و خوانده شدن تورات توسط عزرا و اعتراف بنی‌اسرائیل به گناهان خود، موضوعاتی‌اند که در این کتاب مطرح شده‌اند.

۱۷. کتاب استر

این کتاب داستان دختر یتیم یهودی به نام «استر» را بیان می‌کند که به همسری خشایار شاه درمی‌آید و دین خود را مخفی می‌کند. هنگامی که وزیر خشایار او را تحریک می‌کند که حکم به قتل عام یهودیان دهد، استر دین خود را آشکار می‌کند و پادشاه وزیر را اعدام می‌کند.

۱۸. کتاب ایوب

این کتاب داستان زندگی ایوب و بلایا و مصیبتهایی را که بر او وارد شده، بیان می‌کند. پس از اینکه ایوب همه چیز خود را از دست می‌دهد، کسانی نزد او می‌آیند و علت این مصیبتها را گناهکاری ایوب می‌شمارند. او این را رد می‌کند. وی علت این بلاها را نمی‌داند تا اینکه خدا بر او ظاهر می‌شود و عظمت خود را یادآوری می‌کند. ایوب توبه می‌کند و خدا نعمتهایی بیش از قبل به او می‌دهد.

۱۹. کتاب مزامیر

کتاب مزامیر یا زبور داود، مجموعه‌ای از شعر و سرود درباره نیایش، پرستش و توکل بر خدا است. این کتاب مشتمل بر ۱۵۰ سرود است که حدود نیمی از آن منسوب به حضرت داود و بقیه منسوب به دیگران است.

۲۰. کتاب امثال

این کتاب که عمده آن منسوب به حضرت سلیمان است، بر اهمیت دانش تاکید می‌کند و خداترسی را کلید دانش می‌شمرد؛ خوار شمردن حکمت و ادب را حماقت می‌داند و به جوانان موعظه می‌کند که نصایح و تعالیم پدر و مادر را بپذیرند. این کتاب خردمندانه زیستن را به انسان می‌آموزد.

.۲۱ کتاب جامعه

این کتاب را، که به حضرت سلیمان منسوب است، می‌توان یک فلسفه بدبینانه قلمداد کرد. نویسنده آن بین ایمان و شک، امید و یاس، لذت و رنج، مفهوم زندگی و پوچی در نوسان است. او به انسانی که به سوی آینده‌ای ناشناخته گام برمی‌دارد، سفارش می‌کند که از زمان حاضر لذت ببرد. نویسنده این کتاب همه چیز را پوچ می‌داند، زیرا شر و بدی و، بالاتر از همه، مرگ سایه خود را بر همه چیز افکنده است. او در پایان به انسان توصیه می‌کند که از خدا بترسد و احکام او را پاس دارد.

.۲۲ غزل غزلهای سلیمان

این کتاب که مجموعه‌ای از اشعار عاشقانه است، به حضرت سلیمان منسوب است. هرچند ظاهر این اشعار اشاره به عشق دنیوی دارد، اما می‌تواند به عنوان کنایه و مجاز تلقی شود.

.۲۳ کتاب اشعیاء

این کتاب، بیشتر، گناه و پیامدهای آن را به قوم اسرائیل هشدار می‌دهد و آنان را سرزنش می‌کند. همچنین در این کتاب ظهور مسیح و نتایج آن پیشگویی شده است.

.۲۴ کتاب ارمیا

ارمیا در این کتاب چگونگی رسیدن خود را به نبوت و این را که مردم زیر بار او نمی‌روند، توضیح می‌دهد. او به بنی‌اسرائیل به خاطر گناهانشان هشدار داده و از مجازات بیم می‌دهد. البته گاهی هم در این کتاب از آینده نیکوی اورشلیم سخن به میان آمده است.

.۲۵ مراثی ارمیا

این کتاب را ارمیای نبی، پس از ویرانی اورشلیم و اسارت قوم نوشته و مصایب و گرفتاریهای آنان را بیان می‌کند و از غم و درد هموطنانش شکوه می‌کند؛ اما این بلاها و مصایب را به خاطر گناه قوم می‌داند.

.۲۶ کتاب حزقیال نبی

حزقیال نبی که با بنی‌اسرائیل به تبعید رفته است، در بابل قوم را دلداری می‌دهد و پیشگویی می‌کند که آنان به زودی به وطن خود باز می‌گردند. او اختیار و آزادی انسانها را گوشزد می‌کند و می‌گوید: اگر راه صحیح را انتخاب نکنند، باید منتظر عواقب آن باشند.

.۲۷ کتاب دانیال نبی

هنگامی که پادشاه بابل به کشور یهودا حمله کرد، دانیال پسر جوانی بود. وی همراه قوم به بابل آورده شد. در بابل او به دربار نبوکدنصر راه می‌یابد و خوابهای پادشاه را تعبیر می‌کند. بخشی از این کتاب به شرح زندگی دانیال و بخشی دیگر به رویاهای او درباره آینده و حوادثی که قبل از آمدن ملکوت خدا رخ می‌دهد و نیز چگونگی ملکوت خدا اختصاص دارد.

.۲۸ کتاب هوشع

هوشع در کشور شمالی، پیش از سقوط آن، زندگی می‌کرد. پیامها و اندرزهایی که خدا به واسطه این پیامبر به مردم و حاکمان کشور شمالی (اسرائیل) فرستاده است، در این کتاب آمده است. همچنین بخشی از آن به زندگی هوشع اختصاص

دارد.

۲۹. کتاب یوئیل

یوئیل مردم کشور جنوبی (یهودا) را انذار می‌دهد و به آنها می گوید، خدا بر آنان به خاطر گناهانشان بلا نازل می کند. او مردم را از روز داوری می‌ترساند و از آنها می‌خواهد که توبه کنند.

۳۰. کتاب عاموس

این پیامبر از طرف خدا مامور به انذار مردم سرزمین شمالی می‌شود. در این زمان مردم اسرائیل به ثروتی رسیده، در گناه و ظلم و فساد غرق شده‌اند. عاموس آنها را به راه راست دعوت می کند و از روز داوری می‌ترساند.

۳۱. کتاب عوبدیا

این کتاب درباره قوم ادوم که از نسل عیسو، برادر یعقوب، بودند و با اسرائیل می‌جنگیدند، سخن می گوید. عوبدیا در این کتاب از نابودی ادومی‌ها به دست خدا خبر می‌دهد.

۳۲. کتاب یونس

در این کتاب خدا به یونس دستور می‌دهد که به سوی نینوا پایتخت کشور آشور برود و مردم آنجا را به سوی خدا فرا بخواند. اما چون مردم آن سرزمین دشمن بنی اسرائیل بودند، یونس مجازات آنها را از خدا خواست و آنها را ترک کرد و به سمت دیگری رفت. در راه در دریا ماجراهایی برای وی رخ می‌دهد که موجب توبه او می‌شود. او سپس به نینوا برمی گردد و مردم را به خدا دعوت می کند.

۳۳. کتاب میکاه

این کتاب قبل از اشغال دو کشور شمالی و جنوبی نوشته شده است و در آن، میکاه نبی، بنی اسرائیل را از گناه باز می‌دارد و تخریب هر دو کشور را پیشگویی می کند. او قوم را ترغیب به توبه و بازگشت می کند. همچنین آمدن مسیح را پیشگویی می کند.

۳۴. کتاب ناحوم

در این کتاب از قدرت و مهربانی خدا سخن رفته است. و سقوط کشور آشور و نینوا، پایتخت آن، در حالی که در فسق و فجور افتاده، پیشگویی شده است.

۳۵. کتاب حبقوق

حبقوق در این کتاب مردم را به ترک گناه و توبه دعوت می کند و از مجازات آنها و حمله بابلیها خبر می‌دهد. او با وجود مشکلات زیاد، هیچ گاه از خدا دست برنمی‌دارد و در سرودی نشان می‌دهد که در هر حال اعتمادش به خداست.

۳۶. کتاب صفنیا

در این کتاب صفنیا قوم را بیم می‌دهد و می گوید خدا هر قومی را که گناه کند، مجازات می کند. او همچنین از شکوه و عظمت اسرائیل که خدا به آن باز خواهد گرداند، سخن می گوید.

۳۷. کتاب حجی

این کتاب مربوط به زمانی است که قوم از اسارت بازگشته و به بازسازی خانه خدا پرداخته‌اند. چون در کار بازسازی سستی پیش می‌آید حجی از طرف خدا دستور می‌آورد که کار را به پایان برسانند.

۳۸. کتاب زکریا

زکریای نبی که معاصر حجی است، در این کتاب مردم را به بازسازی خانه خدا تشویق می‌کند. او همچنین از آمدن مسیح موعود خبر می‌دهد.

.۳۹ کتاب ملاکی

ملاکی در زمانی زندگی می‌کند که خانه خدا بازسازی شده است، ولی کاهنان وظایف خود را در قبال آن انجام نمی‌دهند و مردم به گناه افتاده‌اند. او کاهنان و مردم را انذار می‌کند و به توبه دعوت می‌کند؛ همچنین از آمدن مسیح موعود خبر می‌دهد.

کتابهای قانونی و غیرقانونی عهد قدیم

گفتیم که یهودیان و مسیحان عهد قدیم را معتبر می‌دانند، اما در تعداد کتابهای آن اختلاف دارند و برخی تعداد کتابهای آن را ۳۹ و برخی ۴۶ می‌دانند. ریشه این اختلاف در تفاوت نسخه‌های عهد قدیم است.

پس از اشغال سرزمین فلسطین در قرن چهارم قبل از میلاد، به دست اسکندر، یهودیان در سراسر امپراتوری پراکنده شدند و به تدریج زبان مادری خود (عبری) را فراموش کردند و به زبان یونانی رو آوردند. در قرن سوم قبل از میلاد و در زمان حکومت بطلمیوس فیلادلفوس بر مصر، به امر او، یهودیان اسکندریه کتاب عهد قدیم را به زبان یونانی ترجمه کردند. این ترجمه به سبعینیه معروف است؛ چون گفته می‌شود که این کتاب را حدود هفتاد نفر ترجمه کرده‌اند.

نسخه سبعینیه با متن عبری تفاوتهایی دارد. مهمترین تفاوت آنها، این است که هفت کتاب در این نسخه موجود است که متن عبری آن در دست نیست. این کتابها عبارتند از: طوبیت، یهودیت، حکمت سلیمان، حکمت یشوع بن سیراخ، باروک، کتاب اول مکابیان و کتاب دوم مکابیان.

در دو قرن قبل از مسیحیت و یک قرن پس از آن، بسیاری از یهودیان، و نیز بعدا مسیحیان، از این نسخه استفاده می‌کردند، تا اینکه در حدود سال ۱۰۰ م. سران یهود شورایی تشکیل دادند و بر رسمیت ۳۹ کتاب که در متن عبری بود، رای دادند و اسفار هفتگانه موجود در ترجمه سبعینیه را غیر قانونی اعلام کردند. اما مسیحیان این نسخه را معتبر دانسته، به استفاده از آن ادامه دادند تا اینکه پروتستانها در قرن شانزدهم به متن عبری بازگشتند و این هفت کتاب را غیررسمی اعلام کردند.

بنابراین، یهودیان و پروتستانهای مسیحی متن عبری را قانونی می‌دانند و کتابهای عهد قدیم را ۳۹ عدد می‌شمرند و دو فرقه مسیحی کاتولیک و ارتدکس نسخه سبعینیه را معتبر دانسته، تعداد کتابهای عهد قدیم را ۴۶ می‌دانند.

هفت کتاب موجود در نسخه سبعینیه، اپوکریفا « (Apocrypha) » به معنای «مخفی و پوشیده» نامیده می‌شود. همچنین گاهی از آنها با عنوان «قانون ثانوی» یاد می‌شود که به معنای‌اعتبار درجه دوم آن است. بخش اپوکریفایی عهدقدیم به فارسی ترجمه نشده است.

ب) عهد جدید

بخش دوم کتاب مقدس عهد جدید است که تنها مسیحیان آن را قبول دارند و یهودیان آن را معتبر نمی‌دانند. این بخش نیز مشتمل بر کتابها و رسالات متنوع و نیز مطالب گوناگونی است.

عهد جدید به زبان یونانی نوشته شده است و این در حالی است که حضرت عیسی و حواریون به زبان آرامی، که لهجه‌ای از زبان عبری است، سخن می‌گفته‌اند. علت این امر، این است که با کشورگشایی اسکندر و ایجاد یک امپراتوری بزرگ، زبان و فرهنگ یونانی در بسیاری ازمناطق آن تبلیغ شد و زبان یونانی به عنوان زبان علمی و زبان دوم مورد توجه قرار گرفت، به

گونه‌ای که بسیاری از مردم، به خصوص در حوزه دریای مدیترانه، با این زبان آشنایی یافتند. هنگامی که رسولان مسیحی با مردم این مناطق سخن می گفتند و برای آنها می‌نوشتند، طبیعی بود که از زبان مشترک، یعنی یونانی، استفاده کنند.
نکته‌ای که درباره عهد جدید باید تذکر داد، این است که مسیحیان معتقدند حضرت عیسی هرگز کتابی نیاورده است و اصلا لازم نبوده است که کتابی بیاورد؛ چون پیامبران که واسطه بین خدا و بشرند از طرف خدا پیام و کتاب می‌آورند. ولی حضرت عیسی خود خداست و عین وحی است و تنها رفتار و گفتار او برای انسانها کافی است و آن را دیگران نگاشته‌اند. پس باید توجه داشت که اعتقاد مسیحیان با آنچه در فرهنگ و متون اسلامی درباره حضرت عیسی و کتاب او وجود دارد متفاوت است (۲۳۷) تقسیم‌بندی عهد جدید عهد جدید به طور کلی به چهار بخش تقسیم می‌شود:
.۱ زندگی نامه و سخنان حضرت عیسی: این بخش مشتمل بر چهار انجیل است که گفته می‌شود متی، مرقس، لوقا و یوحنا آنها را نگاشته‌اند (کلمه انجیل، یونانی و به معنای مژده است). در واقع این چهار کتاب، سیره عملی و گفتاری حضرت عیسی هستند که افرادی آن را روایت می کنند. سه انجیل نخست سبکی یکسان دارند و مطالب مندرج در آنها هماهنگ است و با فرهنگ یهودی اختلاف چندانی ندارد. در این سه انجیل از الوهیت حضرت عیسی (ع) سخنی نیست. انجیل چهارم از نظر مطالب با سه انجیل دیگر متفاوت است و با فرهنگ یهودی سازگاری ندارد و در آن، الوهیت حضرت عیسی (ع) مطرح شده است. سه انجیل اول، اناجیل همنوا یا همدید « (Synoptic) » نامیده می‌شوند.
.۲ تبلیغات و مسافرتهای تبلیغی مبلغان مسیحی: در این بخش تنها یک کتاب به نام اعمال رسولان وجود دارد که اقدامات حواریون و دیگر مسیحیان، به خصوص پولس را بیان می کند.
.۳ نامه‌ها: حواریون و رسولان مسیحی صدر اول، نامه‌هایی به شهرها و افراد مختلف نگاشته‌اند که ۲۱ عدد از آنها در مجموعه عهد جدید وجود دارد. سیزده یا چهارده عدد از این نامه‌ها از پولس و از هفت نامه باقیمانده، سه نامه به یوحنا، دو نامه به پطرس و دو نامه دیگر به یعقوب و یهودا منسوب است.
.۴ رویا و مکاشفه: در این بخش نیز تنها یک کتاب وجود دارد که به یوحنا منسوب است و در پایان عهد جدید واقع شده است.
نگاهی به محتوای کتابهای عهد جدید عهد جدید مشتمل بر ۲۷ کتاب است که عبارتند از:
.۱ انجیل متی
متی فردی یهودی بود که برای رومیان باج و خراج می گرفت. این شغل نزد یهودیان مذموم بود. وقتی عیسی او را دعوت کرد او پذیرفت و از حواریون او شد. انجیل اول که غالب محققان برآنند که بین سالهای ۷۰ ۶۵ م. یعنی بیش از سی سال پس از حیات زمینی حضرت عیسی، نوشته شده به این حواری منسوب است. در این انجیل که با سنت یهودی مطابقت دارد و سخنی از الوهیت حضرت عیسی در آن نیست، نسب، تولد، کودکی، شروع به تبلیغ، موعظه‌ها، معجزات، دستگیری، مصلوب شدن حضرت عیسی (ع) و سرانجام برخاستن او از میان مردگان، با تفصیل نسبی آمده است.
.۲ انجیل مرقس
این انجیل، که کوتاهترین و قدیمی‌ترین اناجیل است و غالبا تاریخ آن را نیز به سالهای ۷۰ ۶۵ م. برمی گردانند، به مرقس منسوب است. مرقس از حواریون نبوده، بلکه شاگرد خاص پطرس حواری بوده است. گفته می‌شود که او مطالب این انجیل را از پطرس نقل می‌کند. این انجیل از نظر محتوا و سبک، مانند انجیل متی است، با این تفاوت که مختصرتر است و قسمتهایی از زندگی عیسی، مانند تولد و کودکی او را در بر ندارد. پژوهندگان کتاب مقدس برآنند که متی و لوقا از این انجیل استفاده

کرده‌اند.

۳. انجیل لوقا

لوقا پزشکی غیر یهودی بود که پس از حضرت عیسی به دست پولس ایمان آورد و شاگرد و همراه او شد. انجیل سوم و نیز کتاب اعمال رسولان را وی برای فردی به نام تئوفیلوس نوشته است. با اینکه پولس مبدع الهیات عیسی خدایی است، ولی در دو کتاب منسوب به لوقا، که شاگرد خاص او بود، هیچ سخنی از الوهیت مسیح نیست و انجیل لوقا از نظر مطالب و سبک، شبیه دو انجیل قبل است. گفته می‌شود این انجیل همزمان با انجیل متی یا اندکی پس از آن نوشته شده است.

۴. انجیل یوحنا

این انجیل به یوحنا پسر زبدی منسوب است. یوحنا یکی از حواریون بود. وی در زمان حیات زمینی حضرت عیسی طفل خردسالی بود. در این انجیل هم، زندگی نامه و سخنان حضرت عیسی آمده است، ولی ویژگی بارز آن مسیح شناسی خاص آن است. در این انجیل، مسیح جنبه الوهی یافته و خدای متجسد گردیده است. غالب محققان امروزی تاریخ نگارش این انجیل را به پایان قرن اول، یعنی نزدیک به هفتاد سال پس از حضرت عیسی، برمی‌گردانند.

۵. کتاب اعمال رسولان

نویسنده این کتاب همان نویسنده انجیل سوم است و این امر از ابتدای کتاب مشخص است. پس این کتاب هم به شاگرد خاص پولس، یعنی لوقا، منسوب است. در هشت باب اول این کتاب، فعالیتها و تبلیغات حواریون حضرت عیسی، و در راس همه پطرس، مطرح شده است. در باب نهم سخن از ایمان آوردن ناگهانی پولس به میان می‌آید که تا قبل از آن یهودی‌ای سختگیر و شکنجه‌گر مسیحیان بود. این کتاب از باب نهم به بعد، بیشتر به مسافرتها و تبلیغات پولس می‌پردازد و از حواریون کمتر سخن می‌گوید. این کتاب قطعا پس از انجیل سوم نوشته شده است.

۶. نامه پولس به رومیان

در کتاب عهد جدید سیزده یا چهارده نامه به پولس منسوب است که محققان می‌گویند بین سالهای ۶۰ ۴۵ م. یعنی قبل از نگارش اناجیل، نگاشته شده‌اند. در همه این نامه‌ها الهیات خاص پولس، که الهیات عیسی خدایی است، دنبال شده است. نامه اول به مسیحیان روم است. در این نامه بر این نکته تاکید می‌شود که نجات، تنها با ایمان به مسیح، حاصل می‌شود، نه با عمل کردن به شریعت.

۷. نامه اول پولس به قرنتیان

در این نامه پولس به سوالاتی که برای مسیحیان قرنتس پیش آمده پاسخ می‌دهد و مسائلی از قبیل اختلافات، فساد اخلاقی در کلیسا، ازدواج و روابط جنسی، نظام کلیسایی و رستاخیز را بیان می‌کند. او در پایان بر محبت تاکید می‌کند.

۸. نامه دوم پولس به قرنتیان

در این نامه پولس بیشتر مشکلاتی را که در راه تبلیغ مسیحیت برای وی پیش آمده، مطرح می‌کند. گویا می‌خواهد مسیحیان قرنتس را دلگرم کند.

۹. نامه پولس به غلاطیان

در این نامه پولس به مسیحیان غلاطیه گوشزد می‌کند که با عمل به شریعت به جایی نمی‌رسند، بلکه با ایمان نجات می‌یابند و آن هدیه‌ای الهی است. گویا برخی از حواریون و یا فرستادگان آنها به غلاطیه رفته و از تعالیمی خلاف گفته‌های پولس سخن گفته بودند.

.۱۰ نامه پولس به افسسیان

گویـا بین مسـیحیان افسـس به خـاطر تفاوتهـای نژادی و زبـانی اختلاف پیـدا شـده بود. پولس این نـامه را از زنـدان برای حل اختلاف آنها می‌فرستد.

.۱۱ نامه پولس به فیلپیان

در این نامه که باز در زندان نوشـته شده، پولس به مسـیحیان فیلپی گوشـزد می‌کند که ایمان به مسیح چه شادیها و سعادتهایی نصیب انسان می‌کند.

.۱۲ نامه پولس به کولسیان

برای مسـیحیان کولسـی درباره انسانیت و الوهیت مسـیح سوالی پیش آمـده بود. آنها فردی را نزد پولس به زنـدان می‌فرسـتند. پولس این نامه را می‌نویسد و بر جنبه الوهیت مسیح تاکید می‌کند. در ضمن مطالب دیگری هم گوشزد می‌کند.

.۱۳ نامه اول پولس به تسالونیکیان

در این نـامه، پولس مسـیحیان شـهر تسـالونیکی را به ایمـان و زنـدگی پـاک همراه بـا صـبر و تحمـل دعوت می‌کنـد و از آنها می‌خواهد منتظر ظهور مسیح باشند.

.۱۴ نامه دوم پولس به تسالونیکیان

برخی از مسیحیان به بهانه انتظار مسیح دست از کار و زندگی شسته و به تنبلی روی آورده بودند. پولس در این نامه واقعیتهای زندگی را به آنها گوشزد می‌کند.

.۱۵ نامه اول پولس به تیموتائوس

تیموتائوس شاگرد پولس است که او را به رهبری کلیسای افسس گماشته بود. در این نامه برای او شرایط رهبری خوب را بیان می‌کند و از او می‌خواهد که تعالیمی را که درباره مسیح و انجیل به او آموخته است، از تحریف و تغییر حفظ کند.

.۱۶ نامه دوم پولس به تیموتائوس

این نامه را پولس از زندان به عنوان وصـیتنامه برای شاگرد خود تیموتائوس نوشـته است و از او می‌خواهد که در راه مسـیحیتی که او تعلیم داده است اسـتقامت کنـد و زیر بـار تعالیم دیگران نرود. پولس مشـکلاتی را که در راه تبلیغ و بشارت تحمل کرده است، گوشزد می‌کند.

.۱۷ نامه پولس به تیطس

تیطس یکی از شاگردان پولس است که او را به رهبری کلیسای کریت گماشـته بود. در این نامه، او وظیفه یک رهبر خوب را بیان می‌کند و از او می‌خواهد که مردم آن شهر را از گناه باز دارد.

.۱۸ نامه پولس به فلیمون

فلیمون از کسـانی است که به دست پولس ایمان آورده است. غلام او از شـهر کولسـی می‌گریزد و به روم می‌رود. در آنجا به دست پولس ایمان می‌آورد. پولس او را به شهر کولسی می‌فرستد و در این نامه از فیلمون می‌خواهد که غلام خود را ببخشد و با او مثل برادر رفتار کند.

.۱۹ نامه به عبرانیان

این نامه خطاب به مسیحیان یهودی الاصلی است که به شریعت یهودی پایبند بودند. نویسنده نامه به آنها می‌گوید: این شریعت و اعمال با آمدن مسیح باطل شده است و ایمان به مسیح انسان را نجات می‌دهد. نویسنده این نامه مشخص نیست، اما از آنجا

که مطالب آن شبیه گفته‌های پولس است، برخی، نویسنده آن را پولس می‌دانند.

.۲۰ نامه یعقوب

به گفته عهد جدید، یعقوب برادر حضرت عیسی بوده و به مقام اسقفی کلیسای اورشلیم رسیده است. در این نامه او بر خلاف گفته‌های پولس به مسیحیان گوشزد می‌کند که ایمان تنها کافی نیست و باید به شریعت هم عمل کنند.

.۲۱ نامه اول پطرس

این نامه به پطرس حواری منسوب است؛ وی مسیحیان آسیای صغیر را که زیر فشار و شکنجه بودند، به صبر و بردباری توصیه می‌کند و از آنها می‌خواهد که ایمان خود را از دست ندهند.

.۲۲ نامه دوم پطرس

در این نامه که باز به پطرس منسوب است، مسیحیان به صبر و بردباری دعوت شده‌اند و حقایقی درباره ایمان مسیحی به آنها گوشزد شده است.

.۲۳ نامه اول یوحنا

در این نامه که به یوحنا، نویسنده انجیل چهارم، منسوب است، نویسنده مطالبی شبیه گفته‌های پولس بیان می‌کند و نیز خطر کسانی را گوشزد می‌کند که مطالبی خلاف مسیح‌شناسی پولس تعلیم می‌دهند.

.۲۴ نامه دوم یوحنا

این نامه ظاهرا خطاب به یک زن مسیحی صاحب مقام نوشته شده است و از او می‌خواهد که محبت و اطاعت را فراموش نکند و تعالیم غلط را نپذیرد. ولی از آنجا که این زن شناخته شده نیست، برخی احتمال می‌دهند که «بانوی گرامی»، کنایه از کلیسای مسیح باشد.

.۲۵ نامه سوم یوحنا

در این نامه، که خطاب به یکی از رهبران کلیسا به نام غایوس نوشته شده، دستوراتی درباره تشویق خادمان واقعی و توبیخ مخالفان داده شده است.

.۲۶ نامه یهودا

در این نامه نویسنده خطر معلمان دروغین و مرتد را گوشزد می‌کند و مردم را از آنها برحذر می‌دارد.

.۲۷ مکاشفه یوحنا

این کتاب که به یوحنا، نویسنده انجیل چهارم، منسوب است، کتابی است رمزی و سری که حوادث آینده را پیشگویی می‌کند و بنابراین نباید ظاهر آن را معیار قرار داد. این کتاب در زمانی نوشته شده که مسیحیان سخت تحت فشار و شکنجه بوده‌اند.

کتابهای قانونی و غیر قانونی عهد جدید علاوه بر مجموعه کتابهای عهد جدید، اناجیل، رساله‌ها، اعمال و مکاشفات دیگری نیز وجود داشته‌اند. تعداد اندکی از این نوشته‌ها سالم باقی مانده و از بقیه یا پاره‌هایی باقی مانده است و یا تنها نام آنها در کتابهای دیگر به چشم می‌خورد. این مجموعه، که اپوکریفای عهد جدید خوانده می‌شود، در دو قرن اول نگاشته شده‌اند. از آیه اول انجیل لوقا برمی‌آید که افرادی که به نوشتن انجیل دست زده‌اند، بسیار زیاد بوده‌اند:

«از آن جهت که بسیاری دست خود را دراز کردند به سوی تالیف حکایت آن اموری که نزد ما به اتمام رسید چنان که آنانی که از ابتدا نظارگان و خادمان کلام بودند به ما رسانیدند، من نیز مصلحت چنان دیدم که همه را من البدایه به تدقیق در پی‌رفته به تو بنویسم ای تیوفلس عزیز (لوقا، ۱: ۴.۱)».

اما بین سالهای ۲۰۰ ۱۵۰ م. کلیسای اکثریت مسیحی، از میان کتابهای موجود، تنها این ۲۷ عدد را رسمی و قانونی اعلام کرده و بقیه را بی‌اعتبار دانسته است.

مسیحیان معتقدند پدران صدر اول کلیسا با تایید روح‌القدس اینان را برگزیده‌اند، همان طور که معتقدند نویسندگان این مجموعه را با تایید روح‌القدس نگاشته‌اند.

این نکته قابل ذکر است که آنچه به انجیل برنابا معروف است، نزد مسیحیان حتی اعتبار اپوکریفایی نیز ندارد و آنان جعلی و ساختگی بودن آن را قطعی می‌دانند. دانشمندان مسیحی می‌گویند، قدیمی‌ترین نسخه این کتاب به قرن شانزدهم برمی‌گردد که بسیار متاخر است و می‌افزایند که متن آن را نیز یک مسیحی تازه مسلمان نگاشته است. در پایان ذکر دو نکته مناسب به نظر می‌رسد:

.۱ شیوه ارجاع به کتاب مقدس شیوه ارجاع به کتاب مقدس هم، مانند قرآن، با ارجاع به کتابهای معمولی متفاوت است؛ چرا که این کتاب چاپها و نسخ فراوان و متعددی دارد و نمی‌توان با ذکر شماره صفحه به آن ارجاع داد. به همین دلیل برای ارجاع به این مجموعه، از شماره‌های بابها و آیه‌ها استفاده می‌شود؛ برای مثال برای ارجاع به آیه دوم از باب پانزدهم سفر پیدایش می‌نویسم: سفر پیدایش، ۲:.۱۵ تنها کتاب مزامیر عنوان باب ندارد و به جای آن مزمور به کار رفته است، ولی باز شیوه ارجاع به همان صورت است. گفته می‌شود «مزامیر، ۳: ۲۱» و مقصود «مزامیر، مزمور سوم، آیه ۲۱» است.

.۲ ترجمه‌های کتاب مقدس از کتاب مقدس و یا قسمتهایی از آن، ترجمه‌های مختلفی در زبان فارسی وجود دارد. یکی از این ترجمه‌ها ترجمه‌ای قدیمی است که بخش عهد قدیم آن را فردی به نام ویلیام گلن و به کمک فاضل خان همدانی و برخی دیگر، ترجمه کرده است. بخش عهد جدید آن را نیز هنری مارتین ترجمه کرده است. بخش عهد قدیم این ترجمه در سال ۱۸۵۶ و عهد جدید آن در سال ۱۸۷۶ به چاپ رسیده است. ترجمه این کتاب بسیار سنگین است.

ترجمه دیگر این کتاب به وسیله «انجمن پخش کتب مقدسه» صورت گرفته است. با اینکه این ترجمه نیز قدیمی است و چندان روان نیست، ولی معتبرترین ترجمه به زبان فارسی است. ترجمه دیگر، تحت عنوان «ترجمه تفسیری» در دست است که هرچند روان و به قلم امروزی است، ولی چون تفسیری است، برای استناد اعتبار ندارد. ترجمه‌های دیگری هم از قسمتهای مختلف کتاب مقدس مخصوصا عهد جدید و اناجیل در دست است، از قبیل ترجمه عهد جدید از انتشارات انجمن کتاب مقدس و نیز ترجمه اناجیل اربعه به وسیله میرمحمدباقر بن اسماعیل حسینی خاتون‌آبادی. این ترجمه‌ها نیز با اینکه ممکن است از دقت نظر برخوردار باشد، اعتبار ترجمه انجمن پخش کتب مقدسه را ندارند. از این رو، در نوشته‌های‌تحقیقی، معمولاـ به‌ترجمه انجمن‌پخش کتب مقدسه ارجاع داده می‌شود.

کتابنامه

.۱ کتاب مقدس، انجمن پخش کتب مقدسه.

.۲ ترجمه تفسیری کتاب مقدس.

.۳ آشتیانی، جلال الدین، تحقیقی در دین یهود، نشر نگارش،.۱۳۶۸

.۴ توفیقی، حسین، نگاهی به ادیان زنده جهان، مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه خواهران،.۱۳۷۷

.۵ساموئل، شولتز، عهد عتیق سخن می گوید، ترجمه مهرداد فاتحی، شورای کلیساهای جماعت ربانی، آموزشگاه کتاب

مقدس.
۶. سی. تنی، مریل، معرفی عهد جدید، ترجمه ط. میکائیلیان، انتشارات حیات ابدی، ۱۳۶۲.
۷. فیلسون، فلوید، کلید عهد جدید، ترجمه مسعود رجب‌نیا، انتشارات نور جهان، ۱۳۳۳.
۸. میشل، توماس، کلام مسیحی، ترجمه حسین توفیقی، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۷۷.

پی‌نوشتها

۱. مسیحیان با اینکه زمان عهد قدیم و شریعت را با آمدن مسیح پایان یافته می‌دانند، ولی کتاب عهد قدیم را معتبر و مقدس می‌شمارند و از نکات دیگری که در این کتاب آمده استفاده می‌کنند در حقیقت، برخورد مسیحیان با احکام موجود در عهد قدیم، مانند برخوردی است که در اسلام با احکام نسخ شده می‌شود

۲. دو زبان عبری و کلدانی از زبانهای سامی و هم‌خانواده با عربی‌اند

۳. رک: بخش هشتم کتاب « THE CHIEF WORKS OF BENEDICT DE SPINOZA » ترجمه این بخش در شماره اول فصل نامه هفت آسمان چاپ شده است

۴. به گفته عهد قدیم، خدا ده فرمان مهم را به حضرت موسی وحی کرده است تا وی آنها را به بنی‌اسرائیل ابلاغ کند این دستورات که مشتمل بر اصول اعتقادی، احکام فقهی و امور اخلاقی است، در سفر خروج (باب بیستم) و سفر تثنیه (باب پنجم) به طور کامل آمده است

۵. سبط که جمع آن اسباط است، به معنای فرزندزاده و نواده است در بنی اسرائیل دوازده طایفه وجود داشت، که هر یک به یکی از فرزندان یا نوادگان حضرت یعقوب منسوب بودند از دوازده پسر حضرت یعقوب، فرزندان لاوی وظیفه کهانت قوم را بر عهده داشتند و در میان قوم بنی اسرائیل پراکنده بودند گرچه اسباط بنی اسرائیل، همانند تعداد فرزندان یعقوب دوازده نفر هستند، اما سبط لاوی جزء این اسباط شمرده نمی‌شود از طرفی نام یوسف، پسر دیگر یعقوب نیز بین اسباط نیست، اما دو سبط از دوازده سبط، به نام فرزندان اویند بنابراین اسباط بنی‌اسرائیل، بدون احتساب سبط لاوی، دوازده تن هستند

۶. البته بین محققان در این باره که اناجیل موجود از چه منبعی استفاده کرده‌اند اختلاف است برای مثال برخی از آنان یک منبع فرضی با علامت اختصاری « Q » (مخفف کلمه آلمانی « Quelle ») به معنای منبع را مطرح کنند و می‌گویند برخی از اناجیل باید از این منبع استفاده کرده باشند.

عهد جدید تاریخ نگارش و نویسندگان

چکیده

عهد جدید، بخشی از مجموعه کتاب مقدس است، که تنها مسیحیان آن را قبول دارند و یهودیان آن را جزء کتاب مقدس خود نمی‌دانند. این بخش دربردارنده کتابها و رساله‌هایی است که از نظر محتوا، تاریخ نگارش و نویسنده متنوع‌اند. نکته جالب توجه درباره این مجموعه آن است که علاوه بر این که منبع اصلی اعتقادات و باورهای مسیحی است، منبع منحصر به فرد زندگینامه و سیره مؤسس آیین و نیز تاریخ این دین تا پایان قرن اول است؛ به گونه‌ای که برای حوادثی که در سده اول

مسیحی برای این دین پیش آمده، هیچ منبع دیگری غیر از عهد جدید در دسترس نیست.
این مجموعه در ابعاد عقیدتی و عملی دوگانه است؛ و در بخشی از آن همان ابعاد عقیدتی و عملی عهد قدیم دنبال شده، و بر انسان بودن و فرستاده خدا بودن حضرت عیسی و نیز وجوب پایبندی به شریعت موسوی تأکید شده است. در بخش دیگر این مجموعه، بر جنبه الوهی حضرت عیسی و نفی شریعت موسوی تأکید شده است.
با توجه به این که این مجموعه در مدتی نزدیک به یک قرن و به دست نویسندگان مختلف نوشته شده است، تعیین تاریخ نگارش هر قسمت و نیز نویسندگان آنها بسیار اهمیت می‌یابد. قطعا وثاقت و اعتبار، با توجه به نزدیکی زمان نگارش به ابتدای ظهور دین، قوت می‌گیرد؛ و از سوی دیگر، احتمال تأثیر نوشته مقدم بر متأخر می‌رود. همچنین نویسنده کتاب می‌تواند حجیت و اعتبار آن را بالا ببرد؛ مثلا اگر کتاب یا نوشته‌ای با دلیل قطعی به حواریون حضرت عیسی نسبت داده شود، قطعا اعتبار آن افزایش می‌یابد.

مقدمه

معرفی

کتاب مقدس مسیحیان از دو بخش اصلی تشکیل شده است:.۱ عهد قدیم، که بیش از سه چهارم این کتاب را در برمی‌گیرد، و مسیحیان و یهودیان آن را معتبر می‌دانند؛.۲ عهد جدید، که تنها مورد قبول مسیحیان است.
عهد جدید شامل ۲۷ کتاب و رساله است. این مجموعه با چهار انجیل آغاز می‌شود، که به متی، مرقس، لوقا و یوحنا منسوب‌اند. پس از آن، کتابی است به نام اعمال رسولان. سپس سیزده یا چهارده رساله منسوب به پولس، یک رساله منسوب به یعقوب، دو رساله منسوب به پطرس، سه رساله منسوب به یوحنا و یک رساله منسوب به یهودا، آمده است. این مجموعه با مکاشفه یوحنا پایان می‌یابد.
گفتنی است که در میان مسیحیان هیچ کس معتقد نیست که بخشی از این مجموعه یا هیچ کتاب دیگری را حضرت عیسی علیه السلام آورده است. آنها می‌گویند معنا ندارد که آن حضرت کتابی بیاورد، چون کتاب وحی است، و وحی بر واسطه بین خدا و انسان نازل می‌شود؛ در حالی که حضرت عیسی خود خدا و کلمه اوست. پس خودش وحی است، و زندگی و سیره و گفتار او برای هدایت انسانها کفایت می‌کند. (۱)
آنها معتقدند این مجموعه را کسانی نوشته‌اند که مورد تأیید روح القدس بوده‌اند.
با توجه به تنوع این مجموعه از نظر نویسنده و محتوا و تاریخ نگارش، می‌توان آن را به چند لحاظ تقسیم کرد:
.۱ محتوا. از این جهت که عمده محتوای هر بخش چیست، این مجموعه را می‌توان به سه بخش تقسیم کرد:
الف) بخش تاریخی، که عمدتا به تاریخ زندگی و فعالیتهای حضرت عیسی و حواریون می‌پردازد. این بخش که از چهار انجیل و کتاب اعمال رسولان تشکیل شده است، از اندکی قبل از تولد حضرت عیسی تا اندکی قبل از کشته شدن پطرس و پولس، یعنی تا حدود سال ۶۳ میلادی را در برمی‌گیرد. مطالب متنوعی در این بخش وجود دارد، اما عمده مطالب آن تاریخ و زندگینامه است.
ب) بخش عقیدتی، که عمدتا به ترویج عقاید و دفاع از آنها و رد عقاید دیگر می‌پردازد. ۲۱ رساله موجود در عهد جدید، این

بخش را تشکیل می‌دهند. در این بخش اگر به مسئله‌ای تاریخی هم اشاره شده باشد، بیشتر برای اثبات یا تقویت مسئله‌ای عقیدتی است.

ج) بخش پیشگویی، که در آن وقایع آخرالزمان و آمدن مجدد حضرت عیسی به صورت یک رؤیا و مکاشفه، پیشگویی شده است. در این بخش تنها کتاب مکاشفه یوحنا قرار دارد.

.۲ تاریخ نگارش. سده اول مسیحیت را می‌توان به سه بخش تقسیم کرد:

الف) عصر حیات زمینی مؤسس دین، یعنی حضرت عیسی. در این دوره تعداد مسیحیان اندک و محدود به منطقه یهودا (فلسطین) بوده است. این دوره در حدود سال ۳۰ میلادی پایان‌می‌یابد.

ب) عصر گسترش مسیحیت. در این دوره دو شخصیت عمده تاریخ مسیحیت پس از حضرت عیسی، نقش آفرینی می کنند. نزاعهای بین پطرس که بزرگترین حواری حضرت عیسی بوده، و آن حضرت او را سنگ زیربنای کلیسا نامیده، (۲) و شبانی امت را به او سپرده بود (۳) با پولس که بعدا ایمان آورد و مدعی شد که حضرت عیسی را پس از به صلیب کشیده شدن دیده، و آن حضرت به او مأموریت داده است (۴) در این دوره، واقع شده است. در این دوره که نزاع سختی بین حواریون به سرکردگی پطرس و پولس، بر سر مسائل عقیدتی و شریعت در جریان بوده است، مسیحیت به دست پولس گسترش می‌یابد و در سراسر امپراتوری روم پیرو پیدا می کند. این دوره با کشته شدن پطرس و پولس در سال ۶۴ میلادی پایان می‌یابد.

ج) عصر نزاعهای عقیدتی. پس از کشته شدن پطرس و پولس، نزاع بین اندیشه‌ها و برداشتهای این دو فرد از مسیحیت ادامه می‌یابد. در این دوره است که غلبه اندیشه‌های پولسی بر پطرسی تا حدی نمایانتر می‌شود.

گفته می‌شود برخی از حواریون حضرت عیسی تا پایان این دوره، یعنی حدود سال ۱۰۰ میلادی، می‌زیسته‌اند.

با توجه به این سه دوره، که تا پایان قرن اول ادامه می‌یابد، و نیز قرن دوم، می‌توان از مجموعه عهد جدید تقسیم دیگری به دست داد. هیچ یک از مسیحیان، و نیز محققان، مدعی نشده‌اند که بخشی از این مجموعه در دوره‌اول، یعنی در زمان حیات زمینی حضرت عیسی، نگاشته شده است. از سوی دیگر، بیشتر محققان بر آنانـد که عمده این مجموعه در دوره‌های دوم و سوم نگاشته شده است، و تعداد اندکی از آنها در قرن دوم. حال اختلاف در این است که کدام بخشها در دوره دوم و کدام در دوره سوم نگاشته شده است.

.۳ مؤلف. در مجموعه عهد جدید، غیر از هفت یا هشت رساله پولس، در نویسندگان بقیه بخشها تردید است، و از خود هریک از قسمتها دلیل قابل توجهی برای تعیین نویسنده آنها به دست نمی‌آید. با توجه به این که هر بخش از این مجموعه به کسی نسبت داده شده است، آن را می‌توان به این لحاظ تقسیم کرد:

بخشهایی از این مجموعه به حواریون منسوب است؛ انجیل اول و چهارم به ترتیب به متی و یوحنا؛ سه رساله و کتاب مکاشفه به یوحنا، و دو رساله به پطرس منسوب است. این سه نفر از حواریون بوده‌اند. بخشهایی از عهد جدید نیز به افرادی دیگر منسوب است. صحت این انتسابها باید مورد بحث قرار گیرد.

.۴ مسیح‌شناسی. در عهد جدید با دو نوع مسیح‌شناسی روبه رو می‌شویم: در یک بخش مسیح انسان، پیامبر خدا، (۵) بنده خدا (۶) و پسر انسان است (۷)؛ و اگر هم به او پسر خدا اطلاق می‌شود، به معنای بنده مقرب و برگزیده خداست؛ در بخش دیگر، او خود خدا، (۸) خالق آسمان و زمین (۹) و پسر خداست؛ به این معنا که همذات با خداست.

اگر مسیح‌شناسی اول را عیسی بشری، و دوم را عیسی خدایی بنامیم، مجموعه عهد جدید را نیز می‌توان به این دو بخش تقسیم کرد. اگر کتاب مکاشفه را، که درباره پیشگوییهای آخرالزمان است و به این بحث مربوط نمی‌شود، کنار بگذاریم، می توان

گفت نوشته‌های پولس و انجیل و رساله‌های منسوب به یوحنا به بخش عیسی خدایی، و بقیه قسمتها به بخش عیسی بشری تعلق دارنـد. در بخش اخیر، سه انجیـل متی، مرقس و لوقـا قرار دارد، که به لحـاظ مشـابهت مطـالبی که درباره حضـرت عیسـی نقل کرده‌اند، به آنها اناجیل همنوا (۱۰) گفته می‌شود.

بـا توجه به آنچه گـذشت، دربـاره زمان نگارش قسـمتهای مختلف عهـد جدیـد و نویسـندگان آنها سؤالاتی مطرح می‌شود: به لحاظ تاریخی کـدام قسـمت عهـد جدیـد زودتر نگاشـته شد و در دسترس مردم قرار گرفت؟ مسیحیت در دوره دوم قرن اول، یعنی از حـدود سال ۳۰ میلادی تـا سـال ۶۴ میلادی، بـه قسـمتهای دیگر امپراتوری روم نفـوذ کرد، و غیریهودیـان، کـه با اندیشه‌های یهودیت آشـنایی نداشـتند، به مسیحیت گرویدند؛ این غیریهودیان، که به زودی اکثریت مسیحیان را تشکیل دادند، ابتدا با کدام روایت از مسیحیت مواجه شدند؟ آیا بخش عقیدتی عهد جدید زودتر نگاشته شده و در اختیار مردم قرار گرفته یا بخش تاریخی، و کـدام یک تحت تأثیری دیگری بوده است؟ افراد مختلفی که این مجموعه را به وجود آورده‌انـد، کدام یک تحت تـأثیر دیگری بوده‌انـد؟ نوشـته‌هـای منسوب به یوحنا، که از نظر مسـیح‌شناسـی دنباله‌رو نوشـته‌های پولس هسـتند، در چه زمانی و تا چه انـدازه تحت تأثیر او نوشـته شـده‌اند؟ سه انجیل همنوا، که از نظر مسـیح‌شناسـی در مقابل نوشـته‌های پولس قرار دارنـد، چه زمانی نوشـته شـده‌انـد و میزان تأثیرپـذیری آنها از همـدیگر و از نوشـته‌های پولس چه مقـدار است؟ با توجه به این سؤالات، بحث را پی می‌گیریم.

پولس، نخستین نویسـنده عهـد جدید ترتیب فعلی عهد جدید به گونه‌ای است که اناجیل چهارگانه و کتاب اعمال رسولان قبل از رساله‌های پولس و دیگر قسـمتهای عهـد جدیـد واقع شده‌اند. همچنین این پنج کتاب، بخش تاریخی عهد جدید را تشـکیل می‌دهنـد و به زمانی می‌پردازند که هنوز پولس تغییر کیش نداده بود. پس به لحاظ منطقی بر رساله‌های پولس تقدم دارند. اما همه اینها دلالت نمی‌کنند که تاریخ نگارش این چهار انجیل بر قسمتهای دیگر مقدم است.

در یکی دو قرن اخیر عـده زیادی در غرب به نقـد کتاب مقدس و تحلیل متنی آن پرداخته‌اند و از درون خود این متون شواهد قانع کننـده‌ای برای تاریـخ تقریبی نگارش قسـمتهای مختلف عهـد جدیـد یافته‌انـد؛ هر چند خودشان معترف‌اند که تاریخ دقیق هیچ یک از این قسمتها را نمی‌توان معین کرد.

از جمله مهمترین دسـتاوردها این است که نخستین نوشـته‌های عهـد جدید، رساله‌های پولس بوده است. امروزه کمتر کسـی از محققـان بـا این مطلب مخـالف است. از سـوی دیگر، تنهـا قسـمتی از عهـد جدیـد، که از نظر نویسـنده مـورد اختلاف نیست، نوشته‌های پولس است؛ و چون او در زمانی بین ۳۵ تا ۴۰ میلادی تغییر کیش داده و در سال ۶۴ میلادی به قتل رسیده است، پس زمان تقریبی نگارش این رساله‌ها مشخص می‌شود.

برخی از دانشـمندان تاریـخ تقریبی نگـارش هر قسـمت را بیـان کرده‌انـد، و مـا بـا مقایسه این تاریخها می‌توانیم به تقـدم تاریخ نگـارش رسـاله‌هـای پولس، و این که آنهـا اولین نوشـته‌ها بوده‌انـد، پی‌ببریم. ما هنگامی که به هر یک از این کتابها و رساله‌ها می‌پردازیم، برخی از این اقـوال را نقـل می‌کنیم. برخی دیگر از این دانشـمندان به این نکته تصـریح کرده‌انـد؛ مریـل سـی. تنی (۱۱) می‌گوید:

کتابهای عهـد جدیـد از نظر تاریخی به ترتیبی که در کتاب مقدس قرار داده شده‌اند، نوشـته نشده‌اند. نباید خیال کرد که چون مثلا اناجیل قبل از نوشـتجات پولس قرار داده شده‌اند، پس حتما زودتر از آنها نوشـته شده‌اند. به علاوه، امکان دارد بین تاریخ تـألیف و زمان مطالبی که به آنها اشاره شـده، فاصـله قابل ملاحظه‌ای وجود داشـته باشـد؛ مثلا مرقس در مورد زنـدگی مسیح مطـالبی ذکر می‌کنـد که در دهه سـوم قرن اول میلادی واقع شـده‌انـد، ولی خود انجیـل قبـل از سالهـای ۶۵ تـا ۷۰ میلادی در

دسترس عموم قرار نگرفت. (۱۲)

و. م. میلر، پس از این که در یک بخش به زمان نوشته شدن رساله‌های پولس اشاره می‌کند، در فصل بعد می‌گوید که چون تعالیم رساله‌ها و حکایات شفاهی کافی نبود، پس نیاز پیدا شد که اموری درباره زندگی، تعالیم و معجزات عیسی نوشته شود. بنابراین، عده‌ای احساس وظیفه کردند که انجیل بنویسند. (۱۳)

توماس میشل می‌گوید:

از جمله کتابهای عهد جدید سیزده نامه است، که به پولس نسبت داده می‌شود. زمان نگارش این نامه‌ها از همه کتابهای عهد جدید جلوتر است. (۱۴)

جوان ا. گریدی می‌گوید:

در سالهای نخست تولد مسیحیت هیچ گزارش یا تعلیم مکتوبی وجود نداشت ...؛ نخستین گزارشهای مکتوبی که درباره مسیحیت موجود است، رساله‌های پولس قدیس است. این رساله‌ها احتمالا بین سالهای ۵۰ میلادی و سال مرگ پولس، یعنی حدود ۶۴ میلادی، نوشته شده‌اند .... بنابراین، رساله‌های پولس قدیس، همراه با عهد قدیم، نخستین نوشته‌هایی بود که کلیساها به کار می‌بردند. (۱۵)

نویسنده‌ای دیگر با اذعان به این که رساله‌های پولس قبل از اناجیل و دیگر قسمتهای عهد جدید نوشته شده‌اند، احتمال می‌دهد که تنها رساله کوچک یعقوب قبل از رساله‌های پولس نوشته شده باشد:

چهار انجیل به حوادث سی سال اول عصر مسیحی می‌پردازند و رساله‌های عهد جدید به باقیمانده قرن اول تعلق دارند، اما چند عدد از این نامه‌ها حتی قبل از قدیمترین اناجیل موجود بوده‌اند. نخستین اسناد عهد جدید، آن دسته از رساله‌های پولس هستند که قبل از دو سال حبس وی در روم (۶۰ ۶۲ میلادی) نگاشته شده‌اند. البته احتمالا یک استثنا وجود دارد، و آن رساله یعقوب است. (۱۶)

دیگری می‌گوید:

قدیمترین متن موجود مسیحی نامه‌های پولس است ...؛ آنها قدیمترین بخش عهد جدید هستند. در دایره دانشمندان گهگاه اظهار می‌شود که رساله یعقوب ... نخستین رساله از عهد جدید است، اما تقریبا همه متفق‌اند که رساله اول پولس به تسالونیکیان، قدیمترین سندی است که بعدا برای تشکیل عهد جدید جمع آوری شد. (۱۷)

برای این که اهمیت تقدم تاریخ نگارش رساله‌های پولس بر قسمتهای دیگر عهد جدید، به ویژه اناجیل همنوا، روشن شود، به چند نکته باید اشاره کنیم:

.۱ از کتاب اعمال رسولان و رساله‌های پولس این نکته به دست می‌آید که در دوره دوم سده اول مسیحی، یعنی از پایان حیات زمینی حضرت عیسی (حدود ۳۰ میلادی) تا زمان کشته شدن پطرس و پولس (۶۴ میلادی)، دو روایت از مسیحیت در کار بوده است؛ و این دو نفر رهبری جناحهای مدافع این دو روایت را بر عهده داشته‌اند. اختلاف اصلی این دو روایت در دو چیز است:.۱ مسیح‌شناسی؛.۲ عمل به شریعت. مسیح‌شناسی گروه اول به رهبری پطرس، عیسی بشری است. آنها عیسی را انسان و بنده خدا می‌دانند. این اندیشه در سه انجیل همنوا به چشم می‌خورد. مسیح‌شناسی گروه دیگر، عیسی خدایی است، و مسیح نزد آنان خدای متجسد به شمار می‌رود. همچنین گروه اول عمل به شریعت یهود را لازم می‌دانستند، ولی پولس چنین اعتقادی نداشت.

همچنین از رساله‌های پولس و نیز کتاب اعمال رسولان برمی‌آید که نزاع سختی بین این دو گروه در جریان بوده است. پولس

می گوید:

اما چون پطرس به انطاکیه آمد، او را رو به رو مخالفت نمودم، زیرا که مستوجب ملامت بود. چون که قبل از آمدن بعضی از جانب یعقوب با امتها [غیریهودیان] غذا می‌خورد، ولی چون آمدند از آنانی که اهل ختنه [یهودیان] بودند ترسیده، باز ایستاد و خویشتن را جدا ساخت. و سایر یهودیان هم با وی نفاق کردند؛ به حدی که برنابا نیز در نفاق ایشان گرفتار شد. ولی چون دیدم که به راستی انجیل به استقامت رفتار نمی‌کنند، پیش روی همه پطرس را گفتم: اگر تو که یهود هستی، به طریق امتها، و نه به طریق یهود، زیست می کنی، چون است که امتها را مجبور می‌سازی که به طریق یهود رفتار کنند؟ (۱۸)

پولس از این که عده‌ای از اهالی غلاطیه به طرف گرایش دیگر جذب شده‌اند، ناراحت شده و می گوید:

ای غلاطیان بی‌فهم! کیست که شما را افسون کرد تا راستی را اطاعت نکنید که پیش چشمان شما عیسی مسیح مصلوب شده مبین گردید. فقط این را می‌خواهم از شما بفهمم که روح را از اعمال شریعت یافته‌اید یا از خبر ایمان؟ آیا این قدر بی‌فهم هستید که به روح شروع کرده، الان به جسم کامل می‌شوید؟ (۱۹)

.۲ فعالیت حواریون و پطرس بیشتر در میان یهودیان و منطقه یهودا متمرکز بود. این منطقه بخش بسیار کوچکی از امپراتوری روم بوده است. اما پولس با این که قبول داشت حضرت عیسی پطرس را به جانشینی خود و رهبری امت برگزیده است، مدعی شد مأموریتی که به پطرس داده شده، تنها بشارت یهودیان است، و بشارت غیریهودیان را حضرت عیسی پس از صلیب به خود او واگذار کرده است:

بلکه به خلاف آن چون دیدند که بشارت نامختونان (۲۰) به من سپرده شد؛ چنان که بشارت مختونان به پطرس. زیرا او که برای رسالت مختونان در پطرس عمل کرد، در من هم برای امتها عمل کرد. پس چون یعقوب و کیفا و یوحنا، که معتبر به ارکان بودند، آن فیضی را که به من عطا شده بود، دیدند، دست رفاقت به من و برنابا دادند تا ما به سوی امتها رویم؛ چنان که ایشان به سوی مختونان. (۲۱)

پس پولس به سوی امتها و غیریهودیان می‌رود و حواریون به فعالیت در میان یهودیان می‌پردازند. اما این تقسیم نابرابر است؛ چرا که یهودیان اقلیت بسیار کوچکی در امپراتوری روم بودند. بنابراین، دامنه فعالیت پولس بسیار بیشتر بوده است. اهمیت این مسئله در این است که پس از گسترش مسیحیت و نفوذ آن در سراسر امپراتوری روم، اکثریت قاطع مسیحیان را غیریهودیان تشکیل می‌دادند؛ و این اکثریت از طریق روایت پولسی‌با مسیحیت آشناشده بودند.

.۳ روایت پطرسی از مسیحیت، ریشه در یهودیت داشت، و اصول آن با دین یهود هماهنگ بود. بنابراین، این روایت برای یهودیان قابل فهم بود، اما برای غیر یهودیان که با مبانی دینی یهود و متون مقدس آنان آشنایی نداشتند، و سنت و اندیشه‌های دینی بسیار متفاوتی داشتند آسان نبود. اما روایت پولسی قرابت بسیار نزدیکی با اندیشه‌های آنان داشت. جان. بی. ناس می گوید:

اما چون وی نزد امم غیریهودی به دعوت مبعوث بود، فکر مسیحیت، و بعثت و رجعت او به کلی نزد ایشان فکری بیگانه بود. از این رو، پولس از راه دیگری که متناسب با فکر و اندیشه آن اقوام بود، درآمد. (۲۲)

ویل دورانت می گوید:

پولس ... الهیاتی به وجود آورد که در سخنان مسیح چیزی جز نکات مبهم از آن نمی‌توان یافت. هر انسانی که از زن به دنیا بیاید، وارث گناه آدم است، و از نفرین ابدی جز به وسیله مرگ پسر خدا، که کفاره گناه است، نمی‌تواند نجات یابد. (۲۳)

چنین مفهومی برای مشرکان قابل قبولتر از یهودیان بود .... غیریهودیان انطاکیه و شهرهای دیگر، که هرگز مسیح را در

حیاتش نشناخته بودند، نمی‌توانستند او را جز به شیوه خدایان منجی بپذیرند. (۲۴)

نویسنده مسیحی دیگری می‌گوید:

پولس به جنبشهای دینی زمانش به شدت اهتمام می‌ورزید و به یهودیت و آیین میترا و دیانت آن زمان، که اسکندریه آن را پذیرفته بود، بسیار دانا بود. بنابراین، بسیاری از افکار و مصطلحات آنها را به مسیحیت منتقل کرد و به توسعه و رشد اندیشه اصلی عیسی، که اندیشه ملکوت آسمان بود، اهمیتی نمی‌داد. ولیکن به مردم تعلیم می‌داد که عیسی فقط مسیح موعود و زعیم یهود، که وعده داده شده است، نیست، بلکه او پسر خداست که به زمین نزول کرده است تا خودش را قربانی کند و به صلیب رود تا کفاره گناه انسان شود. پس مرگ او قربانی‌ای مثل قربانی شدن خدایان برای نجات بشر در ادیان ابتدایی بود؛ و مسیحیت چیزهای زیادی از این دینها به عاریه گرفت. (۲۵)

با توجه به آنچه گفته آمد، روشن می‌شود که زمینه تأثیر و نفوذ رساله‌های پولس چه اندازه بوده است. رساله‌های پولس اولین نوشته‌هایی است که در کلیساهای مسیحی خوانده می‌شده، و زمینه‌های پذیرش آنها هم زیاد بوده است. بنابراین، اگر دیگر قسمتهای عهد جدید در دوره سوم قرن اول، یا پس از آن، که اکثریت قاطع مسیحیان را غیریهودیان تشکیل می‌دادند، نوشته شده باشند، میزان تأثیر اندیشه‌های پولس را در آنها باید بررسی کرد. مسلما با مرور زمان روایت پطرسی مسیحیت ضعیف‌تر می‌شده است، و روایت پولسی قویتر:

پولس حواری را غالبا دومین مؤسس مسیحیت لقب داده‌اند و مسلما او در این راه جهاد کرد و فرقه طرفداران اصول و شرایع موسوی را مغلوب ساخت؛ به طوری که آنها اهمیت، موقع و مقام خود را بر اثر مساعی پولس از کف دادند، ولی اهمیت او بیشتر از آن جهت است که وی اصول لاهوت و مبادی الوهی (تئولوژیک) خاصی به وجود آورد که آثار روحانی مبادی عیسی را در ضمیر و روح پیروان او ثابت و مستقر ساخت؛ و همین اصول سبب شد که نصرانیت عالمگیر شود و در ممالک جهان انتشار یابد؛ و از این جهت، بزرگترین خدمت را در تحول تمدن غربی، پولس انجام داده است. (۲۶)

رساله‌های پولس در عهد جدید چهارده رساله وجود دارد که یا به صورت قطعی و یا احتمالی به پولس نسبت داده می‌شوند. این مجموعه را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

.۱ رساله‌هایی که در انتساب آنها به پولس تردیدی نیست، و علاوه بر اینکه کلیسا آنها را به پولس نسبت می‌دهد، دانشمندان کتاب مقدس در انتساب آنها کمتر تردید کرده‌اند. این رساله‌ها هفت عددند: رومیان، دو رساله به قرنتیان، غلاطیان، فیلپیان، اول تسالونیکیان، فلیمون. (۲۷)

.۲ رساله‌هایی که در کتاب مقدس به پولس منسوب‌اند و کلیسا عموما این انتساب را تأیید کرده، اما دانشمندان کتاب مقدس آن را تأیید نمی‌کنند. این رساله‌ها شش عددند: افسسیان، کولسیان، دوم تسالونیکیان، دو رساله به تیموتائوس، تیطس. (۲۸)

.۳ در عهد جدید یک رساله وجود دارد که در انتساب آن به پولس در خود کلیسا اختلاف است؛ و آن رساله به عبرانیان است. محتوای این رساله شباهتهایی با رساله‌های پولس دارد و در گذشته بسیاری از دانشمندان مسیحی آن را به پولس نسبت می‌داده‌اند، اما امروزه کمتر آن را به پولس نسبت می‌دهند و یا انتساب آن را رد می‌کنند. (۲۹)

کلیسای ارتدکس این رساله را به پولس نسبت می‌دهد. (۳۰)

برخی از این رساله‌ها خطاب به افرادی خاص نوشته شده است، که به آنها رساله‌های شبانی گفته‌می‌شود، که‌چهار عددند. بقیه‌رساله‌ها خطاب به کلیساهای شهرهای مختلف نگاشته شده‌اند.

رساله‌های پولس بین سالهای ۴۰ ۶۴ میلادی نوشته شده‌اند، اما ترتیب زمان نگارش آنها در عهد جدید رعایت نشده است.

همچنین از آن جا که پولس بیشتر در حال مسافرت بوده است، این رساله‌ها را از شهرهای مختلف فرستاده است.
اناجیل همنوا و کتاب اعمال رسولان گفته شد که نخستین نوشته‌های عهد جدید رساله‌های پولس هستند، که قبل از سال ۶۴ میلادی نوشته شده‌اند. از سوی دیگر، اصلی‌ترین و مهمترین بخشی که در عهد جدید بیانگر روایت عیسی خدایی است، همان رساله‌های پولس‌اند. حال باید ببینیم مهمترین بخشی که به بیان روایت عیسی بشری می‌پردازد، در چه زمانی و به دست چه کسانی نوشته شده است؟ این بخش از سه انجیل متی، مرقس و لوقا تشکیل شده است. کتاب اعمال رسولان به این دلیل به این مجموعه ملحق شده که اولا از نظر مسیح‌شناسی مانند سه انجیل همنواست؛ ثانیا از نظر مؤلف و تاریخ نگارش ارتباط نزدیکی با لوقا دارد، به گونه‌ای که در این بحث آنها را نمی‌توان از هم جدا کرد. در این بخش نخست باید روابط این سه انجیل و مشترکات آنها را بیان کنیم، و سپس به بحث درباره هر یک از آنها بپردازیم.

الف) مباحث مشترک اناجیل همنوا

۱. زمان نگارش امروزه بیشتر محققان بر آن‌اند که هیچ یک از اناجیل همنوا قبل از سال ۶۴ میلادی نگاشته نشده است؛ هر چند قبلا گمان می‌رفت که این اناجیل قبل از این زمان نوشته شده‌اند، و حتی گاهی زمان نگارش برخی از آنها را به قبل از سال ۴۰ میلادی برمی‌گردانیدند: (۳۱)
«انجیل مرقس، که در حدود سال ۷۰ میلادی نوشته شده، نخستین انجیل مکتوب عهد جدید است». (۳۲)
«انجیل نویسی در اواسط دهه ۶۰ میلادی آغاز گشت. در این زمان، ابتدا انجیل مرقس ... وپس از آن متی ... و سپس لوقا ... نوشته شدند. نزدیک به پایان قرن اول، انجیل یوحنا نوشته‌شد». (۳۳)
نویسنده‌ای مسیحی به نام دکتر کشیش فهیم عزیز، اقوال موجود درباره زمان نگارش نخستین انجیل (مرقس) را این گونه دسته‌بندی می‌کند:
۱. پیروان سنت مصری تأکید می‌کنند که این انجیل در اواسط دهه ۴۰ میلادی نگاشته شده‌است؛
۲. س. توری می‌گوید بین سالهای ۳۹ و ۴۰ میلادی نوشته شده است؛
۳. هارینگ می‌گوید در دهه ۵۰ میلادی نوشته شده است؛
۴. اکثریت دانشمندان معتقدند که بین سالهای ۶۴ تا ۷۰ میلادی نگاشته شده است. دلیل آنها شهادت ایرنئوس (۳۴) است که می‌گوید مرقس انجیلش را بعد از مرگ پطرس و پولس نگاشت. مضافا این که اموری در خود این انجیل وجود دارد که گواه این مدعاست. (۳۵)
جان. بی. ناس می‌گوید که انجیل مرقس قبل از دو انجیل متی و لوقا موجود بود، و در حدود ۶۵ تا ۷۰ میلادی نوشته شده است. (۳۶)
۲. منابع اناجیل همنوا در میان این سه انجیل، قدیمترین و کوتاهترین آنها انجیل مرقس است، و تقریبا تمام مطالبی که در این انجیل آمده، در دو انجیل دیگر تکرار شده است. از سوی دیگر، مطالبی در دو انجیل متی و لوقا آمده که در انجیل مرقس نیست. در هر کدام از دو انجیل متی و لوقا نیز مطالبی آمده که در دیگری موجود نیست. این مسئله، که به «مشکل اناجیل همنوا» (۳۷) معروف شده، بحثهای بسیاری در پی داشته است. (۳۸)
برای حل این مشکل، به تدریج فرضیه‌هایی مطرح می‌شده است؛ نخستین و قدیمترین فرضیه این است که این اناجیل از یک

منبع شفاهی استفاده کرده‌اند. درباره زندگی حضرت عیسی یک سنت شفاهی غیرقابل تغییر و جا افتاده وجود داشته است، که این سه انجیل مطالب مشترک خود را از آن گرفته‌اند. (۳۹)

البته این فرضیه تنها می‌تواند برای مطالبی که در هر سه انجیل تکرار شده، منبع پیدا کند. نیز می‌تواند به «فرضیه مرقسی» (۴۰) کمک کند؛ این فرضیه می‌گوید انجیل مرقس برای دو انجیل متی و لوقا منبع بوده است. از این رو، تقریبا تمام مطالب انجیل مرقس در دو انجیل دیگر تکرار شده است. (۴۱)

چون این سؤال پیش می‌آید که منبع انجیل مرقس چه بوده است؟ بر اساس فرضیه اول می‌توان گفت که این انجیل از منبع شفاهی استفاده کرده است. البته یک سخن در این جا این‌است که مرقس گفته‌های‌پطرس را نوشته‌است. اما مجموع این دو فرضیه هم مشکل را کاملاـ حل نمی‌کنند، چون درست است که تمام مطالب انجیل مرقس در دو انجیل دیگر آمده، اما مطالبی‌در هر دو انجیل آمده که در انجیل مرقس موجود نیست؛ منبع این مطالب چه بوده است؟

در این باره فرضیه سومی مطرح شده است. دانشمندان کتاب مقدس برای مطالب مشترک بین متی و لوقا منبعی فرض کرده‌اند، و به « Q، » که از کلمه آلمانی « Quelle » به معنای منبع گرفته شده، معروف است. (۴۲)

بنابراین، دو انجیل متی و لوقا از دو منبع مشترک استفاده کرده‌اند: یکی انجیل مرقس و دیگری منبع «.Q » اما باز هم مشکل حل نشده است، چون در هر یک از این دو انجیل مطالبی وجود دارد که در انجیل مرقس و انجیل دیگر نیست، لذا دانشمندان مجبور شده‌اند دو منبع دیگر در نظر بگیرند: یکی منبع « M » و دیگری منبع « L، » که به ترتیب، اشاره به مطالب خاص هر یک از اناجیل متی و لوقا دارند. (۴۳)

.۳ نویسندگان اناجیل همنوا در بحث درباره هر یک از اناجیل همنوا درباره نویسندگان آنها هم بحث می‌شود، اما یک نکته وجود دارد که کلی است و خاص هیچ کدام از این سه انجیل نیست. این سه انجیل سنتا به سه شخصیت قرن اول مسیحیت نسبت داده می‌شوند. نام این سه انجیل از همین اشخاص گرفته شده است. از این سه، یکی متی است، که گفته می‌شود همان متای حواری است؛ دیگری مرقس است، که با یوحنای مرقس، شاگرد پطرس، تطبیق می‌شود؛ سومی لوقا است، که گفته می‌شود همان شاگرد خاص پولس است.

اما نکته این جاست که از هیچ جای این سه انجیل برنمی‌آید که نویسنده آنها کیست. تنها در عنوان کتاب نام این افراد آمده است. ولی حتی عنوان این اناجیل، و همچنین انجیل یوحنا به گونه‌ای است که انتساب به این افراد را نشان نمی‌دهد. در بیشتر کتابهای موجود، کلمه انجیل به اسم این افراد اضافه شده، و چنین می‌نماید که همین افراد نویسندگانشان بوده‌اند، اما عهد جدید در اصل به زبان یونانی نوشته شده، و اگر قسمتهایی از آن به غیر زبان یونانی نوشته شده باشد، نسخه اصلی در دسترس نیست، و تنها نسخه یونانی موجود است. در زبان یونانی این عنوان به گونه دیگری است:

چهار انجیل سنتا به متی، مرقس، لوقا و یوحنا نسبت داده می‌شوند، ولی عنوان اصلی اناجیل نامعلوم است. نام بیشتر کتابهای یونانی صریحا به نویسنده آنها اضافه می‌شود؛ مثلا می‌گویند: ایلیاد هومر و جمهوری افلاطون. این در حالی است که برای انجیلها حرف اضافه « Kata » (در زبان یونانی به معنای به روایت متی و ...) به کار می‌برند، و گویا بدین شیوه از نسبت دادن آن کتابها به نویسندگان سنتی آنها می‌پرهیزند. (۴۴)

به همین دلیل است که در بسیاری از متون و دایرةالمعارفهای انگلیسی عنوان اناجیل را این گونه قرار می‌دهند: « ...،.The Gospel According to Matthew Mark » (۴۵) و در زبان عربی این عنوان به این صورت به کار رفته است: «الانجیل بحسب متی، مرقس و...». (۴۶)

شاید بهترین برگردان فارسی این عنوان «انجیل به روایت متی، مرقس و ...» باشد.

ب) مباحث ویژه هر یک از اناجیل همنوا

گفته شد که انجیل مرقس قدیمترین انجیل است، و ترتیب عهد جدید موجود مطابق تاریخ نگارش نیست. ما با ترتیب تاریخ نگارش به این بحث می‌پردازیم.

.۱ انجیل به روایت مرقس عموما این انجیل را به یوحنای مرقس، دوست و همدم پطرس، که گاهی همسفر پولس نیز بوده است، نسبت می‌دهند. البته از خود انجیل چنین چیزی ثابت نمی‌شود، و حتی برخی احتمال می‌دهند که فرد دیگری به همین نام این انجیل را نوشته باشد. (۴۷)

اگر نویسنده همان یوحنای مرقس باشد، نام او در عهد جدید آمده، و نام مادرش مریم است. در کتاب اعمال رسولان چنین آمده است که وقتی پطرس دستگیر شد و یک شب را در زندان سپری کرد، حواریون در خانه مریم، مادر یوحنای مرقس، برای دعا تجمع کردند. وقتی پطرس آزاد شد، مستقیما به خانه او آمد. (۴۸)

او بعدا همراه پسر عموی خود، برنابا، که همراه پولس بود، در سفرهای تبلیغی شرکت می کند، (۴۹) اما در اثنای سفر به دلیل نامعلومی از آن دو جدا می‌شود و به اورشلیم باز می گردد. (۵۰)

بعدها برنابا از پولس می‌خواهد که مرقس را نیز همراه خود ببرد، ولی پولس به این دلیل که بار اول آنها را ترک کرده بود، این امر را نمی‌پذیرد. از این‌رو، نزاعی سخت بین آنان درگرفت، و کار به جایی رسید که برنابا از پولس جدا شد، و همراه با مرقس مسیر دیگری را در پیش گرفت. (۵۱) از رساله اول پطرس برمی‌آید که مرقس همراه پطرس در روم بوده و از نزدیکان او بوده است: «پسر من، مرقس، به شما سلام می‌رساند». (۵۲)

منشأ انجیل مرقس یوسبیوس (حدود ۲۶۰ ۴۴۰)، اسقف قیصریه، از قول پاپیاس که بین سالهای ۱۱۰ تا ۱۳۰ میلادی اسقف شهر هیراپولیس در آسیای صغیر بوده است، (۵۳) درباره منشأ انجیل مرقس چنین نقل می کند:

«یوحنا که شیخ کلیسا بود نیز چنین گفته است: مرقس مترجم پطرس بود و هرچه ثبت کرد با دقت بسیار زیاد ثبت نمود. مع هذا، مطالب وی با همان ترتیبی نبود که خداوند ما سخن گفت یا انجام داد، زیرا وی کلام خداوند ما را نشنید و شاگرد او نبود، بلکه همان‌طوری که قبلا گفته شد، وی همسفر پطرس بود، و پطرس به او تعالیم لازم را داد، ولی فرمایشات خداوند را به ترتیب تاریخی برای او نقل نکرد. بنابراین، مرقس در هیچ قسمتی اشتباه نکرده، بلکه مطالب را ثبت نموده است، زیرا او در یک قسمت دقت کامل داشته است، و آن این‌که آنچه شنیده است به درستی ثبت کند و هیچ مطلب نادرست ننویسد». (۵۴)

یوسبیوس در قرن چهارم می‌زیسته، و او از پاپیاس نقل می کند، و منبع نقل این دو در دست نیست، لذا برخی احتمال داده‌اند که مرقس خودش مواد انجیل را جمع‌آوری کرده باشد. (۵۵) اگر این‌گونه باشد، ممکن است باز به همان منبع شفاهی، که قبلا ذکر شد، باز گردیم.

زمان و مکان نگارش انجیل مرقس گفته شد که اکثریت دانشمندان این انجیل را قدیمترین انجیل می‌دانند، و به همین مناسبت اختلافاتی که درباره زمان نگارش این انجیل وجود دارد بیان شد، و گفته شد که اکثر محققان برآن‌اند که این انجیل بین سالهای ۶۵ ۷۰ میلادی نوشته شده است.

درباره مکان نوشته شدن این کتاب نیز اختلاف است. برخی محل نگارش آن را مصر، و برخی انطاکیه دانسته‌اند، ولی اکثر

دانشمندان معتقدند این انجیل در روم نوشته شده است. (۵۶)

۲. انجیل به روایت متی اعتقاد بر این بوده است که این انجیل، که مفصل‌ترین اناجیل است و در ابتدای مجموعه عهد جدید قرار گرفته، قدیمترین اناجیل است، و به دست متای حواری، نوشته شده است. همچنین بر این باور بوده‌اند که این انجیل در اصل به زبان عبری نوشته شده، و بعد به یونانی ترجمه شده است؛ هرچند اصل عبری آن موجود نیست. (۵۷) اما با آغاز نقادی عصر جدید، همه این عقاید زیر سؤال رفته است.

تاریخ نگارش انجیل متی برخی تاریخ نگارش این انجیل را به اوایل دهه ۴۰ برگردانیده‌اند، (۵۸) اما از خود انجیل برمی‌آید که زمان نگارش آن باید بسیار دیرتر از این تاریخ باشد. در این انجیل آمده است که هنگامی که‌یهودای اسخریوطی عیسی را تسلیم کرد، از سران یهود سی‌پاره نقره دریافت کرد. اما یهودا به زودی پشیمان شد و پاره‌های نقره را در معبد انداخت. رؤسای کهنه این نقره‌ها را برداشتند وبا آن مزرعه‌ای برای مقبره غریبان خریدند. چون نقره به منزله خونبها بوده است، نام این مزرعه را «حقل الدم» گذاشتند. سپس می گوید: «از آن جهت، این مزرعه تا امروز به حقل الدم مشهور است». (۵۹)

فراموش شدن نام یک محل زمانی نسبتا طولانی را می‌طلبد، لذا تأکید بر روی کلمه «تاامروز»، نشان می‌دهد که تاریخ نگارش این انجیل حداقل چند دهه پس از ماجرای صلیب بوده است.

از سوی دیگر، امروزه تقریبا مسلم است که انجیل متی پس از انجیل مرقس نوشته شده. به این دلیل که تمام مطالب مرقس در این انجیل آمده است. بنابراین، متی از مرقس استفاده کرده است. چنان که گفتیم، امروزه اکثریت دانشمندان بر این باورند که انجیل مرقس بین‌سالهای ۶۵ ۷۰ میلادی نوشته شده است. پس تاریخ نگارش انجیل متی نمی‌تواند قبل از این تاریخ باشد.

نویسنده مسیحی، دکتر کشیش فهیم عزیز، پس از نقل اقوالی درباره تاریخ نگارش این انجیل می گوید:

پس ممکن است مانند اکثریت دانشمندان قائل شویم که این انجیل بعد از سال ۷۰ میلادی، و چه‌بسا بین سالهای ۷۵ ۸۰ میلادی، نوشته شده است. (۶۰)

برخی دیگر، تاریخ نگارش را اندکی پس از سال ۷۰ میلادی و تخریب اورشلیم می‌دانند. (۶۱) همچنین برخی سال ۹۰ میلادی را محتمل می‌دانند. (۶۲) با این حال، گروهی با استناد به این‌که این انجیل سقوط شهر اورشلیم در سال ۷۰ میلادی را پیشگویی کرده، (۶۳) ولی اشاره‌ای به وقوع این پیشگویی‌نکرده، احتمال‌قویتر را این‌می‌دانند که‌اندکی قبل از سال ۷۰میلادی‌نگاشته شده باشد. (۶۴)

نویسنده انجیل متی به گفته اناجیل، حضرت عیسی فردی را که برای رومیان مالیات می گرفت دعوت می کند، و او می‌پذیرد. (۶۵) نام این فرد در انجیل متی، متی است، و در دو انجیل دیگر «لاوی». از سوی دیگر، نام متای باجگیر در عهد جدید در فهرست حواریون قرار دارد. (۶۶)

کلیسا از اوایل قرن دوم تا آغاز مطالعات نقادانه جدید، معتقد بوده است همین متای باجگیر، که نام دیگرش لاوی، و از حواریون بوده است، انجیل منسوب به متی را نگاشته است. (۶۷)

این امر به دو دلیل بوده است: یکی این‌که عنوان این کتاب (انجیل به روایت متی) انتساب به او را می‌رساند. البته در خود متن هیچ دلیلی بر این انتساب وجود ندارد، اما از اوایل قرن دوم این عنوان بوده است؛ (۶۸) دلیل دوم شهادت پاپیاس است. یوسبیوس در اوایل قرن چهارم از پاپیاس در اوایل قرن دوم نقل می کند که متی انجیل خود را به زبان عبری نگاشت، و هر کس به اندازه توان خود این انجیل را ترجمه کرد. (۶۹)

با این حال، محققان جدید این دو دلیل را کافی ندانسته، و انتساب این انجیل را به متای حواری مورد تردید قرار داده، بلکه رد

کرده‌اند. آنها می گویند گفته پاپیاس بر انجیل موجود منطبق نمی‌شود، چون او می گوید متی انجیلش را به زبان عبری نگاشت؛ در حالی که لغت‌شناسان می گویند این انجیل موجود باید در اصل به زبان یونانی نوشته شده باشد. (۷۰)
نکته دیگر این است که متای حواری خود شاهد حوادث زندگی حضرت عیسی بوده است؛ در حالی که انجیل موجود مطالب انجیل مرقس را، که خود از حواریون نبوده، به‌طور کامل نقل کرده است؛ و این نمی‌تواند قابل قبول باشد. (۷۱) علاوه بر این، زبان مادری متای حواری آرامی بوده است؛ در حالی که انجیل مرقس به زبان یونانی نوشته شده و متی نمی‌توانسته از آن استفاده کند. (۷۲)
با توجه به آنچه گفته شد، بسیاری بر این باورند که انجیل موجود را فرد دیگری که ناشناخته است و شاید نام او متی بوده، نوشته است. (۷۳) دست‌کم در این‌که بتوان این انجیل را به متای حواری نسبت داد تردید وجود دارد. (۷۴) البته هنوز هم برخی این انجیل را به صورت قطعی به متای حواری نسبت می‌دهند، و می گویند: از آن‌جا که متی در میان حواریون چندان مهم نبوده، انگیزه‌ای وجود نداشته که کسی انجیل بنویسد و به او نسبت دهد. (۷۵) ولی این دلیل چندان محکم به نظر نمی‌رسد، چون اولا اشتباه در استناد حتما نباید عمدی باشد؛ ثانیا انتساب به افراد ناشناخته‌تر زودتر پذیرفته می‌شود.
مکان نگارش انجیل متی و زبان اصلی آن برخی می گویند این انجیل برای اهالی فلسطین نگاشته شده است، (۷۶) ولی بیشتر مکان نگارش این انجیل را انطاکیه و برای اهالی آن دیار می‌دانند. (۷۷) با توجه به مطالبی که در انجیل آمده، گفته می‌شود که مخاطب این انجیل مسیحیان یهودی الاصل بوده‌اند. (۷۸)
در گذشته عقیده بر این بود که این انجیل در اصل به زبان عبری نگاشته شده، و بعدا به زبان یونانی ترجمه شده است. (۷۹) دلیل اصلی این اعتقاد همان شهادت پاپیاس است، که نقل شد. اما، همانطور که گذشت، لغت‌شناسان می گویند کتاب موجود باید در اصل به زبان یونانی نگاشته شده باشد.
.۳ انجیل به روایت لوقا و کتاب اعمال رسولان قبل از ورود به بحث درباره مؤلف و تاریخ نگارش این دو کتاب، باید بیان کنیم که چه ارتباطی بین این دو کتاب وجود دارد که باعث شده تحت یک عنوان به بحث درباره آنها بپردازیم. بدین منظور، دو نکته را یادآور می‌شویم:
.۱ ابتدای این دو کتاب به‌گونه‌ای است که ظن بسیار قوی ایجاد می کند که نویسنده‌شان باید یک نفر باشد. در ابتدای انجیل لوقا چنین آمده است:
از آن جهت که بسیاری دست خود را دراز کردند به سوی تألیف حکایت آن اموری که نزد ما به اتمام رسید؛ چنان که آنانی که از ابتدا نظارگان و خادمان کلام بودند، به ما رسانیدند. من نیز مصلحت چنان دیدم که همه را من‌البدایه به تدقیق در پی رفته به تو بنویسم ای تیوفلس عزیز! (۸۰)
کتاب اعمال رسولان این‌گونه آغاز می‌شود:
صحیفه اول را انشا نمودم این تیوفلس! درباره همه اموری که عیسی به عمل نمودن و تعلیم دادن آنها شروع کرد. تا آن روزی که رسولان برگزیده خود را به روح القدس حکم کرده، بالا برده شد، که بدیشان نیز بعد از زحمت کشیدن خود خویشتن را زنده ظاهر کرد، به دلیلهای بسیار که در مدت چهل روز برایشان ظاهر می‌شد .... (۸۱)
از این دو فقره برمی‌آید که این دو کتاب برای یک فرد، یعنی تیوفلس، نوشته شده است. نویسنده در فقره دوم می گوید تا پایان زندگی عیسی قبلا ـ به تو نوشتم. این دقیقا همان انجیل سوم است، و در نوشته دوم به زندگی و فعالیتهای رسولا ـن می‌پردازد. بنابراین، ظاهر این دو فقره نشان می‌دهد که نویسنده این دو کتاب یکی است. همسویی الهیات و سبک نگارش و

ادبیات این دو کتاب نیز مؤید این مطلب است. (۸۲) دانشمندان جدید هم یکی بودن مؤلف این دو کتاب را تقریبا یقینی انگاشته‌اند، و از این نظر، با سنت هماهنگ هستند. (۸۳)

.۲ در انجیل منسوب به لوقا هیچ اشاره‌ای به نویسنده آن نشده است، اما کتاب اعمال رسولان سرنخهایی درباره نویسنده‌اش به دست می‌دهد. در این کتاب، که قسمت عمده‌اش به مسافرتهای تبلیغی پولس اختصاص دارد، گاهی نویسنده ماجراهای پولس را با ضمیر سوم شخص دنبال می‌کند و گاهی با ضمیر اول شخص جمع. این امر نشان می‌دهد که نویسنده کتاب در برخی از سفرها همراه پولس بوده است. از سوی دیگر، پولس در رساله‌هایش گهگاه از همراهانش نام می‌برد. حال آیا از مقایسه نامهایی که در جاهای مختلف این رساله‌ها آمده، و جاهایی از کتاب اعمال رسولان که در آنها ضمیر اول شخص به کار رفته است، می‌توان نویسنده کتاب اعمال، و درنتیجه انجیل سوم را مشخص کرد؟

نویسنده انجیل سوم و کتاب اعمال رسولان ابتدای انجیل سوم، اطلاعاتی درباره نویسنده این کتاب به ما می‌دهد. خود نویسنده می‌گوید مطالب من بر اساس گفته‌های شاهدان عینی است، و «آنان که از اول نظارگان و خادمان کلام بودند، به ما رسانیدند.» بنابراین، نویسنده از حواریون نبوده است. نویسنده می‌گوید درباره همه این امور تحقیق می‌کنم و با دقت و ترتیب می‌نویسم. پس نویسنده فردی تحصیل‌کرده بوده است. همچنین از سبک نگارش و ادبیات این دو کتاب به دست می‌آید که او انسانی آشنا با زبان و فرهنگ یونانی بوده است. (۸۴)

سنتا این انجیل را به لوقا، یار و همراه پولس، نسبت می‌دهند. این امر ریشه در شهادت ایرنئوس در پایان قرن دوم دارد. او در کتاب « Against Heresies » می‌گوید انجیل سوم را لوقا، آن‌گونه که پولس تبلیغ می‌کرد، نوشت. (۸۵)

در عهد جدید سه یا چهاربار از لوقا نام برده شده است، و همه این موارد در رساله‌های پولس واقع شده‌اند. «و لوقای طبیعت، حبیب و دیماس به شما سلام می‌رسانند»؛ (۸۶) «لوقا تنها با من است»؛ (۸۷) «... و لوقا، همکاران من، تو را سلام می‌رسانند». (۸۸) مورد چهارم، که در انطباق آن بر لوقا تردید است، این گونه است: «... ولوسیوس « (Lusius) » و ...، که خویشان من‌اند، به شما سلام می‌رسانند». (۸۹) علت تردید این است که معادل لاتین لوقا، « Luke » است، که برگردان اسم یونانی « Loukas » است. احتمالا واژه‌های « Loukios » و « Lusius » تغییر شکلهای همین کلمه باشند. چون همین تعبیر اخیر در این آیه آمده، احتمال داده شده که همان «لوقا» مقصود باشد. (۹۰) البته در ترجمه معروف فارسی به «لوقا» برگردان شده است.

از این موارد برمی‌آید که لوقا نزدیکترین دوست پولس بوده است. او احتمالاـ در انطاکیه و بر اثر تبلیغ پولس ایمان آورد و دوست و همراه وی گردید. (۹۱) دانشمندان از تطبیق مواردی که پولس از لوقا نام برده با مواردی که در کتاب اعمال رسولان ضمیر اول شخص به کار رفته، و نیز با استفاده از خصوصیاتی که از ابتدای این دو کتاب و شیوه نگارش آنها به دست می‌آید، حدس قوی می‌زنند که نگارنده کتاب همان «لوقا» باشد. (۹۲)

تعداد زیادی از دانشمندان جدید هم این استناد را پذیرفته‌اند و این شواهد را کافی دانسته‌اند، اما برخی دیگر یک اشکال جدی را مطرح کرده‌اند: اگر لوقا شاگرد خاص پولس است و همه جا همراه پولس بوده و حتی به گفته ایرنئوس انجیل او همان چیزهایی است که پولس تبلیغ می‌کرده است، پس چرا الهیات این دو کتاب با الهیات پولسی تباین کلی دارد؟ (۹۳) الهیات پولسی عیسی خدایی است؛ در حالی که الهیات این دو کتاب عیسی بشری است.

بنابراین، برای نویسنده این دو کتاب شواهد بیشتری نسبت به دو انجیل قبل وجود دارد، ولی خالی از اشکال و تردید نیست.

زمان و مکان نگارش انجیل لوقا و کتاب اعمال رسولان درباره زمان نگارش این دو کتاب، آغاز خود آنها دو نکته را آشکار

می کند: یکی این که کتاب اعمال رسولان حتما بعد از انجیل لوقا نوشته شده است، چون نویسنده در ابتدای آن به نوشته اول خود، یعنی انجیل سوم، اشاره می کند: «صحیفه اول را انشا نمودم ای تیوفلس!» (۹۴) نکته دیگر این است که در ابتدای انجیل لوقا آمده است که «از آن جهت که بسیاری دست خود را دراز کردند به سوی تألیف حکایت آن اموری که نزد ما به اتمام رسید ... من نیز مصلحت چنان دیدم که همه را ... به تو بنویسم‌ای تیوفلس!» بنابراین، او در زمانی انجیل خود را می‌نوشته که قبل از او عده زیادی دست به چنین کاری زده بوده‌اند. و گفته شد که امروزه غالب محققان معتقدند انجیل‌نویسی در اواسط دهه ۶۰ میلادی آغاز گشت. پس تاریخ نگارش این انجیل نمی‌تواند قبل از سال ۷۰ میلادی باشد.

از سوی دیگر، در بحث اناجیل همنوا گفته شد که چون همه مطالب انجیل مرقس در این انجیل تکرار شده، پس انجیل مرقس منبعی برای انجیل لوقا بوده است؛ و در بحث انجیل مرقس گذشت که غالب محققان تاریخ نگارش این انجیل را بین سالهای ۶۵ ۷۰ میلادی می‌دانند. پس انجیل لوقا باید بعد از سال ۷۰ میلادی نگاشته شده باشد.

برخی از محققان می گویند از بین سه انجیل همنوا، انجیل لوقا از نظر تاریخ نگارش آخرین است. (۹۵) برخی دیگر بر این عقیده‌اند که انجیل لوقا تنها از انجیل متی استفاده کرده است. (۹۶)

همه این شواهد نشان دهنده آن است که این انجیل نمی‌تواند قبل از انجیل متی نوشته شده باشد. قبلا نیز گفته شد که برخی تاریخ نگارش انجیل متی را تا حدود سال ۹۰ میلادی احتمال می‌دهند، ولی غالبا اندکی قبل یا بعد از سال ۷۰ میلادی را قویتر می‌دانند.

بنابراین، تاریخ نگارش دو کتاب انجیل لوقا و اعمال رسولان در زمانی بین سالهای ۷۰ ۹۰ است، که ۸۰ تا ۸۵ معمولتر است. (۹۷) البته برخی تاریخ نگارش این انجیل را تا حدود ۱۰۰ میلادی هم احتمال داده‌اند. (۹۸) با این همه، برخی قبل از سال ۶۴ میلادی را محتمل می‌دانند، و دلیل آنها این است که کتاب اعمال رسولان، که بیشتر به سفرها و فعالیتهای پولس می‌پردازد، ماجرای پولس را به پایان نبرده، و در حدود سال ۶۲ میلادی ختم کرده است. بنابراین، کتاب اعمال نمی‌تواند خیلی دیرتر از این تاریخ نوشته شده باشد، و انجیل لوقا هم قبل از اعمال نوشته شده است. پس تاریخ نگارش آن جلوتر از این تاریخ است. (۹۹)

علت ناتمام ماندن ماجرای پولس در کتاب اعمال رسولان معلوم نیست. البته این نمی‌تواند دلیل محکمی برای نشان دادن تاریخ نگارش این کتاب باشد و با ادله فراوان محققان مقابله کند.

از خود این دو کتاب چیزی درباره مکان نگارش آنها به دست نمی‌آید. در این باره شهرهای زیادی نام برده شده است که هیچ کدام دلیل قطعی ندارند. (۱۰۰)

نوشته‌های منسوب به یوحنا بررسی مؤلف یا مؤلفان و نیز تاریخ نگارش نوشته‌های منسوب به یوحنا از این جهت اهمیت دارد که غیر از رساله‌های پولس، تنها نوشته‌هایی در عهد جدید هستند که الهیات و مسیح‌شناسی عیسی‌خدایی را ترویج می کنند. بنابراین، نوشته‌های عیسی‌خدایی عهد جدید به دو نفر منسوب‌اند: پولس و یوحنا. حال این سؤال پیش می‌آید که آیا این دو دسته نوشته دو منشأ جدا داشته‌اند یا این که یکی از آنها تحت‌تأثیر دیگری بوده است؟ در عهد جدید، انجیل چهارم، سه رساله و کتاب مکاشفه به یوحنا منسوب‌اند، که اینک به بررسی آنها می‌پردازیم.

الف) انجیل به روایت یوحنا

انجیل به روایت یوحنا

انجیل چهارم با سه انجیل دیگر بسیار متفاوت است. علاوه بر این که تنها انجیلی است که الهیات عیسی‌خدایی را ترویج می‌کند، از نظر سبک نگارش و ترکیب و مطالب با اناجیل دیگر بسیار متفاوت است. در این انجیل مثل وجود ندارد؛ در حالی که به گفته سه انجیل دیگر، حضرت عیسی بسیاری از مطالب را در قالب مثل بیان می‌کرده است. تعداد اندکی معجزه، یعنی هفت عدد، در آن نقل شده، که پنج عدد آنها در اناجیل دیگر موجود نیست. نیز سخنان و مراودات حضرت عیسی در این انجیل با سه انجیل دیگر متفاوت است. (۱۰۱) از این‌رو، تحقیق درباره وثاقت این انجیل از نظر نویسنده، منبعی که از آن استفاده کرده، و تاریخ نگارش آن، اهمیت ویژه‌ای یافته است.

تاریخ نگارش انجیل یوحنا

چه در سنت مسیحی و چه در میان محققان امروزی، کمتر کسی در این مطلب شک کرده است که در میان چهار انجیل موجود در مجموعه عهد جدید، انجیل یوحنا از نظر تاریخی آخرین است. (۱۰۲) اما این که این انجیل در چه زمانی نوشته شده، بیش از سه انجیل دیگر مورد اختلاف واقع شده است؛ به گونه‌ای که از قبل از سال ۷۰ میلادی تا نیمه دوم قرن دوم احتمال داده شده است؛ اما اکثریت دانشمندان نه قدمت سال ۷۰ میلادی را قبول دارند و نه تأخر آن را تا نیمه دوم قرن دوم. (۱۰۳) هرچه از نیمه دوم قرن دوم به عقب برگردیم، تعداد قائلان به آن تاریخ بیشتر می‌شود؛ مثلا تعداد قابل توجهی معتقدند که در نیمه اول قرن دوم نگاشته شده است. (۱۰۴) همچنین هرچه از سال ۷۰ میلادی به جلو بیاییم، باز تعداد قائلان به آن افزایش می‌یابد؛ (۱۰۵) و ظاهرا این دو در حدود پایان قرن اول به هم می‌رسند. بنابراین، قویترین قول این است که این کتاب در حدود پایان قرن اول نگاشته شده است، (۱۰۶) و شاید بهترین فاصله زمانی نگارش این کتاب بین سالهای ۹۰ تا ۱۱۵ میلادی باشد. (۱۰۷) سنت مسیحی هم به همین تاریخ، یعنی پایان قرن اول، مایل بوده است. (۱۰۸) بنابراین، آنچه توماس میشل درباره نظر دانشمندان مسیحی درباره تاریخ نگارش این انجیل گفته است، صحیح به نظر نمی‌رسد:

اما دانشمندان در مورد تاریخ نگارش آن [انجیل یوحنا] اختلاف دارند، و سالهایی که حدس زده شده، از ۶۵ تا ۹۰ را شامل می‌شود، که البته تاریخ اول (یعنی سال ۶۵) را ترجیح داده‌اند. (۱۰۹)

چنان که گفته شد، کسانی که تاریخ نگارش این انجیل را به قبل از سال ۷۰ میلادی برگردانیده‌اند، بسیار نادرند.

نویسنده انجیل یوحنا

چه کسی انجیل یوحنا را نوشته است؟ نویسنده‌ای مسیحی به نام کشیش دکتر فهیم عزیز، به این سؤال چنین پاسخ می‌دهد:

این سؤال مشکل است، و جواب به آن بررسی و تحقیق گسترده‌ای را می‌طلبد، و غالبا به این عبارت ختم می‌شود که غیر از خدای یگانه هیچ‌کس نمی‌داند چه کسی این انجیل را نوشته است. (۱۱۰)

از پایان قرن دوم میلادی به بعد، اعتقاد غالب در کلیسای مسیحی این بوده است که این انجیل به دست یوحنا، پسر زبدی، که یکی از حواریون بوده، نوشته شده است؛ (۱۱۱) تا این‌که این اعتقاد در قرن نوزدهم زیر سؤال رفته است. (۱۱۲)

یوحنا، پسر زبدی، از حواریون است، و نام او همه جای عهد جدید همراه نام حواریون آمده است. او از اولین کسانی است که به حضرت عیسی ایمان آورده است. او با برادرش یعقوب، همراه پدرشان زبدی، مشغول تعمیر تور ماهیگیری خود بودند که حضرت عیسی آن دو برادر را دعوت کرد و آنها در پی آن حضرت رفتند. (۱۱۳) پس از این او از حواریون می گردد. اعتقاد کلیسابر این‌بوده است که‌یوحنای حواری مدت‌طولانی‌زیست و در اواخر عمر در افسس در آسیای صغیر می‌زیسته و نزدیک به پایان عمرش انجیل چهارم را در این شهر نوشته است. (۱۱۴)

برای اثبات این قول عمدتا دو شاهد اقامه شده است: یکی از درون خود کتاب و دیگر از خارج آن و شهادت دیگران. از برخی قسمتهای این کتاب حدس زده می‌شود که این انجیل باید به دست یکی از همراهان حضرت عیسی نوشته شده باشد. اما عمده این موارد حدسی است. تنها باب آخر انجیل یوحنا علایمی درباره نویسنده به دست می‌دهد که بسیار مفیدند. در این باب از شاگردی سخن رفته است که عیسی به او محبت می‌نمود. (۱۱۵) در همین باب می گوید: همین شاگرد محبوب بود که هنگام شام آخر بر سینه حضرت عیسی تکیه زده بود. (۱۱۶) در پایان هم می گوید: «و این شاگردی است که به این چیزها شهادت داد و اینها را نوشت». (۱۱۷)

با بررسی خود انجیل یوحنا و اناجیل دیگر به دست آورده‌اند که این شاگرد محبوب که احتمالا بسیار جوان یا حتی کودک بوده است که در هنگام شام آخر به سینه حضرت عیسی تکیه داده همان یوحنا پسر زبدی بوده است. اما مشکل این است که بسیاری معتقدند باب آخر بعدا و به دست شخص دیگری نوشته شده است؛ (۱۱۸) و اگر این باب حذف شود، از درون خود کتاب نمی‌توان شاهد محکمی برای تعیین نویسنده آن پیدا کرد.

دلیل دیگر شهادتی است که ایرنئوس در حدود سال ۱۸۰ میلادی از پلیکارپ که اواخر قرن اول و اوایل قرن دوم می‌زیسته و شاگرد یوحنای حواری بوده است نقل می کند؛ و آن شهادت این است که یوحنای حواری نویسنده انجیل سوم است. (۱۱۹)

دانشمندان این دلیل را هم رد می کنند و می گویند به شهادت ایرنئوس نمی‌توان اعتماد کرد، چون قبل از او و در اواسط قرن دوم ژوستین شهید از یوحنای رسول سخن می گوید و درباره او مطالبی می‌نویسد، اما هیچ ذکری از انجیل او نمی کند؛ در حالی که کتاب مکاشفه را به او نسبت می‌دهد. پس نویسنده انجیل چهارم فردی غیر از یوحنای رسول است. (۱۲۰)

یوسبیوس که در اوایل قرن چهارم می‌زیسته، از پاپیاس که در اواخر قرن اول و اوایل قرن دوم می‌زیسته نقل می کند که در این زمان یوحنای دیگر که به «پیر» معروف بوده، در افسس زندگی می کرده است. عده‌ای از محققان جدید می گویند که در واقع یک یوحنا در افسس می‌زیسته، که همین یوحنای پیر بوده، و او انجیل چهارم را نوشته است، و بعدا با یوحنای رسول مشتبه شده است. (۱۲۱)

دلیل دیگری که برای رد انتساب این انجیل به یوحنای حواری آورده می‌شود، این است که اگر یوحنای حواری نویسنده این انجیل است، پس چرا این اندازه با سه انجیل دیگر متفاوت است؟ آیا می‌توان گفت که دو نفر که شاهد یک ماجرا بوده‌اند و معتبر هم هستند، این اندازه متفاوت نقل می کنند؟ (۱۲۲)

دلیل دیگر این است که انجیل چهارم پر از مضامین فلسفی و یونانی است؛ و به گفته کتاب اعمال رسولان (۴: ۱۳)، یوحنا فردی عامی و بی‌سواد بوده است. بنابراین، او نمی‌تواند نویسنده این انجیل باشد. (۱۲۳)

این ادله باعث شده است که اکثر مفسران کتاب مقدس نسبت این انجیل را به یوحنا نپذیرند. (۱۲۴) بنابراین، بهتر است مانند فهیم عزیز بگوییم تنها خدا می‌داند چه کسی انجیل چهارم را نوشته است.

منشأ انجیل یوحنا

از آنچـه گـذشت، معلوم گردیـد که انجیـل چهـارم به دست فردی نامشـخص، در حـدود پایـان قرن اول، نگاشـته شـده است. بنابراین، به احتمال قوی اناجیل دیگر، که احتمالا چند دهه زودتر نوشـته شده‌اند، در اختیار نویسنده بوده است. از این گذشته، حتما رساله‌های پولس، که از نیم قرن جلوتر در کلیساها خوانده می‌شده‌اند، در اختیار او بوده‌اند. (۱۲۵)

اما این کتاب با دیگر اناجیل و حتی رساله‌های پولس متفاوت است، چون عناصـر بسـیاری از فلسـفه یونان در آن مشهود است. از این‌رو، ویـل دورانت می‌گویـد: «انجیـل چهارم از فلسـفه یونان مایه گرفته است.» نیز می‌گویـد: «با در نظر داشـتن همه آنچه گفته شـد، اگر یـک‌بـار دیگر مقـدمه انجیـل چهـارم را بخوانیم و به جـای واژه «کلمه»، که ترجمه لوگوس یونـانی است، خود لوگوس را بگذاریم، فورا درمی‌یابیم که نویسنده به فیلسوفان پیوسته است». (۱۲۶)

با این حال، این انجیل با رساله‌های پولس، از جهت الهیات و مسـیح‌شناسـی، درست مانند هم هسـتند، و هر دو از مسیح‌شناسی عیسـی‌خدایی پیروی می‌کنند. بنابراین، با توجه به این‌که مسـیح‌شناسی عیسی‌خدایی به پولس منسوب است و رساله‌های پولس حدود نیم‌قرن پیشتر نوشـته شده‌اند، طبیعی است که مانند بسـیاری دیگر بگوییم نویسـنده انجیل چهارم، الهیات و مسـیح‌شناسی پولسـی را گرفته است، ولی آن را در قـالب خاصـی ریخته است. همـان‌طـور که فیلـون اسـکندرانی یهودیت را به‌گونه‌ای بیـان می‌کرد که برای یونانیان قابل فهم باشـد، نویسـنده انجیل چهارم نیز مسـیحیت را طوری بیان می‌کند که برای یونانیان قابل فهم باشد. (۱۲۷) بنابراین، او اصطلاحات و قالبها را از فلسفه یونان می‌گیرد و الهیات پولسی را در آن می‌ریزد.

ب) رساله‌های یوحنا در عهد جدید

سه رسـاله به یوحنـا منسوب است: رسـاله نخست خطـاب به فردی خـاص نیست و عمومی است. رسـاله دوم خطـاب به خـاتون برگزیده و فرزندانش است، که گاهی گفته می‌شود مقصود از خاتون برگزیده، همان کلیساست. (۱۲۸) رساله سوم به فردی به نام «غایس» نوشـته شـده، که شبان یا پیشوای کلیسا بوده است. (۱۲۹) رسـاله دوم و سوم بسـیار کوتاه هسـتند و بیشتر به مسائل روزمره کلیسـا پرداخته‌انـد، امـا رسـاله اول نسـبتا طولانی است و بیشتر مسائل عقیـدتی را دربرمی‌گیرد. این رساله از نظر محتوا همان مطالب انجیل چهارم را دنبال می‌کند، و هر دو یک الهیات را ترویج می‌کنند. (۱۳۰)

اعتقاد کلیسای مسـیحی بر این بوده است که این سه رساله را همان نویسنده انجیل چهارم، یعنی یوحنا پسر زبدی، نوشته است. (۱۳۱) از سوی دیگر، سـبک نگارش این سه رساله به‌گونه‌ای است که بسـیاری از محققان برآن‌اند که نویسنده آنها باید همان نویسـنده انجیل چهارم باشـد. (۱۳۲) بنـابراین، محققـان جدیـد این رسـاله‌هـا را هم به یوحنـای پیر، نه یوحنـای حواری، نسـبت می‌دهنـد. البته اگر ثـابت شود که این سه رسـاله و انجیـل چهارم را یک نفر نوشـته است، در رساله‌های دوم و سوم، شواهـدی ظنی وجود دارد که نویسـنده یوحنای پیر بوده است؛ از جمله این‌که هر دو رساله با این عبارت آغاز می‌شود: «من که پیرم ...» این تعبیر نشان می‌دهد که نویسنده با عنوان «پیر» معروف بوده است.

یوسبیوس از پاپیاس نقل می‌کنـد که در آن زمان در افسـس دو نفر به نام یوحنا می‌زیسـته‌انـد: یکی یوحنای حواری، و دیگری یوحنـای پیر. محققـان جدیـد می‌گوینـد در واقع یـک یوحنـا در افسـس می‌زیسـته، که همـان یوحنای پیر بوده است، و بعـدا با یوحنـای حواری مشتبه شـده است. در صورتی که این تحلیل درست باشـد، بایـد بگوییم اگر رساله دوم و سوم یوحنا را همان

کسی نگاشته که انجیل چهارم و رساله اول را، پس گفته محققان جدید درباره هر چهار کتاب تقویت می‌شود، چون کلمه «پیر» ظاهر در این است که او معروف به این نام بوده است.

سنت مسیحی زمان و مکان نگارش این رساله‌ها را اواخر عمر یوحنا، یعنی پایان قرن اول، و در شهر افسس می‌داند. اما مشخص نیست که این رساله‌ها زودتر نوشته شده‌اند یا اناجیل. (۱۳۳)

ج) مکاشفه یوحنا

این کتاب از یک مکاشفه سخن می‌گوید و مسائل آخر الزمان را پیشگویی می‌کند؛ و از این جهت، با بقیه قسمتهای عهد جدید متفاوت است. پس بحث درباره تاریخ و مکان نگارش این کتاب و نویسنده آن اهمیت کمتری دارد. درباره نویسنده این کتاب از قدیم اختلاف بوده است، و اکثر دانشمندان نویسنده این کتاب را غیر از نویسنده انجیل چهارم و سه رساله یوحنا می‌دانسته‌اند. (۱۳۴)

درباره نویسنده این کتاب چند نکته را باید در نظر گرفت:.۱ خود کتاب می‌گوید نام نویسنده یوحناست؛ (۱۳۵).۲ اندیشه‌ها و طرز تفکر نویسنده با نویسنده انجیل چهارم بسیار متفاوت است؛ به‌گونه‌ای که ویل دورانت می‌گوید: «باور نکردنی است که انجیل چهارم و کتاب مکاشفه اثر یک فرد باشد. کتاب مکاشفه از شعر یهود، و انجیل چهارم از فلسفه یونان مایه گرفته است»؛ (۱۳۶).۳ این کتاب، برخلاف انجیل چهارم، با ادبیات یونانی بسیار ضعیف نوشته شده است؛.۴ از نظر زمان نگارش، بسیار زودتر از انجیل چهارم نوشته شده است، و بسیاری تاریخ نگارش آن را به زمان فشار و شکنجه نرون در سال ۶۵ میلادی برمی‌گردانند. (۱۳۷)

یوحنای حواری یک فرد عامی و غیرعالم است، که در فرهنگ یهودی رشد کرده است. (۱۳۸) همه شواهدی که گفته شد، بر این فرد منطبق است. احتمال دارد او نویسنده کتاب مکاشفه باشد؛ برخلاف انجیل چهارم و رساله‌ها.

دیگر نوشته‌های عهد جدید

مقدمه

تنها چهار رساله کوتاه از عهد جدید معرفی نشده‌اند، که عبارت‌اند از: رساله یعقوب، رساله‌های اول و دوم پطرس، رساله یهودا. با توجه به کم اهمیت بودن این رساله‌ها در عهد جدید، به اختصار به بررسی نویسندگان و تاریخ نگارش آنها می‌پردازیم.

الف) رساله یعقوب

شاید بتوان گفت تنها نوشته‌ای از عهد جدید که صریحا تعالیم پولس را رد می‌کند، رساله یعقوب است. یکی از مهمترین تعالیم پولس این است که انسان تنها با ایمان به مسیح رستگار می‌شود، نه با عمل به شریعت. این گفته در رساله‌های پولس، به ویژه غلاطیان و رومیان، بارها تکرار شده است. اما نویسنده این رساله با صراحت تمام این گفته را رد می‌کند: «ای برادران

من! چه سود دارد اگر کسی گوید ایمان دارم، وقتی که عمل ندارد؟ آیا ایمان می‌تواند او را نجات بخشد؟ ولیکن ای مرد باطل! آیا می‌خواهی بدانی که ایمان بدون اعمال باطل است؟ آیا پدر ما ابراهیم به اعمال عادل شمرده نشد، وقتی که پسر خود اسحاق را به قربانگاه گذرانید ... پس می‌بینید که انسان از اعمال عادل شمرده می‌شود، نه از ایمان تنها». (۱۳۹)

صراحت نویسنده این رساله به‌گونه‌ای است که گفته می‌شود در مخالفت مستقیم با پولس نوشته شده است. (۱۴۰)

نویسنده این رساله خود را در ابتدای رساله، یعقوب، غلام عیسی مسیح، معرفی می‌کند. سنت کلیسا بر این است که این یعقوب برادر حضرت عیسی است. (۱۴۱) اما اشکال شده است که ادبیات یونانی این رساله بسیار خوب است و نمی‌تواند نوشته یعقوب برادر عیسی باشد. (۱۴۲) با توجه به این که در عهد جدید پنج نفر به نام یعقوب وجود دارد، مشخص کردن این‌که کدام یک این رساله را نوشته‌اند، چندان آسان نیست. (۱۴۳)

از محتوای رساله معلوم است که نباید قبل از فعالیتهای تبلیغی پولس نوشته شده باشد. از این‌رو، برخی می‌گویند از آن‌جا که یعقوب، برادر حضرت عیسی، در سال ۶۶ میلادی فوت کرده است، نمی‌توانسته به رساله‌های پولس دسترسی پیدا کند، تا این‌گونه با آنها به مخالفت بپردازد. (۱۴۴) اما می‌توان گفت که حتی اگر رساله‌ها در دسترس او نبوده است، طبیعی است که تعالیم پولس را که در شهرهای مختلف قبل از آن زمان تبلیغ شده بود شنیده باشد.

با این‌که درباره تاریخ نگارش این رساله اختلاف است و برخی تاریخ آن را اوایل قرن دوم دانسته‌اند، اما بیشتر حدود سال ۶۰ میلادی را ترجیح می‌دهند، (۱۴۵) که با مطالب این رساله نیز مناسب است.

ب) دو رساله منسوب به پطرس در عهد جدید

دو رساله به پطرس رسول منسوب است که بزرگترین حواری حضرت عیسی به شمار می‌رفته است. هر دو رساله با نام پطرس رسول آغاز می‌شوند، و چنین می‌نماید که نویسنده آنها پطرس حواری است. رساله اول به کلیساهای شهرهای آسیای صغیر نوشته شده است، و مسیحیان آن منطقه را به صبر و بردباری دعوت می‌کند. البته در لابه‌لای آن عباراتی است که با تعالیم پولس بی‌شباهت نیست، و ادبیات آن با رساله‌های پولس قابل مقایسه است. (۱۴۶)

سنت کلیسا این رساله را به پطرس رسول نسبت می‌داده است، اما محققان جدید این انتساب را به شدت زیرسؤال برده‌اند. (۱۴۷) آنها می‌گویند ادبیات یونانی عالی این رساله، نمی‌تواند نوشته یک ماهیگیر ساده باشد. همچنین فقراتی از آن به تعالیم پولسی شبیه است. دیگر این‌که شکنجه و آزار مسیحیان آسیای صغیر به این زودی نبوده است که پطرس برای آنها نامه بنویسد و آنها را به صبر و شکیبایی توصیه کند. همه این امور نشانه آن است که فرد دیگری که احتمالا از پیروان پطرس بوده نزدیک به پایان قرن اول این رساله را نوشته است. (۱۴۸)

رساله دوم پطرس هم مسیحیان را به صبر و بردباری دعوت می‌کند، و حقایقی را درباره ایمان مسیحی به آنها گوشزد می‌کند و مسیحیان را از هرزگی و بی‌بند و باری برحذر می‌دارد. در عهد جدید، غیر از کتاب اعمال رسولان و رساله‌های پولس، تنها در یک جا از پولس سخن رفته و از او تعریف شده است؛ آن هم پایان همین رساله است. بنابراین، اگر انتساب این رساله به پطرس ثابت شود، اهمیت ویژه‌ای پیدا می‌کند. این رساله، چه از نظر محتوا و چه از نظر شیوه نگارش، با رساله اول اختلاف فاحشی دارد. (۱۴۹)

هرچند این رساله به پطرس نسبت داده می‌شود، محققان تاریخ نگارش آن را حدود سال ۱۵۰ میلادی می‌دانند، و برای آن

شواهد فراوانی می‌آورند. بنابراین، نویسنده آن فردی دیگر بوده است و برای این‌که نوشته‌اش مورد قبول واقع شود، آن را به پطرس نسبت داده است. (۱۵۰)

ج) رساله یهودا

این رساله بسیار کوتاه، درباره خطر معلمان دروغین و پرهیز از هرزگی و بی‌بند و باری مطالبی را به مسیحیان گوشزد می‌کند. رساله با نام «یهودا غلام عیسی مسیح و برادر یعقوب» آغاز می‌شود؛ و معتقد بوده‌اند که یهودا برادر عیسی و یعقوب است. اما بسیاری از دانشمندان این نسبت را نادرست می‌دانند و زمان نگارش این رساله را قرن دوم می‌دانند. (۱۵۱) بسیاری معتقدند مطالب این رساله مربوط به زمانی بسیار متأخرتر از آن است که یکی از معاصران حضرت عیسی و حواریون بتواند آن را بنویسد. (۱۵۲) با این حال، برخی تاریخ آن را اواخر قرن اول (۱۵۳) و یا قبل از تخریب اورشلیم در سال ۷۰ میلادی می‌دانند. (۱۵۴)

جمع‌بندی

الف) هیچ یک از قسمتهای عهد جدید را نمی‌توان به صورت قطعی به حواریون نسبت داد؛ و اگر بخواهیم بحثها و دلایل دانشمندان و محققان جدید را مبنا قرار دهیم، باید بگوییم از این مجموعه، که اناجیل متی و یوحنا و رساله‌های یوحنا و مکاشفه یوحنا و دو رساله پطرس، سنتا به حواریون نسبت داده می‌شده است، به جز کتاب مکاشفه، استناد بقیه تقریبا به صورت قطعی رد شده است. مضافا این‌که کتاب مکاشفه هم مورد تردید واقع شده است.

ب) تنها قسمتی از عهد جدید، که نویسنده آن به صورت قطعی مشخص است، هفت یا هشت رساله پولس است.

ج) مسلم است که رساله‌های پولس نخستین نوشته‌های عهد جدیدند، و پیش از این‌که سایر بخشهای عهد جدید نوشته شود، پولس قبل از سال ۶۵ میلادی، در شهرهای مختلف اندیشه‌های خود را تبلیغ می‌کرد.

د) انجیل‌نویسی پس از سال ۶۵ میلادی، یعنی سال کشته شدن پطرس و پولس، آغاز گشته است؛ و سه انجیل همنوا و دیگر قسمتهای عهد جدید از این زمان به بعد نوشته شده‌اند.

ه) در عهد جدید دو الهیات به چشم می‌خورد: عیسی‌خدایی، عیسی‌بشری. سالها قبل از نوشته شدن بخش عیسی‌بشری، الهیات عیسی‌خدایی نوشته شده و در کلیساها خوانده می‌شده است. بنابراین، شاید بتوان گفت زمانی که انجیل‌نویسان اناجیل همنوا را می‌نگاشته‌اند، چند دهه از آغاز تبلیغ الهیات پولسی گذشته بود؛ و اگر در آنها تعابیری از قبیل «پسر خدا» وجود دارد، به معنای الوهیت نیست. اما کاربرد لفظ «پسر»، و تصویر رابطه‌ای خاص میان حضرت عیسی و خدا، تحت‌تأثیر ادبیات پولسی بوده است، که در آن زمان رواج داشت.

و) غیر از رساله‌های پولس، انجیل چهارم و سه رساله منسوب به یوحنا نیز از الهیات عیسی‌خدایی پیروی می‌کنند. اگر به تاریخ نگارش این چهار نوشته نگاه کنیم، می‌بینیم فاصله قابل توجهی با تاریخ نگارش اناجیل همنوا دارند؛ یعنی حدود سی سال پس از اناجیل همنوا و بیش از نیم قرن پس از رساله‌های پولس نگاشته شده‌اند. بنابراین، با گذشت زمان، الهیات پولسی و عیسی‌خدایی بیشتر رایج می‌شده است؛ به‌گونه‌ای که این اندیشه در انجیل چهارم و برخی رساله‌های منسوب به یوحنا از

رساله‌های پولس شدیدتر و صریحتر شده است.

ز) رساله‌های پولس یک عقیده و اندیشه و یک الهیات ویژه را ترویج می‌کرده که شخصیت مسیح در آن نقش محوری و اصلی را داشته است. همچنین این عقیده سالها ترویج و تبلیغ می‌شده و بعدها زندگینامه حضرت عیسی در اناجیل همنوا نگاشته شده است. از این‌رو، شاید کسی بتواند ادعا کند که این زندگینامه تحت‌تأثیر آن عقاید نگاشته شده است.

ح) پولس خود را مأمور تبلیغ در میان غیریهودیان خواند، و غیریهودیان در بخش بسیار وسیعی از امپراتوری روم ساکن بودند؛ و بی‌آن‌که اطلاعی از یهودیت داشته باشند، ابتدائا با روایت پولسی از مسیحیت آشنا گردیدند؛ و به زودی اکثریت مسیحیان را همین غیر یهودیان تشکیل دادند. بنابراین، نقش ویژه رساله‌های پولس و تعالیم او در مسیحیت روشن می‌شود. این نفوذ و تأثیر تا حدی است که برخی از مسیحیان می‌گویند: «پولس حواری را غالبا دومین مؤسس مسیحیت لقب داده‌اند»؛ (۱۵۵) «پولس به خاطر توسعه یافتن افکارش مخصوصا توسط دسته‌ای از نویسندگان در پایان قرن اخیر متهم به این شده است که آن قدر مسیحیت را تغییر داده که گویی مؤسس دوم آن است». (۱۵۶)

منابع فارسی

.۱ کتاب مقدس.

.۲ بی.ناس، جان، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هشتم،.۱۳۷۵

.۳ هاکس، مستر، قاموس کتاب مقدس، تهران، اساطیر، چاپ اول،.۱۳۷۷

.۴ فیلسون، فلوید، کلید عهد جدید، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، انتشارات نورجهان،.۱۳۳۳

.۵ میلر، و.م، تاریخ کلیسای قدیم در امپراتوری روم و ایران، ترجمه علی نخستین، انتشارات حیات ابدی، چاپ دوم،.۱۹۸۱

.۶ ا.گریدی، جوان، مسیحیت و بدعتها، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، قم، مؤسسه فرهنگی طه، چاپ اول،.۱۳۷۷

.۷ میشل، توماس، کلام مسیحی، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب چاپ اول،.۱۳۷۷

.۸ آشتیانی، جلال‌الدین، تحقیقی در دین مسیح، نشر نگارش،.۱۳۶۸

.۹ سی. تنی. مریل، معرفی عهد جدید، ج۱ و ۲، ترجمه ط. میکائیلیان، انتشارات حیات ابدی، چاپ اول،.۱۳۶۲

.۱۰ دورانت، ویل، تاریخ تمدن، ج۳ (قیصر و مسیح)، ترجمه حمید عنایت و ...، تهران، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، چاپ سوم،.۱۳۷۰

.۱۱ رابرتسون، آرچیبالد، عیسی؛ اسطوره یا تاریخ، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، چاپ اول،.۱۳۷۷

منابع عربی

.۱۲ الفغالی، الخوری بولس، المدخل الی الکتاب المقدس، ج۵، بیروت، منشورات المکتبهٔ البولیستهٔ، چاپ اول،.۱۹۹۵

.۱۳ جماعهٔ من اللاهوتیین، تفسیر الکتاب المقدس، ج۵، بیروت، دار منشورات النفیر، چاپ دوم،.۱۹۹۰

.۱۴ جماعهٔ من اللاهوتین، تفسیر الکتاب المقدس، ج۶، بیروت، دار منشورات النفیر، چاپ اول،.۱۹۸۸

.۱۵ شلبی، الدکتور احمد، مقارنهٔ الادیان، ج۲، (المسیحهٔ)، قاهره، مکتبهٔ النهضهٔ المصریه، چاپ دهم،.۱۹۹۳

۱۶. الفغالی، الخوری بولس، المدخل الی الکتاب المقدس، ج۴، بیروت، منشورات المکتبة البولیستة، چاپ اول،.۱۹۹۴

۱۷. تفسیر العهد الجدید، قاهره، دارالثقافة، چاپ دوم، بی‌تا.

۱۸. عبدالملک، الدکتور پطرس و ...، قاموس الکتاب المقدس، قاهره، دارالثقافة، چاپ دهم،.۱۹۹۵

۱۹. فهیم عزیز، الدکتور القس، المدخل الی العهد الجدید، قاهره، دارالثقافه، بی‌تا.

منابع انگلیسی

(علامت اختصاری: « ER. ME).The Encyclopedia of Religion، V. ۸، ۹، ۲ Macmilan Publishing Company، New York، ۱۹۸۷: ۱. Eliade، Mircea «

(علامت اختصاری: « WB).s Who in the Bible، Zondervan Publishing House، Grand Rapids، Michigan، ۱۹۹۵' ۲. D. Gardner، Paulo، Who «

(علامت اختصاری: « NIDB).The New International Dictionary of the Bible، Reqency reference Library، Grand Rapids، Mi، U. S. A،۱۹۸۷: ۳. Douglas، J. D «

(علامت اختصاری: « HBD).s Bible Dictionary، Harper San Francisco، ۱۹۸۵'Harper:. ۴. Achtemeier، Paul J «

(علامت اختصاری: « ODC).The Oxford Dictionary of the Christian Church، London، Oxford University Press، ۱۹۵۷: ۵. Cross، F. L «

پی‌نوشتها

۱. تاریخ کلیسای قدیم، ص ۶۶؛ کلام مسیحی، ص.۲۸

۲. متی، ۱۶: ۱۸.۱۹

۳. یوحنا، ۲۱: ۱۵.۱۷

۴. اعمال رسولان، ۹: ۱.۱۰

۵. متی، ۱۳: ۵۷؛ لوقا، ۶: ۴؛ ۱۳:.۲۳

۶. اعمال رسولان، ۳:.۱۳

۷. متی، ۸: ۲۰، و موارد بسیار دیگری در عهد جدید.

۸. یوحنا، ۱:.۱

۹. رساله پولس به کولسیان، ۱:.۱۶

«. ۱۰. Synoptic Gospels «

«. ۱۱. Merrill C. Tenney «

۱۲. معرفی عهد جدید، ۱ / ۱۳۸.۱۳۹

۱۳. تاریخ کلیسای قدیم، ص ۶۶.۶۹

۱۴. کلام مسیحی، ص.۵۴

۱۵. مسیحیت و بدعتها، ص ۴۶.۴۷

. ۱۰۴. » NIDB .۱۶ «

.» ER. ME، Vol. ۲. P.۱۸۶ .۱۷ «

۱۸. رساله پولس به غلاطیان، ۲: ۱۱.۱۴

۱۹. همان، ۳: ۱.۳

۲۰. چون در یهود ختنه واجب است، و در آن زمان غیریهودیان ختنه نمی‌کردند، آنها را نامختونان می‌نامند.

۲۱. رساله پولس به غلاطیان، ۲: ۷.۹

۲۲. تاریخ جامع ادیان، ص.۶۱۷

۲۳. رساله پولس به رومیان، ۵:.۱۲

۲۴. تاریخ تمدن، ۳ /.۶۸۹

.» A.Short History of the World. pp. ۱۷۸ .۲۵ ۱۸۰ «

۲۶. تاریخ جامع ادیان، ص.۴۱۴

۲۷. تحقیقی در دین مسیح، ص ۳۶؛ و: «. HBD، P. ۱۰۰ »

۲۸. همان.

۲۹. کلید عهد جدید، ص ۲۱۱؛ معرفی عهد جدید، ۲ /.۹۷

۳۰. همان.

۳۱. تفسیر العهد الجدید، ص ۱،.۸۸

.» ER. ME. VOl. ۲. P. ۱۸۹ .۳۲ «

.» NIDB. P. ۷۰۵ .۳۳ «

۳۴. «.Irenaeus » از بزرگترین مدافعه نویسان مسیحی پایان قرن دوم و اسقف شهر لیونز.

۳۵. المدخل الی العهد الحدید، ص ۲۱۹.۲۲۰

۳۶. تاریخ جامع ادیان، ص.۵۷۶

» The Synoptic Problem .۳۷ «

.» and ER. ME Vol ۲. P. ۱۸۹ and NIDB. P. ۳۹ ۳۸. ODC P. ۱۳۱۵ .۲ «

۳۹. معرفی عهد جدید، ۱ / ۱۴۸. «. Marcian Hyposthesis .۴۰ »

.» ODC. P. ۸۵۳ .۴۱ «

» ER. ME. Vol ۲. P. ۱۸۹ .۴۲ «

.» ODC. P. ۸۵۹ .۴۳ «

۴۴. عیسی؛ اسطوره یا تاریخ، ص ۱۹.۲۰

.» BD. PP. ۵۸۳، ۶۰۵، ۶۱۳ .۴۵ «

۴۶. ر. ک: المدخل الی الکتاب المقدس، ۴ / ۳۵۶ به بعد.

۴۷. «ER. ME. Vol. ۹. P. ۲۰۸.»

۴۸. اعمال رسولان، ۱۲: ۶.۱۱

۴۹. همان، ۱۳:.۵

۵۰. همان، ۱۳:.۱۳

۵۱. همان، ۱۶: ۳۷.۳۹

۵۲. رساله اول پطرس، ۵:.۱۳

۵۳. «ODC. pp. ۴۷۳ and ۱۰۱۱.»

۵۴. معرفی عهد جدید، ۱/۱۷۳؛ المدخل الی الکتاب المقدس، ۴/۴۰۴.

۵۵. «ODC. p. ۸۵۹.»

۵۶. تفسیر الکتاب المقدس، جماعة من اللاهوتیین، ۵/۹۱؛ المدخل الی العهد الجدید، ص.۲۲۱

۵۷. «ODC. p. ۸۷۴.»

۵۸. المدخل الی العهد الجدید، ص.۲۴۷

۵۹. متی، ۲۷: ۳.۸

۶۰. المدخل الی العهد الجدید، ص.۲۴۸

۶۱. «ER، ME. Vol. ۹.p. ۲۸۵.»

۶۲. المدخل الی الکتاب المقدس، الجزء الرابع، ص۳۵۶؛ و: «HBD. P. ۶۱۳.»

۶۳. متی، ۴۴: ۱ ۲۸

۶۴. معرفی عهد جدید، ۱/۱۵۸؛ و: «NIDB، p.۶۳۱.»

۶۵. متی، ۹: ۹؛ مرقس، ۲: ۱۴؛ لوقا، ۵: ۲۷.۲۸

۶۶. متی، ۱۰: ۳؛ مرقس، ۳: ۱۸؛ لوقا، ۶: ۱۵؛ اعمال رسولان، ۱:.۱۳

۶۷. همان.

۶۸. المدخل الی العهد الجدید، ص.۲۴۲

۶۹. «WB. p. ۴۵۲؛ an ER. ME. vol.۹. p.۲۸۵.»

۷۰. المدخل الی العهد الجدید، ص.۲۴۳

۷۱. همان؛ و: «ER. ME. Vol.۹. p.۲۸۵.»

۷۲. همان.

۷۳. «HBD. p. ۶۱۳.»

۷۴. المدخل الی العهد الجدید، ص.۲۴۵

۷۵. معرفی عهد جدید، ۱/ص.۱۵۸

۷۶. تغییر العهد الجدید، ص.۱

۷۷. معرفی عهد جدید، ۱/۱۵۹؛ و: «NIDB. p.۶۳۱.»

۷۸. معرفی عهد جدید، ۱/۱۵۹.

۷۹. تفسیر العهد الجدید، ص.۱

۸۰. لوقا، ۱: ۱.۳

۸۱. اعمال رسولان، ۱: ۱.۳

«. ۸۲. ER. ME. vol.۹. p.۵۱؛ and HBD. p.۵۸۲ »

۸۳. همان، ص.۵۸۳

«. ۸۴. NIDB. P. ۶۰۴ »

«. ۸۵. ER. ME. Vol.۹. P.۵۱ »

۸۶. رساله پولس به کولسیان، ۴:.۱۴

۸۷. رساله دوم پولس به تیموتائوس، ۴:.۱۱

۸۸. رساله پولس به فلیمون:.۲۴

۸۹. رساله پولس به رومیان، ۱۶:.۲۱

«. ۹۰. HBD. P.۵۸۲ »

۹۱. معرفی عهد جدید، ۱/.۱۹۱

۹۲. همان، ص۱۸۹ ۱۹۲؛ المدخل الی العهد الجدید، ص۲۷۲.۲۷۵

«. ۹۳. HBD. p.۵۸۳ »

«. ۹۴. NIDB. p.۱۰۵ »

۹۵. همان، ص۶۰۵،.۷۰۵

«. ۹۶. HDB. p.۵۸۳ »

۹۷. همان. «. ۹۸. ODC. p.۸۲۹ »

۹۹. معرفی عهد جدید، ۱/۱۹۳.۱۹۴

۱۰۰. همان.

۱۰۱. همان، ص۲۰۵؛ و: «. ODC. p.۷۳۱ »

«. ۱۰۲. HBD. p.۴۹۹ »

۱۰۳. المدخل الی العهد الجدید، ص.۵۶۰

«. ۱۰۴. NIDB. p.۴۰۰ »

۱۰۵. معرفی عهد جدید، ۱/.۲۰۹

«. ۱۰۶. HBD. p. ۴۹۹ »

۱۰۷. المدخل الی العهد الجدید، ص.۵۶۱ «. ۱۰۸. NIDB. p.۵۳۴ »

۱۰۹. کلام مسیحی، ص.۴۸

۱۱۰. المدخل الی العهد الجدید، ص.۵۴۶

«. ۱۱۱. HBD..۴۹۸ and NIDB. p.۵۳۴ »

۱۱۲. المدخل الی العهد الجدید، ص.۵۴۶

.۱۱۳ متی، ۴:.۲۱

.۱۱۴ قاموس الکتاب المقدس، ص۱۱۰۹؛ معرفی عهد جدید، ۱/۲۰۷،.۲۰۹

.۱۱۵ یوحنا، ۲۱:.۷

.۱۱۶ همان، ۲۱:.۲۰

.۱۱۷ همان، ۲۱:.۲۴

.۱۱۸ عیسی؛ اسطوره یا تاریخ، ص.۲۷

.۱۱۹ المدخل الی العهد الجدید، ص.۵۴۷

.۱۲۰ همان، ص.۵۵۱

«. ۱۲۱. ODC. p. ۷۳۱ »

.۱۲۲ همان.

.۱۲۳ المدخل الی العهد الجدید، ص.۵۵۰

.۱۲۴ تفسیر الکتاب المقدس، ۵/.۲۲۹

.۱۲۵ المدخل الی العهد الجدید، ص.۵۶۳

.۱۲۶ تاریخ تمدن، ۳/۶۹۵.۶۹۶

.۱۲۷ همان، ص۶۹۶؛ المدخل الی العهد الجدید، ص.۵۷۰

.۱۲۸ معرفی عهد جدید، ۲/.۱۱۴

.۱۲۹ همان، ص.۱۱۵

«. ۱۳۰. ODC. p.۱۳۰ »

«. ۱۳۱. BD. p. ۴۹۹ »

«.۵۳۷ ۱۳۲. NIDB. pp.۵۳۶ »

«. ۱۳۳. NIDB. p.۵۳۶ »

.۱۳۴ المدخل الی العهد الجدید، ص.۵۷۵

.۱۳۵ تاریخ تمدن، ۳/.۶۹۵

.۱۳۶ معرفی عهد جدید، ۲/.۱۱۹

.۱۳۷ معرفی عهد جدید، ۲/۱۱۸؛ تاریخ تمدن، ۳/. ۶۹۵

.۱۳۸ اعمال رسولان، ۴:.۱۳

.۱۳۹ رساله یعقوب، ۲: ۱۴، ۲۰.۲۴

«. ۱۴۰. HBD. p. ۴۴۷ »

.۱۴۱ بر طبق عهد جدید، حضرت مریم نامزد یوسف نجار بود که حضرت عیسی از او زاده شد، و پس از آن چند فرزند دیگر را به دنیا آورد. متی، ۱:.۲۵

«. ۱۴۲. ODC. p.۷۱۱ »

«. ۱۴۳. NIDB. p.۴۹۴ »

«. ۱۴۴. HBD. p.۴۴۷ »

۱۴۵. کلید عهد جدید، ص ۲۲۰.۲۲۱

«. ۱۴۶. ODC. p. ۱۰۵۱ »

۱۴۷. المدخل الی العهد الجدید، ص.۷۲۹

«. ۱۴۸. HBD. p.۷۷۹ »

«. ۱۴۹. ODC. p.۱۰۵۱ »

۱۵۰. همان؛ کلید عهد جدید، ص۲۳۹؛ و: «. HBD. p.۷۸۰ »

۱۵۱. المدخل الی العهد الجدید، ص.۷۵۹

«. ۱۵۲. HBD. p.۵۱۴ »

۱۵۳. کلید عهد جدید، ص.۲۳۶

«. ۱۵۴. ODC. p.۷۵۰ »

۱۵۵. تاریخ جامع ادیان، ص.۶۱۳

۱۵۶. مسیحیت و بدعتها، ص.۴۷

منبع: مجله هفت آسمان، ج ۳ و ۴

نویسنده: عبد الرحیم سلیمانی

انجیل توماس به روایت کشفیات نجع حمادی

مقدمه

در دهه پنجم از سده بیست میلادی، دو گنج شایگان به دست محققان افتاد: یکی در سال ۱۹۴۵ در نجع حمادی مصر، و دیگری در سال ۱۹۴۷ و در وادی قمران، برکرانه بحرالمیت اردن. این که این دو کشف حاوی چه نوشته‌ها و آثاری بوده‌اند و از پرده به در افتادن آنها چه تأثیری در سیر مطالعات ادیان، تاریخ، فلسفه، عرفان، زبانشناسی و ... داشته‌اند، مجالی بس فراخ می‌طلبد. (۱)

فقط همین مقدار بگوییم که با کشف نخست، بسیاری از اسرار مربوط به احوال و آرای گنوسیان « (Gonstics)، » و با کشف دوم اطلاعات فراوانی درباره اسنیان « (Essenes) » بر آفتاب افتاد. این سطور تنها در حکم مقدمه‌ای بس موجز بر ترجمه فارسی یکی از رسالات گرد آمده در مکشوفه‌های نجع حمادی است، لذا دامنه بحث را محدود به همین کشفیات می‌سازیم؛ و سخن در باب طومارهای بحرالمیت را به فرصتی دیگر وا می گذاریم.

تا سده چهارم میلادی، عده‌ای در مصر علیا بر کرانه رود نیل می‌زیستند که تمایلاتی زهدآمیز داشتند و به واسطه اشتراک در عقیده، به نوعی زندگی اشتراکی تن داده بودند. اینان از ازدحام خلق گریزان و از دنیا و مافیها رویگردان بودند؛ در پی ایجاد و حصول طریقه‌ای می گشتند که در آن شیوه‌ای والاتر و متعالی‌تر از زندگی روزمره اتخاذ شود. بیش از هر چیز می‌خواستند که خود را از لوث اشتغالات دنیوی بر کنار دارند تا مبادا آلودگیهای عالم محسوس چشم دلشان را تیره گرداند. اگر با نظری سطحی به متون یافته شده بنگریم، چیزی جز یک «جمع پریشان» به چشم نمی‌خورد؛ به گونه‌ای که با توجه به تنوع و اختلاف

فراوان این متون، نمی‌توان نشان داد که آنها را چه کسانی، در چه زمانی و در چه مکانی نوشته‌اند. و این اختلاف تاحدی است که به گمان عده‌ای، این نوشته‌ها به یک گروه واحد تعلق ندارند.

با این همه، اگر با دیدی عمیقتر به این مجموعه نگاه کنیم، می‌توانیم نکته‌های مشترکی را که موجب فراهم آمدن آنها در کنار یکدیگر شده‌اند دریابیم؛ مثلا کسانی که این نوشته‌ها را جمع کرده‌اند، بیشتر به معانی آنها توجه داشته‌اند؛ گو این که چه بسا نویسندگان اصلی رساله‌های گنجانده شده در این مجموعه، چنین معانی‌ای را در نظر نداشته‌اند.

کتب نجع حمادی به گنوسیان مسیحی تعلق دارند. البته ایشان علاوه بر آن که از رسالات و مقالات مسیحی برای بیان آرای خویش استفاده می‌کرده‌اند، از مکتب فلسفی نوافلاطونی هم بهره می‌برده‌اند؛ و طرفه آن است که هر دو سنت مسیحیت و مکتب نوافلاطونی، گنوسیان را طرد کردند. ضمنا مشابهتهای فراوانی که میان نحوه زندگی گنوسیان مسیحی نجع حمادی با اسنیان یهودی وادی قمران وجود دارد، پژوهندگان را متوجه نوعی تداوم میان این دو جماعت کرده است؛ به گونه‌ای که میان واپسین نوشته‌های طومارهای بحرالمیت با یکی از اولین رساله‌های نجع حمادی نوعی ارتباط دیده‌اند.

متونی که در کتابهای نجع حمادی آمده‌اند، و از جمله انجیل توماس، از زبان یونانی به قبطی ترجمه شده‌اند؛ و آن گونه که پژوهندگان گفته‌اند، این ترجمه‌های قبطی بعضا از صحت و دقت کافی برخوردار نیستند؛ مثلا یکی از متون ترجمه شده به قبطی در این مجموعه، بخشی از رساله جمهور افلاطون است، که گویا مترجم قبطی نمی‌دانسته است که متنی فلسفی پیش‌رو دارد، بلکه فقط از آن جا که متن را متنی آموزشی و شایسته ترجمه می‌دانسته، به برگردان آن مبادرت کرده است.

این سخنان، به هیچ وجه از ارزش کتب نجع حمادی نمی‌کاهد؛ چرا که این خطاها اگر در جاهایی از ترجمه قبطی واقع شده باشند، قابل تشخیص و اصلاح‌اند. کشف گنجینه نجع حمادی نعمتی است که در سده بیستم به ما ارزانی شده است؛ چرا که تا پیش از دستیابی به این گنج ذی‌قیمت، اطلاعات دانش پژوهان از گنوسیان، از آنچه مسیحیان بدعت ستیز و نوافلاطونیان ضد گنوسی گفته بودند، فراتر نمی‌رفت.

از این‌رو، جا دارد که هر چه سریعتر این مجموعه به زبان فارسی درآید تا محققان ایرانی هم از این خرمن پر بار خوشه‌هایی برچینند. با شناخت بهتر چنین متونی، که برخی از آنها قدمتی معادل برخی از اجزای رسمی عهد جدید دارند، مسیحیت و کتب اولیه این دین را نیکوتر و روشنتر می‌توان شناخت. ترجمه فارسی انجیل توماس گامی در این راه است. تا آن‌جا که این بنده اطلاع دارد ترجمه انجیل توماس نخستین بار است که به زبان فارسی انجام می‌گیرد. گویا تاکنون هیچ یک از رساله‌های نجع حمادی به زبان پارسی در نیامده است.

این رساله را از مأخذ ذیل به فارسی برگردانده‌ایم: «The Nag Hammadi Library in English، director James M. Robinson، second edition، Leiden، E. J. Brill، ۱۹۸۴» ترجمه انگلیسی این انجیل را توماس لمدین «(Thomas O. Lambdin)» انجام داده و مقدمه آن را هلموت کوستر «(Helmut Koester)» نوشته است.

انجیل توماس در دومین کتاب از دوازده سیزده کتاب نجع حمادی قرار دارد؛ و رساله دوم از رسایل هفتگانه این کتاب است. کتاب دوم حاوی ۱۴۵ برگ است که انجیل توماس از برگ ۳۲ (سطر دهم) شروع می‌شود، و در برگ ۵۱ (سطر ۲۸) به پایان می‌رسد. ارقام آغازین سطور، که در پرانتز قرار دارند، شماره‌های صد و چهارده‌گانه امثال و سخنان مندرج در انجیل توماس‌اند.

در ترجمه فارسی کوشیده‌ایم که علایم سجاوندی به کار گرفته شده در متن انگلیسی را حتی‌المقدور مراعات کنیم. فقط در مواردی که از عیسی یا خدا و یا موضوع دیگری سخن می‌رود که در انگلیسی با حرف بزرگ چنین الفاظی را آغاز می‌کنند،

ما با قرار دادن آن لفظ در گیومه، تأکید را نشان داده‌ایم.
علایمی که مترجمان انگلیسی مجموعه نجع حمادی، و از جمله مترجم رساله انجیل توماس، به کار برده‌اند و ما عینا آنها را آورده‌ایم، به این شرح‌اند:

[] نشان وجود بیاض یا افتادگی در نسخه خطی است

اگر افتادگی را نتوان اصلاح کرد، سه نقطه در کروشه قرار داده می‌شود؛ نقطه چهارم، نشان نقطه سرخط است. یک استثنا بر این قاعده آن جاست که گاه از تعداد متغیری از نقطه استفاده می‌شود تا نشان داده شود که طول قسمت افتاده اسمای خاص چقدر است.در چند مورد، از نقطه بدون آوردن کروشه استفاده شده است. در این گونه موارد، منظور آن است که چند حرف قبطی وجود داشته‌اند که از کلمه یا عبارت، مفهوم قابل ترجمه‌ای به دست نمی‌آمده است. هر جا که کروشه موجب جدایی حروف کلمه یا اسم خاص شود، از خط ربط یا هایفن استفاده شده است. با اطمینانی که از خواندن واژه قبطی و تعداد حروف قابل رؤیت حاصل می‌شود، کلمات را به طور کامل در داخل یا خارج کروشه قرار می‌دهیم.

< > جاهایی که کاتب مخطوطه، حذف یا اشتباه کرده باشد

از این کروشه زاویه‌دار استفاده‌می‌شود. در جاهایی که کاتب، حروفی را به صورت غیرعمدی حذف کرده یا به اشتباه حروفی آورده است، مترجم انگلیسی حروف حذفی را اضافه کرده یا به جای حروفی که کاتب در نظر داشته است بیاورد و اشتباه کرده، حروف دیگری را جایگزین کرده و در این کروشه قرارداده است.
آکولاد باز و بسته حروف یا واژه‌هایی که در آکولاد قرار می‌گیرند، افزوده کاتب‌اند.

() کلماتی که ویراستار یا مترجم انگلیسی آورده‌اند

این افزوده‌ها متن ترجمه شده را مستقیما به دست نمی‌دهند، اما اطلاعاتی مفید به خواننده ارائه می‌کنند.
انجیل توماس مجموعه‌ای از اقوال و نبوتها، ضرب‌المثلها و امثال منقول از عیسی است. انجیل توماس قبطی از زبان یونانی ترجمه شده است؛ حقیقت آن است که چندین قطعه از روایت یونانی باقی مانده است و می‌توان آنها را مورخ به تاریخ ۲۰۰م دانست. پس مجموعه یونانی (یا حتی سریانی یا آرامی) در دوره‌ای پیش از حدود سال ۲۰۰م، و محتملاً در اوایل نیمه دوم سده اول، در سوریه، فلسطین یا بین‌النهرین تدوین شده است. تصنیف انجیل توماس را به یهودا توماس همزاد، یعنی یهودای «توأم» منسوب می‌دانند. توماس را، به ویژه در کلیسای سوریه، یکی از حواریان و برادر دو قلوی عیسی به شمار می‌آوردند.
نحوه ارتباط انجیل توماس با اناجیل عهد جدید مسئله‌ای جالب توجه است؛ چرا که بسیاری از اقوال وارد شده در انجیل توماس نظایری در اناجیل همدید (متی، مرقس و لوقا) دارند. (۲) مقایسه‌ای میان اقوال انجیل توماس با نظایرشان در اناجیل همدید نشان می‌دهد که سخنانی که در انجیل توماس آمده، شکلی ابتدایی‌تر یا تحول یافته شکل ابتدایی‌تر چنین سخنانی‌اند.
در حقیقت، انجیل توماس به منبع اقوال اناجیل همدید، که غالبا « «Q» » (از واژه آلمانی « Quelle، » «منبع») خوانده می‌شود، و مأخذ مشترک اقوال مورد استفاده متی و لوقاست، شباهت دارد. از این‌رو، انجیل توماس و منابعش مجموعه‌های اقوال و امثالی‌اند که ارتباط تنگاتنگی با منابع اناجیل عهد جدید دارند.

تـأثیر الهیـات گنوسـی به وضوح در انجیل توماس وجود دارد؛ گو این که نمی‌توان این اثر را به مکتب یا فرقه خاصـی منسوب دانست. اقوال گرد آمده، «سـخنان سری‌ای» معرفی می‌شوند «که عیسای زنده گفت.» از این‌جا درمی‌یابیم که هدف گردآوری این مجموعه، هـدفی بـاطنی است؛ چنـان که کلیـد فهم اقوال، تفسـیر یـا معانی سـری آنهاست، زیرا «آن کس که به معنای این سخنـان پی‌ببرد، مرگ را نمی‌چشـد.» بـا توجه به مفاد انجیل توماس، تجربه اساسـی دینی، فقط بازشـناخت هویت الهی نیست، بلکه بالاخص، بازشناسـی بدایت (نور) و عاقبت (آرامش) است. مرید برای آن که به بدایت باز گردد، باید با «تجرید از» جامه گوشتین و «گـذر از» وجود فسادپـذیر فعلی از دنیـا جـدا شود. پس از این کارهاست که مریـد می‌توانـد دنیای جدیـد، ملکوت زندگانی، صلح و حیات را دریابد.

شماره‌گذاری صد و چهارده گانه اقوال در نسخه خطی وجود ندارد، لیکن امروزه اکثر پژوهندگان آن را قبول دارند.

متن انجیل توماس اینها سخنان سری‌ای است که عیسای زنده گفت و یهودا توماس همزاد نوشت.

(۱) و او گفت: «آن کس که به معنای این سخنان پی ببرد مرگ را نمی‌چشد.» (۲) عیسی گفت: «بگذار آن کس که می‌جوید همچنان بجویـد تا بیابد. چون می‌یابد، به زحمت می‌افتد. چون به زحمت می‌افتد، حیران می‌شود و بر همه فرمان می‌راند.» (۳) عیسـی گفت: «اگر آنان که پیشوایی‌تان می‌کننـد به شـما بگوینـد بنگرید، ملکوت در آسـمان است، در این صورت، پرندگان آسـمان بر شـما پیشـی جسته‌اند. اگر ایشان به شما بگویند آن‌در دریاست، در این‌صورت، ماهیان‌از شما پیشی جسته‌اند. بلکه، ملکوت در درون شـماست. و بیرون‌شـماست. چون‌بخواهیـد خودتان را بشناسـید، شـناخته می‌شویـد، و در می‌یابید که شـمایید پسـران پدر زنده. اما اگر خود را نشناسـید، در مسـکنت به سر می‌برید و شمایید آن مسکنت.» (۴) عیسی گفت: «مردی که پیر ایـام اسـت بی‌تعلـل از کـودک کوچـک هفت روزه از زنـدگی می‌پرسـد، و زنـدگی‌می‌کنـد. زیرا بسـیاری‌از پیشـینیان پسینیان‌می‌شوند، و یکی‌و همسان‌می‌شوند.» (۵) عیسی گفت: «آنچه را در منظر شماست باز شناسید، و آنچه از شما پنهان است برایتـان آشـکار می‌شـود. زیرا هیـچ نهـانی نیست که جلوه‌گر نشود.» (۶) شـاگردان از او پرسـیدند و او را گفتنـد: «آیـا از ما می‌خواهی روزه بـداریم؟ چگونه نماز بگزاریم؟ آیا صـدقه دهیم؟ در به انـدازه خوردن چه تـدبیر کنیم؟» عیسـی گفت: «دروغ مگوییـد، آنچه را اکراه داریـد مکنیـد، از آن کـه همـه امـور در منظر ملکـوت روشـن است. از آن که هیـچ پنهـانی نیست که جلوه‌گر نشود، و هیچ در پرده‌ای نیست که در پرده‌بماند.» (۷) عیسی گفت: «خوشا بر حال شیری که انسان می‌شود آن گاه که انسـان او را از پـا می‌افکنـد و می‌خورد؛ و بـدا بر انسانی که شـیرش بخورد و انسان شود.» (۸) و گفت: «انسـان به ماهیگیر داناماننـد است که تورش را به دریـا انـداخت و آن را پر از ماهیـان کوچک از دریا برکشید. ماهیگیر دانا در میان آنها یک ماهی بزرگ بزرگ دیـد. او تمام ماهیان کوچک را به دریا انـداخت و به سـهولت ماهی بزرگ را برگزیـد. هر که را گوش شـنیدن هست، بشنود.» (۹) عیسـی گفت: «خوب، برزگر به صـحرا شـد، و مشتی (بذر) برگرفت، و افشاند. برخی بر راه افتاد؛ پرندگان آمدند و دانه‌ها را چیدند. برخی دیگر که بر سنگ افتادند، در خاک ریشه ندواندند، و خوشه نیاوردند و برخی دیگر بر خارها افتاد؛ خارها دانه (ها) را در فشار قرار دادند و کرمها دانه‌ها را خوردند. و دانه‌های دیگر بر خاک نیکو افتادند و بار نیکو دادند چنان که هر تخم شـصت برابر و صـد و بیست برابر بار داد.» (۱۰) عیسـی گفت: «من آتش بر عالم فکنـده‌ام، و بدان که آن را می‌پایم تا شـعله برافروزد.» (۱۱) عیسـی گفت: «این آسـمان از بین خواهـد رفت، و آن یـک که فـوق آن است از بین خـواهد رفت. مردگـان زنـده نمی‌شونـد، و زنـدگان نخواهنـد مرد. در روزهایی که آنچه را مرده است مصرف می‌کنیـد، آن را چیزی می‌کنیـد که زنـده است. آن گـاه که در روشـنایی اقـامت می‌گزینیـد، چه خواهیـد کرد؟ روزی که یکی بودیـد دو شدیـد. اما هنگامی که دو می‌شویـد، چه خواهید کرد؟» (۱۲) شاگردان عیسـی را گفتند: «ما می‌دانیم که تو از ما جدا می‌شوی. چه کسـی

قرار است که راهبر ما شود؟» عیسی آنان را گفت: «هر جا باشید، بر شماست که نزد یعقوب درستکار شوید، که آفرینش آسمان و زمین از بهر اوست.» (۱۳) عیسی شاگردانش را گفت: «مرا با کسی مقایسه کنید و بگویید من به که مانم.» شمعون پطرس او را گفت: «تو به فرشته‌ای راست کردار مانی.» متی او را گفت: «تو به فیلسوفی حکیم مانی.» توماس او را گفت: «استاد، دهانم را یارای آن نیست که بگوید تو به که مانی.» عیسی گفت: «من استادت نیستم. زیرا از چشمه جوشانی که تجویز کرده‌ام نوشیده‌ای و مست شده‌ای.» و او را گرفت و به کناری برد و او را سه چیز گفت. چون توماس نزد اصحاب بازگشت، از او پرسیدند: «عیسی تو را چه گفت؟» توماس ایشان را گفت: «اگر یکی از چیزها را که به من گفت به شما بگویم، سنگ برمی‌گیرید و بر من می‌افکنید؛ آتشی از سنگها بیرون می‌آید و شما را سر به سر می‌سوزاند.» (۱۴) عیسی ایشان را گفت: «اگر روزه بدارید، گناه مرتکب می‌شوید؛ و اگر نماز بگزارید، نکوهش می‌شوید؛ و اگر صدقه بدهید، روحتان را آسیب می‌زنید. هرگاه به سرزمینی می‌روید و در مناطق با خلق اختلاط می‌کنید، چنانچه استقبال کنند، هر چه جلویتان گذاشتند بخورید، و بیمارانشان را شفا دهید. زیرا، آنچه به دهانتان می‌رود آلوده‌تان نمی‌کند، بلکه آنچه از دهانتان بیرون می‌آید شما را آلوده می‌کند.» (۱۵) عیسی گفت: «چون کسی را می‌بینید که از زن نزاده است، چهره بر خاک بنهید و او را بپرستید. آن کس پدرتان است.» (۱۶) عیسی گفت: «شاید، مردم می‌پندارند که صلح برای جهان آورده‌ام. نمی‌دانند اختلاف است که آورده‌ام تا به زمین دهم: آتش، شمشیر و جنگ. چون از پنج نفری که در خانه‌ای زندگی می‌کنند سه‌تاشان بر ضد دو تا خواهند شد، و دوتاشان بر ضد سه‌تا خواهند شد، پدر بر ضد پسر، و پسر بر ضد پدر خواهد شد. و جدای از هم خواهند ایستاد.» (۱۷) عیسی گفت: «من چیزی‌تان دهم که هیچ چشمی ندیده و هیچ گوشی نشنیده و هیچ دستی نپسوده و به هیچ فکری هرگز نرسیده است.» (۱۸) شاگردان، عیسی را گفتند: «ما را بگوی که انجاممان چه خواهد شد.» عیسی گفت: «مگر آیا آغاز را کشف کرده‌اید که در پی انجامید؟ زیرا هر جا آغاز است، آن‌جا انجام خواهد بود. خوشا بر حال کسی که در آغاز جای خود را می‌گیرد؛ او انجام را می‌شناسد و مرگ را نمی‌چشد.» (۱۹) عیسی گفت: «خوشا بر حال آن که به عرصه وجود آمد پیش از آن که به وجود بیاید. اگر شما شاگردانم شوید و به سخنانم گوش فرا دهید، این سنگها به خدمت شما درمی‌آیند. چون شما را در فردوس پنج درخت است که زمستان و تابستان بر یک حال‌اند و برگشان نمی‌ریزد. هر کس از آنها آگاهی یابد طعم مرگ را نمی‌چشد.» (۲۰) شاگردان، عیسی را گفتند: «به ما بگو که ملکوت آسمان چه چیز را ماند.» ایشان را گفت: «به خردلی می‌ماند که خردترین دانه‌هاست. ولی چون در خاک شخم خورده بیفتد، گیاهی تنومند از آن پدید آید و سرپناه پرندگان آسمان می‌شود.» (۲۱) مریم عیسی را گفت: «شاگردانت به که می‌مانند؟» گفت: «ایشان کودکانی را مانند که در مزرعه‌ای که از آن ایشان نیست سکونت گزیده‌اند. هنگامی که خداوندان مزرعه بیایند، خواهند گفت مزرعه‌مان را پس بگیریم. کودکان در حضور آنان برهنه (خواهند) شد تا بلکه مزرعه‌شان را باز پس بگیرند و آن را به ایشان باز پس دهند. لذا به شما می‌گویم، اگر خداوند خانه‌ای بداند که دزد می‌آید، پیش از آن که دزد بیاید شب‌زنده‌داری در پیش می‌گیرد و نمی‌گذارد که به خانه ملکش نقب بزنند و با خود کالا ببرد. پس، آماده مقابله با حمله دنیا باشید. خود را به قدرتی بزرگ مسلح سازید مبادا حرامیان راهی به جانب شما بیایند، زیرا مشکلی که انتظار دارید (حتما) به وقوع می‌پیوندد. در میان شما مردی فهیم باشد. چون محصول رسید، به سرعت بیاید و با داسی در دست آن را درو کند. هر که را گوشش شنیدن هست، بشنود.» (۲۲) عیسی نوزادانی دید که شیر می‌خوردند. به شاگردانش گفت: «این نوزادان شیرخوار به آنان که به ملکوت وارد می‌شوند شبیهند.» ایشان او را گفتند: «پس ما نیز چونان کودکان به ملکوت وارد می‌شویم؟» عیسی بدیشان گفت: «هر گاه دو را یکی سازید، و هرگاه درون را چون بیرون و بیرون را چون درون سازید و بالا را چون پایین، و هنگامی که نرینه را با مادینه

همسان سازید به گونه‌ای که مذکر، مذکر نباشد و مؤنث، مؤنث نه؛ و هر گاه چشمان را به جای یک چشم، و یک دست را به جای یک دست، و یک پا را به جای یک پا و یک مشابه را به جای یک مشابه تربیت کنید؛ آن گاه وارد [«ملکوت»] می‌شوید.» (۲۳) عیسی گفت: «من یکی از شما را از میان یک هزار، و دو تن از شما را از میان ده هزار برخواهم گزید، و آن دو تن هم وضعی یگانه خواهند داشت.» (۲۴) شاگردان او را گفتند: «جایی را که هستی به ما نشان ده، از آن که برماست تا آن را بجوییم.» ایشان را گفت: «هرکه را گوش شنیدن‌هست، بشنود. در درون‌مردی از نور، نور هست، و او (یا: آن) کل عالم را روشن می‌کند. اگر او (یا: آن) بر نیفروزد، او (یا: آن) تاریکی است.» (۲۵) عیسی گفت: «برادرت را چونان جان خویش دوست بدار، از او به سان مردم چشمت مراقبت کن.» (۲۶) عیسی گفت: «تو ذره را در چشم برادرت می‌بینی، اما تیر چوبی را در چشم خودت نمی‌بینی. وقتی تیر را از چشم خودت به در آوری، سپس روشنتر می‌بینی و ذره را از چشم برادرت به در می‌آوری.» (۲۷) <عیسی گفت: > «اگر در دنیا روزه نگیرید، ملکوت را نخواهید یافت. اگر سبت را به عنوان سبت به جای نیاورید، پدر را نخواهید دید.» (۲۸) عیسی گفت: «من در وسط عالم جای گرفتم، و با جسم گوشتین بر آنان ظهور یافتم. همه ایشان را مست دیدم؛ هیچ یک را تشنه ندیدم. و جانم برای پسران انسانها غمگین شد چون آنان در دل نابینایند و دید ندارند؛ چون تهی به دنیا می‌آیند، و تهی هم می‌خواهند از دنیا بروند. اما چند صباحی مست‌اند. چون از مستی شرابی که نوشیده‌اند به خود باز آیند، توبه خواهند کرد.» (۲۹) عیسی گفت: «این که گوشت به سبب روح به هستی گام نهد، عجیب است. اما اگر روح به سبب بدن به هستی وارد شود عجیب العجائب است. راستی را، که من حیرانم از این که چگونه این گنج در این مسکنت خانه کرده است.» (۳۰) عیسی گفت: «هر جا که سه اله باشند، آنها آلهه‌اند. هر جا که دو یا یک باشند، من بااویم.» (۳۱) عیسی گفت: «هیچ نبی‌ای را روستای خودش قبول نمی‌کند، هیچ طبیبی آنان را که او را می‌شناسند شفا نمی‌دهد.» (۳۲) عیسی گفت: «شهری که بر کوهی بلند ساخته باشند، و استوار داشته، فرو نمی‌ریزد، و پوشیده‌اش نمی‌توان داشت.» (۳۳) عیسی گفت: «آنچه به گوش خود (و) گوش دیگران می‌شنوید بر بام خانه‌ها موعظه کنید. زیرا کسی که چراغی برمی‌افروزد خمره‌ای رویش نمی‌گذارد یا آن را در جایی پنهان نمی‌نهد، بلکه آن را بر چراغدانی می‌گذارد تا هر کس وارد و خارج می‌شود نورش را ببیند.» (۳۴) عیسی گفت: «اگر نابینایی عصاکش نابینایی شود، هر دو به چاله‌ای در می‌افتند.» (۳۵) عیسی گفت: «امکان ندارد که کسی به خانه مرد نیرومندی وارد شود و آن را به زور تصاحب کند مگر دستان آن مرد را ببندد؛ سپس (می‌تواند) خانه‌اش را به یغما برد.» (۳۶) عیسی گفت: «از بام تا شام و از شام تا بام به فکر پوشا کتان نباشید.» (۳۷) شاگردانش گفتند: «چه وقت بر ما منکشف خواهی شد و چه وقت تو را می‌بینیم؟» عیسی گفت: «وقتی که بدون شرمندگی جامه‌ها بر کنید و آنها را بردارید و چونان کودکان آنهارا زیر پاهایتان بگذارید و لگد کنید، سپس [خواهید دید] پسر آن زنده را و نخواهید ترسید.» (۳۸) عیسی گفت: «بارها آرزو کرده‌اید که این کلمات را که من اینک به شما می‌گویم و هیچ کس ندارید که آنها را بر زبان آورد بشنوید. روزهایی خواهد بود که در پی من خواهید گشت و مرا نخواهید یافت.» (۳۹) عیسی گفت: «فریسیان و کاتبان کلیدهای معرفت را برگرفته‌اند و پنهان کرده. ایشان داخل نشده‌اند، و اجازه هم ندارند که کسی را که می‌خواهند داخل کنند. لیکن، شما به دانایی مار و به بی‌آزاری کبوتر باشید.» (۴۰) عیسی گفت: «درخت تاکی بیرون از قلمرو پدر رسته است، ولی چون آفت‌زده است، باید آن را از ریشه کند و از بین برد.» (۴۱) عیسی گفت: «به کسی که چیزی در دست دارد بیشتر می‌رسد، و هر که را هیچ در دست نیست از حتی اندک چیزی که دارد محروم می‌شود.» (۴۲) عیسی گفت: «رهگذر باشید.» (۴۳) شاگردانش او را گفتند: «تو کیستی، که این چیزها را به ما می‌گویی؟» <عیسی ایشان را گفت: > «شما مرا از آنچه به شما می‌گویم نمی‌شناسید، ولی چونان جهودان شده‌اید، از آن که آنان (یا) درخت را دوست

دارنـد و از میوه‌اش بیزارنـد (یا) میوه را دوست می‌دارنـد و از درخت بیزارند.» (۴۴) عیسـی گفت: «هر کس به پدر کفر گوید آمرزیـده شود، هر کس بر پسـر کفر گویـد آمرزیـده شود، اما هر که بر روح القدس کفر گوید چه در زمین و چه در آسـمان آمرزیـده نشود.» (۴۵) عیسـی گفت: «انگـور از خـار برداشت نمی‌شود، از خـاربن هم انجیر به دست نمی‌آیـد، که اینهـا به بـار نمی‌نشینند. نیکمرد از خزانه‌اش نیـک حاصل می‌آورد؛ مرد بـدکار بـدیها از خزانه بـدش که در دلش است حاصل می‌آورد و چیزهای بـد می‌گوید. زیرا او از کثافت و انبوهی دل بدیها حاصل می‌آورد.» (۴۶) عیسی گفت: «از کسانی که از آدم تا یحیی معمدانی از مادر زاده‌اند، هیچ کس بالاتر از یحیی معمدانی نیست به گونه‌ای که (در مقابلش) باید سر به زیر افکنند. لیکن من گفته‌ام که، هر یـک از شـما که کودک شود بـا ملکوت آشـنا می‌شود و از یحیی برتر.» (۴۷) عیسـی گفت: «ناممکن است که انسان بر دو اسب سوار شود یا دو کمان را بکشـد. و ناممکن است که خـدمتکار دو خواجه را خدمت بگزارد؛ و گرنه یکی را حرمت می‌نهـد و بـا دیگری بـا بی‌حرمتی رفتار می‌کنـد. کسـی که شـراب کهنه بیاشامـد فی‌الفور آرزوی نوشـیدن شـراب تازه نمی‌کند. و شـراب کهنه ...]هم در مشک تازه نمی‌گذارنـد، تا مبادا آن را فاسـد کند. وصـله کهنه بر جامه‌ای نو ندوزند، از آن که چـاک خوردگی نـتیجه می‌شود.» (۴۸) عیسـی گفت: «اگر دو تن در این یـک خـانه بـا هم صـلح کننـد، و به کـوه بگویند حرکت کن و برو، آن حرکت می‌کنـد و می‌رود.» (۴۹) عیسـی گفت: «خوشا به حال عزلت گزیدگان و برگزیدگان، زیرا شما ملکوت را می‌یابید. زیرا شما از آنید، و به آن باز می‌گردید.» (۵۰) عیسی گفت: «اگر شما را بگویند از کجا آمدید؟ ایشان را بگوییـد: مـا از نور آمـدیم، آن جـا که نور به طوع و رغبت خویش پـا به هستی نهـاد و [خود را] برقرار کرد و از طریق صورت ایشان تجلی پیدا کرد. اگر شما را گویند: آن نور شمایید؟ بگویید: ما کودکان آنیم، و ما برگزیدگان پدر زنده‌ایم. اگر از شما بپرسـند: چه نشان از پدر تان دارید؟ ایشان را بگویید: رفتن و آرمیدن.» (۵۱) شاگردانش او را گفتند: «چه وقت زمان آرمیدن مردگان فرا می‌رسـد، و چه هنگام جهان جدید واقع می‌شود؟» ایشان را گفت: «آنچه در پی‌اش می‌گردید هم اکنون واقع شده است، لیک آن را باز نمی‌شناسید.» (۵۲) حواریان او را گفتند: «بیست و چهار نبی در اسـرائیل سخن گفتند، و تمام آنان در تو سخـن گفتنـد.» ایشـان را گفـت: «یکی را کـه در حضورتـان حی و حاضـر اسـت فرو گذاشـته‌ایـد و (فقـط) از مردگـان سـخن گفته‌اید.» (۵۳) شاگردانش او را گفتنـد: «آیا ختنه نافع است یا خیر؟» ایشان را گفت: «اگر نافع بود، پدرشان آنان را مختون از مادرشـان به دنیا می‌آورد. بلکه، ختنه حقیقی در روح کاملا سودمنـد است.» (۵۴) عیسـی گفت: «خوشا بر حال فقرا، از آن که ملکوت آسـمان از آن شماست.» (۵۵) عیسی گفت: «هر که از پـدرش و مادرش تبری نجوید نمی‌تواند شاگرد من شود، و هر که از برادران و خـواهرانش تـبری نجویـد و در راه من صـلیب برنگیرد در خـور من نیست.» (۵۶) عیسـی گفت: «هرکس آمده است که بر دنیـا وقوف یابـد (فقـط) لاشه‌ای یافته است، و هر کس لاشه‌ای یافته برتر از دنیاست.» (۵۷) عیسی گفت: «ملکوت پدر به مردی مانند است که بذر [خوب] داشت. دشمنش شبانه آمد و دانه علف هرز در میان بذر خوب افشاند. مرد اجازه نداد تـا علفهـای هرز را بکننـد؛ او به ایشـان گفت: بیم دارم که به جـای علفهـای هرز، گنـدم لابه‌لای آنها را بکنیـد. روز برداشت، علفهای هرز به خوبی به چشم می‌آیند، و آنها را می‌توان کند و سوزاند.» (۵۸) عیسی گفت: «خوشا به حال آن که رنج کشیده است و حیات یافته.» (۵۹) عیسـی گفت: «تا زنده‌اید به یگانه زنده اعتنا کنید، مبادا که بمیرید و بجویی تا او را ببینید و نتوانید.» (۶۰) <ایشان دیدنـد> سامری‌ای را که در راه یهودیه بره‌ای با خود می‌برد. به شاگردان گفت: (چرا) آن مرد بره را این طرف و آن طرف (می‌برد)؟» او را گفتنـد: «تـا آن را بکشـد و بخورد.» ایشـان را گفت: «تـا بره زنـده است، او آن را نمی‌خورد، بلکه زمـانی که آن را کشت و آن لاشه‌شـد.» او را گفتنـد: «در غیر این صورت نمی‌توانـد آن را بخورد.» ایشان را گفت: «شـما نیز، جـایی برای خودتـان برای آرامش بجوییـد، مبـادا لاشه‌ای شویـد و شـما را بخورنـد.» (۶۱) عیسـی گفـت: «دو تن بر تخت آرام

می‌گیرنـد: یکی‌که می‌میرد، و دیگری‌که‌زنـده می‌مانـد.» سـالومه گفت: «تو کیستی، مرد، که، گویـا از آن یگانه: (یا: به عنوان <پسـرش>) بر نیمکت من آمـده‌ای و از خـوان غـذایم می‌خوری؟» عیسـی او را گفت: «من اویم که از لاـیتجزی می‌زیـد. مرا برخی از چیزهـای پـدرم داده شـد.» <سـالومه گفت: > «من شـاگرد تـوام.» <عیسـی او را گفت: > «از این‌رو می‌گویم، اگر <لاـیتجزی> است، سرشار از نور می‌شود، امـا اگر یتجزی است، سرشار از تاریکی می‌شود.» (۶۲) عیسـی گفت: «برای آنان [که شایسته] اسـرار [م] هسـتند اسرارم را می‌گویم. به دست چپت مگو که دست راست چه می‌کند.» (۶۳) عیسی گفت: «مرد ثروتمنـدی بـود که پـول فراوان داشت. او بـا خـود گفت: پولم را به کـار انـدازم و از آن اسـتفاده کنم تـا بتوانم بـذر بیفشـانم، برداشت و کشت و کار کنم، و انبار خانه‌ام را با محصول پر کنم، تا هیچ کسری نداشته باشم. نیاتش چنین بود، اما همان شب مرد. هر کس کـه گـوش دارد بشـنود.» (۶۴) عیسـی گفت: «عـده‌ای بر مردی وارد شدنـد. و او هنگـامی که شـام را مهیـا کرد، خادمش را فرستاد تا میهمانان را دعوت کند. او نزد اولی رفت و او را گفت: خواجه‌ام تو را دعوت کرده است. او گفت: مرا با عـده‌ای از بازرگانان کارهایی‌است. این شامگاه نزد من می‌آینـد. من باید بروم و دسـتوراتم را به ایشان بدهم. خواهش می‌کنم از شـام معـذورم داریـد. نزد دیگری رفت و او را گفت: خواجه‌ام تو را دعوت کرده است. او خادم را گفت: هم اکنون خانه‌ای خریـده‌ام، و امروز لاـزم است که باشم. من وقت نـدارم. نزد دیگری رفت و او را گفت: خواجه‌ام تو را دعوت کرده است. وی خادم را گفت: دوستم می‌خواهد ازدواج کند، و من اسباب سور را مهیا می‌کنم. من نمی‌توانم بیایم. خواهش می‌کنم معذورم دارید. نزد دیگری رفت و او را گفت: سرورم تو را دعوت کرده است. او خادم را گفت: چندی است کشتزار خریده‌ام، و عازم جمع آوری اجاره آن جایم. نمی‌توانم بیایم. خواهش می‌کنم معـذورم دارید. خادم بازگشت و خواجه‌اش را گفت: آنان که به شـام دعوتشـان کردی عـذر خواسـتند. خواجه خادمش را گفت: به کوی و برزن شو و هر که را دیـدی بازآر، که شام بخورد. سوداگران و بازرگانـان به مکانهـای پـدرم گـام ننهـد.» (۶۵) گفـت: «نیکمردی بـود خداونـد تاکسـتان. به برزگران اجـاره‌دار اجاره‌اش داد که آن را عمل آورند و محصول را از ایشان تحصـیل کند. خادمش را فرسـتاد تا اجاره‌داران بار تاکسـتان را به او بدهند. اجاره‌داران خادم را گرفتند و تا دم مرگ او را زدند. خادم باز آمد و ماوقع را برای خواجه نقل کرد. خواجه گفت: چه بسا <ایشان او را> باز نشـناخته‌اند. خادمی دیگر فرسـتاد. اجاره‌داران این را نیز زدند. پس تاکسـتان‌خدای پسـرش را فرستاد و گفت: باشـد که پسـرم اظهـار احترام کننـد. از آن جا که اجاره‌داران می‌دانسـتند او میراث بر تاکسـتان می‌شود، او را گرفتنـد و کشـتند. هر که را گوش هست بشنود.» (۶۶) عیسـی‌گفت: «سـنگی را که‌معماران دور انداختند نشانم دهید. همان سنگ زاویه است.» (۶۷) عیسـی گفت: «هرکس را عقیـده‌چنـان است که کـل نـاقص‌است (خـود) کاملاناقص است.» (۶۸) عیسـی گفت: «خوشا به حال شـما آن گاه که منفور می‌شویـد و آزار و اذیت می‌بینید. آن‌جا که شـما آزار و اذیت دیده‌اید ایشان هیچ مکان نیابند.» (۶۹) عیسـی گفت: «خوشا به حال آنان که در درون خودشان آزار و اذیت دیـده‌انـد. ایشان‌اند که به راستی آمده‌اند تا پـدر را بشناسـند. خوشا به حال گرسـنگان، از آن که راشـکم آن که اشـتها می‌کنـد پر می‌شود.» (۷۰) عیسـی گفت: «آنچه را دارید اگر ظاهر سازید نجاتتان می‌دهد. آنچه در باطن ندارید اگر آن را نداشته باشید شما را هلاک خواهد کرد.» (۷۱) عیسی گفت: «من [این] خانه را ویران کنم، و کسی را یارای آن نیست که بنایش سازد.» (۷۲) [مردی] او را [گفت]: «برادرانم را بگو که داراییهای پـدرم را تقسـیم کنند.» او را گفت: «ای مرد، که، مرا مقسم کرده است؟» روی جانب شاگردانش آورد و ایشان را گفت: «من مقسم نیسـتم، هسـتم؟» (۷۳) عیسـی گفت: «محصول فراوان است لیکن کـارکن انـدک، پس خـدای را بخوانیـد تا دروگران را بفرستد.» (۷۴) گفت: «خدایا، خیلی برگرد آبخورگاه‌اند، ولی در آب انبار هیچ نیست.» (۷۵) عیسی گفت: «خیلی بر در ایسـتاده‌انـد، ولی عزلت گزنیان‌انـد که به حجله گام می‌نهند.» (۷۶) عیسی گفت: «ملکوت پـدر بازرگانی را ماند که بار

متاع داشت و دری دید. وی بازرگانی زیرک بود. متاع را فروخت و در را خود به تنهایی خرید. شما نیز، گنج پایدار و ماندگارش را که بید به آن نمی‌زند و از آن نمی‌خورد و هیچ کرمش تباه نمی‌سازد. بجویید.» (۷۷) عیسی گفت: «منم آن نور که فوق همه آنانم. منم که کل‌ام. از من، کل بر می‌آید، وجانب من همه امتداد می‌یابد. قطعه‌ای چوب را دو تکه کنید، من آن جایم. سنگ را بردارید، مرا آن‌جا می‌یابید.» (۷۸) عیسی گفت: «از چه به صحرا شده‌ای؟ که نی‌ای را ببینی جنبان از باد؟ و مردی ببینی در جامه فاخر در زی شاهان و کبارتان؟ [جامه] فاخر بر آنان هست، و از تشخیص حقیقت ناتوان‌اند.» (۷۹) زنی از خیل خلق او را گفت: «خوشا زهدانی که تو را زاده و پستانی که شیرت داده.» او را گفت: «خوشا آنان که کلام پدر را شنیده‌اند و درست نگاهش داشته. از آن که روزهایی باشد که خواهید گفت: «خوشا زهدانی که آبستن نمی‌شود و پستانی که شیر نمی‌دهد.» (۸۰) عیسی گفت: «آن که دنیا را باز شناخته است جسم را یافته، ولی آن که جسم را یافته برتر از دنیاست.» (۸۱) عیسی گفت: «هرکس ثروتمند شده است، بگذار پادشاه شود، و هر کس قدرتمند شده است بگذار از آن کناره جوید.» (۸۲) عیسی گفت: «هر کس نزدیک من است نزدیک آتش است، هر کس از من دور است از ملکوت دور است.» (۸۳) عیسی گفت: «صورتها برای انسان متجلی می‌شوند، ولی آن نور که در آنهاست درصورت نور پدر پنهان می‌ماند. او متجلی خواهد شد، ولی نورش صورتش را پنهان خواهدداشت.» (۸۴) عیسی گفت: «هنگامی که شبیه خودتان را ببینید، شاد می‌شوید. ولی هنگامی که صورتهایتان را که پیش از شما به وجود آمدند، و هرگز از بین نمی‌روند و جلوه‌نمایی نمی‌کنند، ببینید چگونه در پوست می‌گنجید!» (۸۵) عیسی گفت: «آدم از قدرتی بزرگ و مکنتی بزرگ به وجود آمد، ولی شایسته شما نبود. چون اگر شایسته بود، مرگ را [نمی‌چشید].» (۸۶) عیسی گفت: «[روباهها ۴۸ لانه‌شان را دارند] و پرندگان آشیان [شان] را دارند، اما پسر انسان هیچ جایی ندارد که سر وانهد و بیارامد.» (۸۷) عیسی گفت: «بدبخت است بدنی که بر بدنی متکی است، و نگون بخت است جایی که بر این دو متکی است.» (۸۸) عیسی گفت: «ملائک و انبیا نزد شما خواهند آمد و آن چیزها را که (تاکنون) داشته‌اید به شما می‌دهند.» و شما هم آن چیزها را که دارید به ایشان می‌دهید، و با خود می‌گویید: کی ایشان می‌آیند و آنچه از آن ایشان است برمی‌گیرند؟» (۸۹) عیسی گفت: «چرا بیرون جام را می‌شویید؟ نمی‌فهمید که آن که داخل را ساخته همان است که بیرون را ساخته؟» (۹۰) عیسی گفت: «نزد من آیید، از آن که یوغ من راحت و حاکمیت من با ملایمت است، و آرام خود را خواهید یافت.» (۹۱) ایشان او را گفتند: «ما را بگوی تو که‌ای تا به تو اعتقاد بیاوریم.» ایشان را گفت: «شما از ظاهر آسمان و زمین احوال آنها را در می‌یابید، ولی کسی (یا چیزی) را که در مقابل شماست باز نمی‌شناسید، و نمی‌دانید چگونه این دم را دریابید.» (۹۲) عیسی گفت: «بجویید که می‌یابید. لیکن، آنچه پیش از این درباره‌اش از من می‌پرسیدید و به شما نمی‌گفتم، اکنون میل دارم بگویم، اما شما سراغ آن را نمی‌گیرید.» (۹۳) <عیسی گفت: > «آنچه را قدسی است به سگان مدهید، مباد که آنها را در کوت پهن اندازند. در و مروارید را پیش خوک میفکنید، مباد که آنها را [به تکه‌هایی] خرد کنند.» (۹۴) عیسی گفت: «آن که می‌جوید می‌یابد، و [آن که دری می‌کوبد] اجازه ورودش دهند.» (۹۵) [عیسی گفت:] «اگر پول داری، به فرد مورد علاقه‌ات وام مده، بلکه [آن] را به کسی بده که از او بازپس نگیری.» (۹۶) عیسی [گفت]: «ملکوت پدر زنی را ماند. او اندکی خمیر مایه برگرفت، آن را درقدری خمیر [پنهان کرد]، و قرصهای بزرگی از نان ساخت. هر که را گوش شنیدن هست بشنود.» (۹۷) عیسی گفت: «ملکوت [پدر] زنی را ماند که کوزه‌ای پر از بلغور حمل می‌کرد. هنگامی که [در] راه گام برمی‌داشت، و هنوز قدری از خانه دور شده بود، دسته کوزه شکست و بلغور در پشت سرش روی راه می‌ریخت. زن نمی‌دانست؛ متوجه هیچ اتفاقی نشده بود. چون به خانه رسید، کوزه را بر زمین گذاشت و آن را خالی دید.» (۹۸) عیسی گفت: «ملکوت پدر مردی را ماند که خواست مرد نیرومندی را بکشد. وی در خانه خویش تیغ برکشید و

آن را در دیوار فرو کرد که ببیند آیا دستانش یارای انجام خواسته‌اش را دارند یا خیر. سپس مرد نیرومند را کشت.» (۹۹) شاگردان او را گفتند: «برادرانت و مادرت بیرون ایستاده‌اند.» ایشان را گفت: «آنان که این جایند و اراده پدرم را انجام می‌دهند برادران من و مادر من‌اند. ایشان‌اند که به ملکوت پدرم وارد می‌شوند.» (۱۰۰) آنان سکه‌ای زرین به عیسی نشان دادند و او را گفتند: «مردان قیصر مالیات از مامی‌خواهند.» ایشان را گفت: «مال قیصر را به‌قیصر دهید، مال‌خدا را به‌خدا دهید، و مال‌من را به‌من دهید.» (۱۰۱) <عیسی گفت: > «هر که چون من پدرش و مادرش را منفور ندارد شاگرد من نتواند شد. و هر کس چون من پدرش و مادرش را دوست [ن'] دارد شاگرد من نتواند شد. از آن که مادر من [دروغم داد]، اما مادر حقیقی [من] حیاتم داد.» (۱۰۲) عیسی گفت: «وای بر فریسیان، از آن که ایشان سگی را مانند که در آخور گاوان خوابیده است، نه خود خورد و نه گاوان را گذارد که خورند.» (۱۰۳) عیسی گفت: «خوشبخت کسی که داند حرامیان از کجا وارد شوند، و برخیزد، و مملکت خویش را بسیج کند، و پیش از هجوم حرامیان خود را مسلح سازد.» (۱۰۴) ایشان [عیسی را] گفتند: «بیا، و بگذار امروز نماز بگزاریم و بگذار روزه بگیریم.» عیسی گفت: «چه گناهی کرده‌ام، یا در کجا شکست خورده‌ام؟ اما چون داماد حجله را ترک می‌کند، پس بگذار روزه بگیرند و نماز بگزارند.» (۱۰۵) عیسی گفت: «هرکس پدر و مادر را بشناسد روسپی زاده‌اش می‌خوانند.» (۱۰۶) عیسی گفت: «هر گاه دو را یکی کنید پسران انسان می‌شوید، و آن گاه اگر بگویید: کوه، حرکت کن، حرکت می‌کند.» (۱۰۷) عیسی گفت: «ملکوت شبانی را ماند که صد گوسفند داشت. یکی از آنها، که پروارترین بود، گم گشت. شبان نود و نه گوسفند را رها کرد و به دنبال آن یک گوسفند گشت تا آن را پیدا کرد. هنگامی که به چنین زحمتی افتاده بود، گوسفند گمگشته را گفت: بیش از نود و نه گوسفند از تو مراقبت می‌کنم.» (۱۰۸) عیسی گفت: «آن کس که از دهان من بنوشد مانند من می‌شود. خود من او می‌شوم، و نهانها بر او منکشف می‌شوند.» (۱۰۹) عیسی گفت: «ملکوت مردی را ماند که گنجی [پنهان] در زمین خود داشت و از آن خبر نداشت. و [پس] از مرگ، برای پسرش بر جای نهاد. پسر (از گنج) بی‌خبر بود. وی زمین را به ارث برد و [آن] را فروخت. و آن کس که آن را خرید زیر و رویش کرد و گنج را یافت. به هر کس که خواست پول وام داد.» (۱۱۰) عیسی گفت: «هر کس دنیا را بیابد و ثروتمند گردد، از دنیا کرانه می‌کند.» (۱۱۱) عیسی گفت: «آسمانها و زمین در حضورتان در هم پیچانده شوند. و یکی که حیاتش از یگانه حی است مرگ را نمی‌بیند.» آیا عیسی نمی‌گوید: «هر کس خود را بیابد برتر ازدنیاست؟» (۱۱۲) عیسی گفت: «وای بر جسم که متکی بر جان باشد؛ وای بر جان که متکی بر جسم باشد.» (۱۱۳) شاگردانش گفتند: «چه وقت ملکوت در می‌رسد؟» <عیسی گفت: > «با انتظار فرا نمی‌رسد. چنان نیست بگوییم که این‌جاست یا آن‌جاست.» (۱۱۴) شمعون پطرس ایشان را گفت: «مریم ما را ترک کند، از آن که زنان سزاوار زندگانی‌نیستند.» عیسی گفت: «خود من راهش می‌نمایم تا نرینه‌اش سازم، آن گونه که او هم روحی زنده همچون‌شما نرینگان شود. از آن که هر زنی که خود را نرینه سازد به ملکوت آسمان وارد شود.»

پی‌نوشتها

۱. در زبان فارسی، تا آن جا که نگارنده اطلاع دارد، دو مقاله درباره این دو کشف در دست داریم: یکی در اصل سخنرانی بوده و با این مشخصات به چاپ رسیده است:

دریابندری، نجف، «طومارهای بحرالمیت»، در مجموعه به عبارت دیگر، تهران، پیک، ۱۳۶۳، ص۱۲۱ ۱۲۸؛ و دیگری که گویا خلاصه‌ای از کتاب « osels onstic » نوشته الین پاگلز « Elaine agels » است:

پورجوادی، نصرالله، «کشفی که تاریخ مسیحیت را دگرگون کرد»، در مجموعه نگاهی دیگر، تهران، روزبهان، ۱۳۶۷، ص ۱۷۸.۱۹۰ البته این مقاله پیشتر در نشر دانش، سال پنجم، شماره چهارم، خرداد و تیر ۱۳۶۴، به چاپ رسیده بود.

.۲ انجیل توماس نسخه‌ای تقریبا سالم دارد و تمام آنچه در شرح علایم فوق آورده شده، در ترجمه این نسخه به کار نرفته است. اما از آن جا که امکان دارد رساله‌های دیگری نیز از این مجموعه ترجمه شود، این علایم را، که در تمام متن انگلیسی مجموعه رعایت شده است، به طور کامل می‌آوریم.

.۳ مترجم فارسی، تطبیقی میان انجیل توماس و اناجیل همدید « (Synotic) » انجام داده است که حاصل کار را به زودی منتشر خواهد کرد.

زمینه‌های بحث فلسفی در مسیحیت (۱)

چکیده

روابط پیچیده مسیحیت و فلسفه را از سه زاویه می‌توان بررسی کرد: از طریق بررسی مسائلی که در مقابل فلسفه دین مسیحیت قرار دارد؛ از طریق بررسی تأثیر خداشناسی مسیحیت بر فلسفه غرب و تدابیر و راه‌حلهایی که برای حل مسائلی فراهم می‌کند که در آن سنت مطرح است؛ و از طریق بررسی نگرشهای دوگانه مسیحیت با فلسفه. در این مقاله از موضوع یاد شده سخن می‌رود.

پیوند مسائل فلسفی با مسیحیت خداشناسی مسیحیت مورد خاص استنباطات دینی عامتر است. این خداشناسی در کلی‌ترین سطح نمونه‌ای از «فرضیه دینی» (۲) ویلیام جیمز است:

.۱ جهانی برتر وجود دارد؛

.۲ اگر ما به آن معتقد باشیم و مطابق این اعتقاد عمل کنیم، وضعیت ما بهتر است؛

.۳ همراهی با این جهان برتر «فرایندی است که در آن عمل واقعا انجام می‌گیرد» و نتایج در جهان مرئی حاصل می‌شود.

اما «جهان برتر» جیمز را می‌توان به شیوه‌های مختلفی چون قدرت یا نیروی غیرشخصی، خلأ، قانون کیهانی و مانند آن تفسیر کرد. خداباوران (یعنی کسانی که به خدای شخصی معتقدند) از آن به خدا تعبیر می‌کنند؛ یعنی ذهنی که از همه چیز آگاه است و اراده‌ای که بر همه چیز قادر است و محبتی که حد ندارد. مسیحیان از دیگر خداباوران در این جهت متمایزند که الوهیت را هم یک و هم سه می‌دانند، و در این جهت که آنها معتقدند خدا جهانیان را از طریق عیسای ناصری رهایی داده است.

بسیاری از مشکلات فلسفی که آثار مکتوب آنها را با مسیحیت پیوند می‌دهند، مسائل همه جهان‌بینیهای دینی هستند؛ مثلا این که آیا فرضیه‌های دینی از نظر مابعدالطبیعی بی‌ارزش هستند و طبیعت‌گرایی کافی و وافی است یا نه؟ یا این که آیا زبان دینی از نظر معرفتی معنادار است یا نه؟ و (اگر معنادار است) چه نوع معنایی دارد؟ (به مقاله ۲۴، زبان دینی، مراجعه شود) یا این که آیا تجربه این «جهان بالاتر» واقعا ممکن است یا نه؟ بقیه مشکلات، اغلب مسائلی هستند که برای انواع رایج خداشناسی مطرح هستند؛ مسائلی از قبیل اینکه آیا وجود خدا را می‌توان اثبات کرد یا نه؟ آیا قدرت مطلق (به مقاله ۲۸ مراجعه شود) و دیگر صفات الهی را می‌توان تعریف کرد یا نه و چگونه؟ آیا ویژگیهایی از قبیل بی‌زمانی (به مقاله ۳۲، ابدیت، مراجعه شود) با فعل الهی سازگارند یا نه؟ آیا معجزات (به مقاله ۴۶ مراجعه شود) ممکن یا محتمل‌اند یا نه؟ آیا علم پیشین خدا و اختیار انسان (به

مقاله ۳۷ مراجعه شود) سازگارند یا نه؟ و مانند اینها.
مسئله شر، به ویژه برای خداباوران، حاد است، چون آنها معتقدند که خدایی که از نظر اخلاقی کامل و از قدرت مطلقه برخوردار است، آگاهانه آن را اجازه می‌دهد (به مقاله ۵۰، مسئله شر، مراجعه شود). (به هر حال، یک صورت این مشکل، هر جهان‌بینی دینی را که عالم واقع را اساسا خوب می‌شمارد چنان که اکثر جهان‌بینیهای دینی این گونه‌اند مورد حمله قرار می‌دهد.) مسائل دیگر بین مسیحیت و برخی از اشکال خداباوری غیرمسیحی، و نه همه، مشترک است. نمونه آن، اصطکاک بین آموزه‌های قوی فیض، مانند آموزه‌هایی که در مسیحیت و آیین «شری ویشنویی» (۳) یا «شیواسیدانتا» (۴) است، به چشم می‌خورد، و بین مسئولیت انسانی است. نمونه دیگر «فضاحت تبعیض»، یعنی تعارض نهفته بین آموزه‌های عدالت و محبت الهی، و این اعتقاد که نجات مبتنی است بر ارتباطی آگاهانه با اشخاص یا حوادث تاریخی که برای تعداد زیادی از مردم ناشناخته هستند (و بنابراین، ظاهرا دست نیافتنی هستند.) بنابراین، اکثر مسائل فلسفی که با خداشناسی مسیحیت به هم آمیخته است، مخصوص مسیحیت نیست. اما برخی این گونه‌اند. نمونه‌های واضح آن مشکلاتی هستند که با تثلیث، تجسد یا کفاره، و گناه اولیه مرتبطاند (به مقاله ۶۶، تثلیث؛ مقاله ۶۷، تجسد؛ مقاله ۶۹، کفاره، عادل خواندگی، و تقدیس؛ و مقاله ۶۸، گناه و گناه اولیه، مراجعه شود.) همچنین خداشناسی مسیحیت می‌تواند راه حلهایی بی‌نظیر برای پرداختن به مسائلی که در نظامهای خداباورانه یا دینی دیگر مشترک است، فراهم کند. برای مثال، مریلین آدامز اخیرا بحث کرده است که خداشناسی مسیحیت مواردی را برای پرداختن به مسئله شر فراهم می‌کند. بحثهای درباره این موضوع نوعا چنین فرض می‌کنند که نظام حقوق و تکالیف با همه فاعلهای عاقل مرتبط است، و این را فرض می‌گیرند که یک راه حل رضایتبخش برای این مسئله باید نشان دهد که شرور شرایط یا نتایج منطقا ضروری خیراتی‌اند که از نظر دینی خنثی هستند؛ از قبیل لذت، معرفت یا دوستی. هر دو فرض مورد تردیدند. خدا به دلیل تعالی‌اش از شبکه حقوق و تکالیف خارج است. مضافا این که خدا و پیوند با او نه تنها نسبت به خیرات دنیوی برتری دارند، بلکه خیرات دنیوی قابل مقایسه با خدا و پیوند با او نیستند.
بنابراین، «رؤیت سعیده» (۵) هر شر محدودی را که کسی بدان مبتلا شده است، می‌پوشاند. آدامز همچنین می‌گوید مسیحیانی که با وجود شر، عدالت خدا را قبول دارند، باید در پی‌لوازم‌خیراتی از قبیل شهادت مسیحی و مصائب مسیح (۶) باشند. رنج می‌تواند ابزاری باشد برای شرکت در مسیح و از این راه برای رنج کشیده، بینشی نسبت به حیات درونی خدا و اتصال با آن را فراهم کند. پیشنهاد اول آدامز در اختیار دیگر خداباوران هم هست، اما پیشنهاد دوم او این گونه نیست.
فلاسفه مسیحی در قرون وسطی، همه این موضوعات را مورد توجه قرار داده‌اند. آنها از زمان دکارت به بعد خود را عمدتا مقید به بحث از مسائل عام کرده‌اند. اما دو استثنا وجود دارد. از اوایل دهه ۱۹۸۰ فلاسفه تحلیلی مسیحی توجه خود را به موضوعات اختصاصی مسیحیت معطوف کرده‌اند. کتاب ریچارد سوئینبرن در باب کفاره، کتاب توماس موریس در باب تجسد، و مقالاتی که در کتاب «فلسفه و ایمان مسیحی» گردآوری شده‌اند، نمونه‌های مهمی هستند. استثنای قابل ذکر دیگر نوسازیهای فلسفی ایمانوئل کانت، هگل از آموزه‌های خاص مسیحی از قبیل گناه اولیه و تثلیث است.
خداشناسی مسیحی و فلسفه غرب برخی از مورخان تاریخ اندیشه‌ها مدعی شده‌اند که مواجهه خداشناسی مسیحی با اندیشه یونانی، روند فلسفه غرب را عمیقا تغییر داده است؛ مثلا اتین ژیلسون بحث کرده است که این اندیشه مسیحی که خدا مصداق قائم به ذات وجود است که آزادانه به مخلوقات فعلیت می‌بخشد، نتایج متحول کننده‌ای داشته است. از این پس خط فاصل اساسی هستی‌شناسانه بین وحدت و کثرت، یا بین مجرد و مادی آن گونه که در مکاتب افلاطون، ارسطو و فلوطین بود نبود، بلکه بین خدایی که ضروری الوجود است، از یک سو، و مخلوق (که در نتیجه ممکن است) از سوی دیگر، بود. (به مقاله ۳۹،

آفرینش و ابقا، مراجعه شود.) در نتیجه، فلسفه مجبور شد تمایز آشکاری بین بودن یک شیء و نوع خاصی از شیء بودن آن، یعنی بین وجودش و ماهیتش یا ذاتش، ترسیم کند. فلسفه دیگر خود را همراه با یونانیان محدود به این سؤال نمی‌کرد که «نظم جهان چگونه است و علت نظم آن چیست؟» (به مقاله ۸، الهیات فلسفی باستان، مراجعه شود.) بلکه این را نیز می‌پرسید که «چرا به جای علم، اصلا جهانی وجود دارد؟». وجود اشیا، علاوه بر نظمشان، مسئله شد. دیگر مورخان اظهار می‌دارند که این موضوعات پیامدهای بیشتری داشت. اریک ماسکال به تبع گفته‌های ا. بی. فوستر و ای. ان. وایتهد، اظهار داشته است که خداشناسی مسیحی فضایی مابعدالطبیعی ایجاد کرد که در آن علم جدید ممکن گشت. از آن جا که خدای مسیحیت خدای عقل و نظم است، هر جهانی که او خلق کند، نشان دهنده طرح و نظم است. اما از آن جا که او آزادانه جهان را می‌آفریند، نظم جهان ممکن خواهد بود. پس ساختارهای جهان را نمی‌توان باقیاس عقلی دریافت، بلکه باید با مشاهده و آزمایش کشف کرد. دیگران مدعی شده‌اند که تقدس‌زدایی (۷) خداشناسی مسیحیت از طبیعت به تبیین این امر کمک می‌کند که علوم جدید در غرب، و نه در جای دیگر، پدید آمده خداشناسی مسیحیت اظهار می‌دارد که هیچ چیز ممکنی ذاتا مقدس نیست. امکنه (سینا، اورشلیم)، اشخاص (انبیا، کشیشها، پادشاهان تدهین شده الهی)، مصنوعات (کشتی نوح)، و مانند آن، ذاتا مقدس نیستند؛ هر تقدسی که آنها دارند عرضی است؛ یعنی خدا به آنها از بیرون ارزانی داشته است. طبیعت دیگر الهی به حساب نمی‌آید؛ و در نتیجه، به موضوع مناسبی برای دخل و تصرف و مشاهده همراه با بی تفاوتی تبدیل می‌شود.

هر چند این مدعیات ممکن است به حقایق مهمی اشاره داشته باشند، اما در آنها مبالغه می‌شود. مفهومی از خدا که مورد بحث است، ویژه مسیحیت نیست، چون مسلمانان و یهودیان هم در آن سهیم هستند. تقدس زدایی از طبیعت هم پدیده‌ای صرفا غربی نیست. (این در فرقه هینه یانه بودایی هم هست.) همچنین این که نظام مخلوق ممکن است، نتیجه حداقل یکی از اشکال عمده خداشناسی هندی، یعنی مکتب «ویششیشت ادویته و دانته» از رامانوجا (۱۰۱۷ ۱۱۳۷) است. شالوده «مادی» « (Prakritic) » جهان ضرورتا وجود دارد (چون جهان چه به صورت پنهان و چه به صورت آشکارش بدن خداست)، اما عالم محسوس یا جهان آشکار وجودش ضروری نیست. خدا آزاد است که آن را خلق کند یا نکند (یعنی او آزاد است که جهان را از حالت مخفی به حالت ظهور، در آورد یا نیاورد)، و به آن هر نظامی که می‌خواهد ببخشد.

خداشناسی مسیحیت ظاهرا عامل اصلی اهمیت مسئله اراده آزاد در فلسفه غرب است. در روانشناسی فلسفی افلاطون و ارسطو چیزی که دقیقا منطبق بر اراده باشد وجود ندارد. اگوستین نخستین کسی بود که به صورت واضح تشخیص داد که برخی کاستیهای اخلاقی را نمی‌توان به صورت موجهی به نقص عقل یا میل نسبت داد؛ او اینها را به سوء استفاده از اراده نسبت داد. و باز در حالی که بحث ارسطو از عمل ارادی و غیرارادی کاملا دقیق است، او به صورت واضح سؤال نمی‌کند که آیا آزادی در انسان و مسئولیت اخلاقی با تعین علی جهان سازگار است یا نه.

تأکید خداشناسی مسیحیت بر اراده، احساس شدید مسئولیت اخلاقی انسان و آگاهی روشن از سلطه خدا و عمومیت علیت، این مسئله را حاد کرد. آثاری از قبیل کتاب اگوستین «در باب انتخاب آزادانه اراده» و نوشته‌های او بر ضد پلاجیوس، و کتاب آنسلم، «در باب آزادی اختیار» و «سقوط شیطان» و کتاب جاناتان ادواردز، «آزادی اراده»، موضوعاتی را طرح می‌کنند که در فلسفه قدیم مستقیما مورد توجه قرار نگرفته‌اند؛ و آنها را با چنان دقت و جامعیتی مورد بحث قرار می‌دهند که در همتاهای هندی آنها به چشم نمی‌خورد. (فلسفه هند رابطه این موضوعات را با آموزه‌های کار ما و عمل علی مسلط خدا بررسی می‌کند. اما این مباحث مختصر و نسبتا غیر دقیق‌اند؛ مثلا ـ رامانوجا استدلال می‌کند که سلطه علی خدا حفظ می‌شود، چون‌خدا پشتوانه‌وجودی فاعلان مختار است؛ و چون‌او از اعمال مختارانه آنها «رضایت دارد»؛ یعنی اجازه تحقق به آنها می‌دهد.

بدین‌سان رامانوجا تضاد بین آزادی انسان و سلطه علی خدا را با محدود کردن گستره سلطه علی خدا حل می‌کند. این از بین بردن مسئله است، نه حل آن.

می‌توان گفت که هم تفکیکهایی که در بحثهای غیردینی درباره مسئله اراده آزاد انجام شده و هم اقداماتی که در آن بحثها به عمل آمده، و هم اهمیتی که به این مسئله داده شده، ریشه اصلی‌شان در این بحثهای الهیاتی است.

برخی از فلاسفه مسیحی معتقدند که منابع فلسفه مسیحی را می‌توان برای حل یا روشن‌سازی مسائلی فلسفی که مستقل از خداشناسی مطرح‌اند، به کار برد. دو مثال کافی است:

مثال نخست: اگر قوانین طبیعی غیر از پیوستگیهای همیشگی نباشند، (چنان که دیوید هیوم گمان می‌کرد) شرطیه‌های خلاف واقع را تأیید نمی‌کنند. این که کبریت زدن همیشه مشتعل شدن آن را در پی‌دارد، مستلزم این نیست که اگر کبریتی در یک اوضاع و احوال واقع نشده‌ای هم زده می‌شد، مشتعل می‌شد، چون پیوستگی می‌تواند تصادفی باشد. یقینا اگر قوانین طبیعت حقایق ضروری بودند، شرطیه‌های خلاف واقع را هم تأیید می‌کردند، اما این گونه نیستند. آنچه لازم است، تفسیری از قوانین طبیعی است که هم ویژگی شرطی و هم امکانی بودن آنها را ملحوظ دارد. جاناتان ادواردز قوانین طبیعت را ظهور رابطه مقاصد ثابت خدا با جهان طبیعت و شرح سنت همیشگی خدا به حساب می‌آورد. دل راتزچ اخیرا استدلال کرده است که دیدگاههایی از این دست می‌تواند تفسیر کاملتری از ویژگی شرطی قوانین طبیعی ارائه دهد تا بدیلهای غیر خداشناسانه آنها.

مثال دوم: فلاسفه دیگر مدعی شده‌اند که تنها خداشناسی می‌تواند عینی بودن و الزام‌آور بودن ارزش اخلاقی را به صورت کافی توجیه کند. (به مقاله ۴۴، بحثهای اخلاقی، و مقاله ۵۷، اخلاقیات مورد دستور خدا، مراجعه شود.) فرض کنید خدا خودش معیار خوبی اخلاقی باشد، یا ارزشهای اخلاقی مفاد ضروری فعالیت ذهنی خدا باشند، و ویژگی الزامی بودن یک عمل در دستور خدا نسبت به آنها نهفته باشد، در این صورت، واقعیتهای اخلاقی عینی خواهند بود؛ به این معنا که ساخته انسان نیستند. اگر خدا ضرورتا وجود دارد، پس (بنابر دو دیدگاه نخست) حقایق اخلاقی ضروری هستند. اگر خدا ضرورتا وجود دارد، و ضرورتا دستور می‌دهد که (مثلا) ما راست بگوییم، پس راستگویی بنابر دیدگاه سوم نیز ضرورتا الزامی می‌شود. دیدگاههایی از این دست می‌توانند کارکرد بهتری نیز داشته باشند؛ و آن این که دو دریافت به ظاهر متناقض را همساز کنند: این که ارزشهای اخلاقی در ذهن وجود دارند، و این که اخلاق نمی‌تواند اطاعت ما را طلب کند، مگر این که واقعیتی عمیق را درباره عالم واقع بیان کند. اما این راه‌حلها بر ای مسائل گسترده‌تر فلسفه هر قدر ارزش داشته باشند، اما ویژه مسیحیت نیستند، چون در دسترس دیگر خداشناسان نیز هستند.

نگرش مسیحیت به فلسفه نگرش مسیحیت به فلسفه دو گانه بوده است. رشته‌ای از سنت آشکارا دشمن آن است. چهره مؤثر این رشته ترتولیان (۱۵۵ ۲۲۲) است.

ترتولیان انکار نمی‌کند که نوشته‌های فلاسفه حقایقی را در بردارند. نیز منکر این نیست که خدا را می‌توان (به صورت ناقص) بدون کمک وحی درک کرد، چون او را از آثارش، و نیز به وسیله شهادت باطنی نفوس ما، می‌توان شناخت. با این حال، فلسفه پذیرفته نشده است. «آتن در واقع چه کاری با اورشلیم دارد؟ چه ارتباطی بین آکادمی و کلیسا وجود دارد؟ بین بدعتگذاران و مسیحیان چه توافقی وجود دارد؟ تعالیم ما از ایوان سلیمان می‌آید که خود تعلیم داده است که خدا را باید در سادگی قلب جست و جو کرد. همه تلاشهایی را که در راه ایجاد مسیحیتی رنگارنگ صورت می‌گیرد و مرکب از عناصر رواقی و افلاطونی و جدلی می‌شود، رها کنید. ما که مسیح را داریم به جر و بحثهای کنجکاوانه نیاز نداریم؛ و با وجود بهره مندی از انجیل، نیازی به تحقیق نداریم». (۸)

اعتراض ترتولیان سه جهت دارد: نخست این که نتیجه ورود فلسفه میان مسیحیت بدعت بوده است. دوم این که مؤسس مکاتب فلسفه انسانها بوده‌اند؛ در حالی که مکتب انجیل به دست خدا بنیان نهاده شده است. مسیحیت آموزه‌ای وحیانی است که اطاعت و سرسپردگی را طلب می‌کند. در مقابل، فلسفه بر خرد آدمی استوار است و تجلی خودخواهی و عقل خطاپذیر و منحرف است. و سرانجام (که از همه دقیقتر است) این که اسرار ایمان، عقل را دفع می‌کنند. «پسر خدا مرد؛ به این حتما باید ایمان آورد، چون بی‌معنی و پوچ است. و او دفن شد و دوباره برخاست؛ این واقعیت یقینی است، چون غیرممکن است». (۹) فلسفه مسیحی تعبیری متنافی الاجزاء است، چون حقایق مسیحیت برای عقل حل‌ناشدنی هستند.

ترتولیان به هیچ وجه تنها نیست. در قرون وسطای مسیحی، برنار اهل کلروو (۱۰۹۰ ۱۱۵۳) ادعا می‌کرد که بهتر است کسانی که خود را فیلسوف می‌خوانند، بندگان کنجکاوی و غرور خوانده شوند. معلم واقعی روح القدس است؛ و کسانی که به وسیله او تعلیم یافته‌اند، می‌توانند «همراه سراینده مزامیر (مزمور ۱۱۹: ۹۹) بگویند از جمیع معلمان خود فهیمتر شدم.» برنار در تفسیر این متن اظهار می‌دارد که: ای برادر من! چرا چنین مباهات می‌کنی؟ آیا برای این است که استدلالات افلاطون و موشکافیهای ارسطو را فهمیده‌ای یا تلاش کرده‌ای که بفهمی؟ خدا نکند! تو جواب می‌دهی ای خدا! این برای این است که من در پی فرمانهای تو هستم». (۱۰)

این نگرش ادامه یافت، و مخصوصا در میان مصلحان پروتستان و ایمان‌گرایان شکاک قرون شانزدهم و هفدهم برجسته شد. (به مقاله ۴۸، ایمان گرایی، مراجعه کنید.) نگرش دیگر درباره فلسفه، که به همین اندازه مهم است و نهایتا گسترش بیشتری یافت، از ژوستین شهید (۱۰۵ ۱۶۵)، کلمنت اسکندرانی (۱۵۰ ۲۱۵)، و اریجن (۱۸۵ ۲۵۴) است که فلسفه را زمینه‌ساز انجیل (بشارت) می‌داند؛ مثلا به گفته کلمنت، فلسفه به مثابه آموزگاری است که فکر یونانی را به مسیح منتقل کرد؛ چنان که تورات فکر عبرانی را. (۱۱)

این نگرش مثبت به فلسفه به دو طریق تأیید می‌شد: یکی فرضیه «استقراض» بود: حقایقی که در فلسفه یونان وجود دارد، در نهایت از موسی و انبیای بنی‌اسرائیل گرفته شده‌اند. دیگری نظریه لوگوس بود؛ همه انسانها در لوگوس، یعنی کلمه یا حکمت ازلی خدا، که در عیسی مسیح متجسد شد، سهیم هستند. بدین‌سان، نویسندگان یونانی، به گفته ژوستین، قادر بوده‌اند حقایق را از طریق کاشتن بذر کلمه، که در آنها نهاده شده بود، به صورت مبهمی درک کنند. از آن جا که «مسیح کلمه الهی است که در آن همه نژادهای انسانی سهیم هستند، ... کسانی که خردمندانه زندگی کرده‌اند، مسیحی هستند؛ هر چند ملحد تلقی شده باشند؛ چنان که در میان یونانیان افرادی از قبیل سقراط، هراکلیطوس این گونه بوده‌اند. (۱۲)

کلمنت و اریجن، هر دو معتقد بودند که لوگوس نمونه اولیه‌ای است که خرد انسانی از آن رونوشت شده است، اما این شایان ذکر است که در حالی که این آموزه‌ها ارزیابی مثبتی را از فلسفه یونان ممکن می‌سازند، مستلزم فروتر بودن فلسفه نسبت به وحی نیز هستند. فرضیه استقراض مستلزم این است که حقایقی که در فلسفه یافت می‌شود، پراکنده و آمیخته با خطا هستند؛ حجیت و وثاقت آنها وابسته به منشأ آنهاست. حقیقت را تنها در متون مقدس، به طور کامل و تحریف ناشده، می‌توان یافت. نظریه لوگوس مستلزم این است که مسیحیان برتر از فلسفه هستند، چون، به گفته ژوستین، مسیحیان «نه بر طبق بخشی از کلمه که (در میان انسانها) پخش شده، بلکه با شناخت و تعمق درباره کل کلمه الهی، که مسیح است، زندگی می‌کنند». (۱۳)

حتی اگر چنین باشد، فلسفه صرفا زمینه‌ساز و مقدمه‌ای برای انجیل نیست. کلمنت واریجن هر دو معتقدند که سعادت ما در شناخت یا درک آن خیر مطلق نهفته است؛ و فلسفه را می‌توان برای عمق بخشیدن به درکمان از حقایقی به کار گرفت که در کتاب مقدس، که در آن خیرمطلق خود را آشکار می‌کند، آمده است. بحث مؤثر درباره این موضوع، بحث اگوستین است.

وحی راهنمایی ایمن‌تر و یقینی‌تر از فلسفه به سوی حقیقت است. هر حقیقتی درباره خدا، که در فلسفه تعلیم داده می‌شود، در کتاب مقدس نیز یافت می‌شود؛ و در آن آمیخته با خطا نیست و با حقایق دیگر تقویت می‌شود. اما عقل و فلسفه را نباید تحقیر کرد. عقل برای درک اموری که برای اعتقاد پیشنهاد می‌شود و نیز باور کردنی گردانیدن ادعاهای حجیت سخنگوی الهی، لازم است. و زمانی که ایمان به دست آمد، باز نباید عقل را کنار گذاشت. «حاشا که خدا از آن استعدادی که او و ما را با آن برتر از همه موجودات زنده دیگر قرار داده، متنفر باشد. بنابراین، اگر ما دلیلی را برای باور خویش نپذیریم و آن را جست و جو نکنیم، نباید باور کنیم ...». (۱۴)

بنابراین، مسیحی بالغ، عقل و بینش فلسفی را به کار می‌برد تا (به اندازه ممکن) آنچه را باور دارد، بفهمد. اما ایمان پیش شرط موفقیت این اقدام است. چون پاره‌ای از چیزها باید ابتدائا مورد اعتقاد باشند تا قابل فهم شوند. بنابراین، آن پیامبر با دلیل می‌گوید: «اگر تو اعتقاد نداشته باشی، نخواهی فهمید.» اگوستین در این فقره اصولا «اسرار» مسیحیت (تثلیث، تجسد و مانند آن) را در نظر دارد. اما با این حال او به وضوح معتقد است که برای درک مناسبی از خداوند، ایمان کامل لازم است. (اما برای دستیابی به برخی از حقایق درباره خدا به ایمان نیاز نیست. افلاطونیان ایمان ندارند، اما نه تنها وجود خدا و جاودانگی روح را تصدیق می‌کنند، بلکه این رانیز تصدیق می‌کنند که لوگوس یا کلمه از خدا متولد شده و همه چیز به وسیله او به وجود آمده است.) نگرش اگوستین به فلسفه به وسیله آنسلم تکرار شد و قرون وسطای مسیحیت را فرا گرفت. نگرشهای جدید مسیحی درباره فلسفه، روی هم رفته روایتهای مختلفی‌اند از آن نگرشهایی که در اصل به وسیله ترتولیان و اگوستین بیان شد.

بررسی دقیقتر نشان می‌دهد که این دو دیدگاه همیشه به آن شدت که در نگاه نخست به نظر می‌رسد، مخالف هم نیستند. برای مثال، نگرشهایی را که متکلمان پیوریتن از یک سو، و افلاطونیان کمبریج از سوی دیگر، درباره عقل داشته‌اند در نظر بگیرید؛ افلاطونیان کمبریج با «جزم‌گرایی» و تعصب تنگ نظرانه پیوریتنها مخالف بودند.

پیوریتنها، که کالونیستهای واقعی بودند، معتقد بودند که عقل برای «امور مدنی و انسانی» شایستگی دارد، اما برای امور الهی شایستگی ندارد. با هبوط، «همه قدرت اندیشه بالا-ترین و شریفترین بخش نفس، که ما آن را ذهن می‌نامیم ... به صورت طبیعی و ریشه‌ای تباه گردید و از هرگونه نور الهی یکسره تهی شد». (۱۵)

بنابراین، فرانسیس کوارلز توصیه می‌کند: «هنگام تفکر در باب اسرار الهی، قلب خود را خاضع و افکار خویش را مقدس گردان: فلسفه از این که رد شود شرمسار نشود؛ و منطق از این که مغلوب شود شرمنده نشود ... بهترین راه برای این که آفتاب را ببینی این است که شمع (عقل) خود را خاموش کنی». (۱۶)

افلاطونیان کمبریج، ساز بسیار متفاوتی کوک می‌کردند. «عقل حاکم الهی زندگی انسان است؛ آن همان صدای خداست». (۱۷)

به گفته جان اسمیت، عقل «نوری است که از مبدأ و پدر نورها جاری است.» عقل به انسان عطا شده «تا او را قادر سازد که خودش همه آن اندیشه‌های در باب خدا را که شالوده واقعی عشق به خدا و اطاعت از او و سرسپردگی به او هستند، فراهم سازد ...». (۱۸)

کتاب مقدس فقط همان چیزی را که عقل سلیم تشخیص می‌دهد، تقویت می‌کند و روشن می‌سازد.

اما هیچ یک از این دو موضع به این درجه از افراط که این گزارش القا می‌کند، نیست. بسیاری از حملات شدید پیوریتنها علیه عقل، بیانگر تأکیدهای پیوریتنیسم بر تجربه است، نه بیانگر این اعتقاد که درک «نظری» عقل از دین بلااستثنا خطاست. به گفته آرتور دنت، «دانش انسان فرومایه مانند دانشی است که یک عالم جغرافیای ریاضی درباره زمین و همه امکنه آن دارد،

که فقط یک مفهوم کلی و درک نظری از آنهاست. اما دانش انسان برگزیده مانند دانش جهانگردی است که از روی تجربه و احساس سخن می‌گوید و در آن جاها بوده و آن جاها را دیده است...». (۱۹)

پیوریتنها بر این نیز تأکید کرده‌اند که کلام خدا ذاتا عقلانی است. «خورشید همیشه آشکار است»، هر چند ما از دیدن آن محرومیم، یا برای این که «از چشمان خود می‌خواهیم که به آن نظر افکند» یا برای این که «چنان ابر آن را پوشانیده که مانع دید ماست ...». (۲۰)

مضافا این که لطف الهی می‌تواند نابینایی ما را معالجه کند و ابرها را برطرف کند. عقل دوباره متولد شده می‌تواند کتاب مقدس را آشکار کند و از ایمان دفاع نماید.

بنابراین، متکلمان پیوریتن عملا ارزش ابزاری بالایی برای عقل و دانش بشری قائل بودند. به گفته جان رینولدز، «ممکن است برای مسیحیان مشروع باشد که از فلاسفه و کتابهای علوم غیردینی استفاده کنند، به شرط این که هر چه را در آنها سودمند و مفید بیابند، به آموزه مسیحیت برگردانند و از کنار همه فضولات زاید ... بگذرند». (۲۱)

حتی پیوریتن تندروی مانند جان پنری، می‌توانست تأکید کند که «خداوند معمولا [درک کاملی از کلمه را] ... بدون شناخت ادبیات و علوم انسانی عطا نمی‌کند؛ به ویژه علومی چون خطابه و منطق و زبان عربی و یونانی. در واقع، منطق چنان مهم بود که مبلغ مسیحی، جان الیوت، رساله‌ای در باب منطق را به زبان الگان کین (۲۲) ترجمه کرد «تا سرخ پوستان را با دانش قواعد عقل آشنا گرداند». (۲۳)

باید تمجید افلاطونیانی کمبریج از عقل را نیز این گونه مورد جرح و تعدیل قرار داد. به علت هبوط، عقل «فقط خطی قدیمی است با نقاط دست و پا شکسته و حروف کهنه شده.» تصویری است که «جمال و جلالش، درخشندگی رنگهایش ... و ملاحت و تناسبهایش ... را از دست داده است». (۲۴)

«در نتیجه، اکنون یاری خداوند لازم است و خدا آن را فراهم کرده است. نه تنها ظهور خارجی اراده الهی برای انسانها [کتاب مقدس] وجود دارد، بلکه انطباع باطنی آن بر عقل و روح آنان نیز در کار است ... ما نمی‌توانیم امور الهی را ببینیم، مگر در پرتو یک نور الهی ...». (۲۵)

در واقع، عقل سلیم برای تشخیص امور الهی کافی است، اما عقل سلیم عقل تطهیر شده است. هنری مور نماینده همه افلاطونیان کمبریج است، وقتی می‌گوید: «الهام الهی (عقل) شنیده شدنی نیست، مگر در هیکل مقدس او، یعنی در یک انسان نیک و مقدس، که کاملا در روح و نفس و بدن تطهیر شده باشد». (۲۶)

نزاع میان پیوریتنها و افلاطونیان کمبریج، نمونه نزاعهای مشابهی است که در تاریخ مسیحیت سنتی رخ داده است. حمله‌های علیه استفاده از عقل و فلسفه به ندرت بی‌حد و مرز است. (خود ترتولیان به شدت تحت تأثیر رواقیگری قرار داشت.) از سوی دیگر، عقلی که تحسین می‌شود، آن چیزی است که در قرن هفدهم «عقل سلیم» خوانده می‌شد؛ یعنی عقلی که از نور الهی خبر می‌گیرد و تجلی قلبی آراسته است. دیدگاههای معارض در باب ارتباط میان ایمان و عقل یا فلسفه در مسیحیت سنتی، بیشتر تأکیدهای متفاوت‌اند تا مخالفت آشکار.

پی‌نوشتها

۱ مشخصات کتابشناختی اصل این نوشته چنین است:

۱. «A Companion to philosophy of Religion: Philip Quinn and Charles Taliaferro. ،(۱۹۹۷)
Blackwell Companions to philosophy»
و از آنجا که این کتاب مجموعه مقالات است گاهی در این مقاله به مقالات دیگر ارجاع داده شده است.
۲. «religious hypothesis»
۳. «Sri Vaisnavism»
۴. «Siva Siddhanta»
.. «beatific vision»
۵. «participating in christ»
۶. «desacralization»
۷. «Visistadvaita Vedanta»
۹. رابرتز و دونالسون در کتاب « «sNicene Fathev he Ante
، » ۲۴۶./ ۳
۱۰. همان، ص.۵۳۵
۱۱. اتین ژیلستون در کتاب «عقل و وحی در قرون وسطی»، ص۱۲.۱۳
۱۲. رابرتز و دونالسون درکتاب « «snicene ather he Ante
، ۳۰۵./۲»
۱۳. همان، ۱۹۳.،۱/۱۷۸
۱۴. همان، ص.۱۹۱
۱۵. گوستین در « «۲/.۳۰۲» ، «setterL
۱۶. همان.
۱۷. مورگان در کتاب « «godly LearninG»، » ص ۴۷۰، از رابرت بالتون نقل می‌کند.
۱۸. پاتریز در کتاب « «she Cambridge Platonist
، » ص.۹
۱۹. پاویک در کتاب « «yA stu: he Cambridge atonitst
، » ص۲۳، از بنیامین ویکوت نقل می‌کند.
۲۰. اسمیت در کتاب « «select DiscourseS»، » ص.۳۸۲
۲۱. مورگان در کتاب « «... odly LearningG»، » ص.۵۹
۲۲. همان، ص۵۵، از ریچارد برنارد نقل می‌کند.
۲۳. همان، ص.۱۱۳
۲۴. همان، ص.۱۰۹
۲۵. میلر در کتاب « «The New England Mind»، » ص.۱۱۴
«.، ۱۹۷۰ Powicke ۲۶. [۱۹۲۶] p.۳۰»

۲۷. اسمیت در کتاب « «select DisloutseS»، » ص.۳۸۴.

۲۸. مور در کتاب « «۱/۸»، «s Collection of Several Piloso Phicol WritinyA» »

منبع: مجله هفت آسمان، شماره ۳ و ۴

نویسنده: ویلیام. جی. وین رایت / مترجم: عبد الرحیم سلیمانی

سنت ارتدکس (۱)

چکیده

عنوان این مقاله « The Orthodox Tradition » است، که از بخش سوم کتاب « A Companion to Philosophy of Religion » (مجموعه مقالاتی در باب فلسفه دین)، انتخاب شده است. مؤلفان کتاب، فیلیپ ل. کویین « (Philip L. Quinn) » و چارلز تالیافرو « (Charles Taliaferro)، » هدف از گردآوری مقالات فوق را عرضه اطلاعات نسبتا مفصل در باب تفکر فلسفی در جهان انگلیسی زبان در زمینه دین معرفی کرده‌اند. همچنین مقالات بخش سوم کتاب را، که این مقاله برگرفته از آن است، متوجه عرضه بحثهای فلسفه دینی ناظر به سنتهای دینی خاص در قرن بیستم دانسته‌اند.

این مقاله تا اندازه‌ای ما را از نگرشها و گرایشها و پاره‌ای مباحث فلسفه دینی سنت ارتدکس در چند قرن گذشته، و نیز تفاوت دیدگاههای سنت ارتدکس با کاتولیك و پروتستان و شخصیتهای مهم فلسفه دین سنت ارتدکس آگاه می‌سازد. نویسنده مقاله پل والی‌یر « (Paul Valliere) » استاد دانشگاه باتلر در ایالت ایندیانا در امریکاست.

مترجم خاطرنشان می‌کند که پی‌نوشتهایی که در توضیح مطالب مقاله آمده است، حاصل یادداشتهایی است که از درسهای استاد مصطفی ملکیان برگرفته شده است.

تأمل فلسفی و کلامی در سنت جدید ارتدکس، هم با تفکر غربی ارتباط تنگاتنگ دارد و هم شدیدا از آن فاصله دارد. بیشتر این فاصله‌ها را می‌توان در تحول تاریخی جداگانه مردم و فرهنگهای مسیحیت شرق ردیابی کرد.

ارتدکسها وارثان میراث غنی فکری و معنوی تمدن بیزانس هستند. وفاداری به این میراث، شرقیان را از شاخص‌ترین توسعه‌هایی که فلسفه و الهیات را در غرب شکل داده، یعنی فلسفه مدرسی، (۲) رنسانس و نهضت اصلاح دینی، مصون داشته است. شاید عامل اصلی تفکیک کننده، فلسفه مدرسی بوده است؛ دست کم بیشتر متفکران ارتدکس تمایل داشته‌اند این گونه به موضوع بنگرند. بنا بر این دیدگاه، استادان فلسفه مدرسی روشی را برای تحلیل انتزاعی عقلی گسترش دادند که مراد از آن توجیه مدعیات دینی بود، اما منجر به پرورش عقل خودمختار شد؛ یعنی عقلی که از حیث روش از سنت اعتقادی و تجربه دینی (اخلاقی، عبادی، عرفانی) زنده مستقل است. حساسیت این دنیایی رنسانس، یکی از پیامدهای اعمال عقل خودمختار بود. دیگر پیامد آن، پروتستانتیزم بود، که روشهای فلسفه مدرسی را برای توجیه تفاسیر کاملا غیر سنتی از دین به کار گرفت. (۳)

قطعا مسیحیت شرق رنسانس و نهضت اصلاح دینی را از ملاحظات نظری فرونهاد. ادخال اجباری بیشتر مردم ارتدکس در امپراتوری اسلامی عثمانی، در قرن سیزدهم و چهاردهم، تأثیرات ناگواری بر فعالیت فکری آنان گذاشت و منجر به کاهش بیش از حد تعلیم و تعلم در سر تاسر مسیحیت شرق شد. خصوصا رسیدگی به دانش غیر دینی از این امر تأثر پذیرفت. شهر بیزانس (۴) در طی تاریخ طولانی خود شاهد چندین دوره انسان‌گرایی (۵) بوده است؛ یعنی زمانی که سنت ادبی، فلسفی و

علمی یونانی، که هیچ گاه به فراموشی سپرده نشد، به دلیل اهداف کارآمد گوناگون در جامعه روحانیان مسیحی و حکومت احیا شد. اما یونانی مآبی (۶) به نخبگان حاکم امپراتوری بیزانس محدود شد؛ و با نابودی این دولت، زمینه دوام خود را از دست داد. مسیحیان تحت فشار شرق، در طی قرون استیلای اسلامی، هویت خود را نه از طریق مطالعه آثار افلاطون، بلکه از طریق چسبیدن به کلیسای خود حفظ کردند.

روسیه، تنها کشور نسبتا بزرگ ارتدکس بود که از سوء استفاده حکومت کژ آیین در اوایل دوران جدید فرار کرد. در آن جا یک دولت مقتدر، که پایتخت آن مسکو بود، برای احیای دوباره سنت بیزانسی به پا خاست، اما این احیا به انسان گرایی بیزانسی گسترش پیدا نکرد. دلیل این امر، طبیعت فرآورده فرهنگی‌ای بود که از طریق بیزانس به روسیه انتقال یافت. مبلغان بیزانسی، برخلاف رومیان، انجیل (۷) را به زبان بومی به بی‌دینان شمال اروپا انتقال دادند؛ و زبان یونانی و سنتهای آموزشی‌ای که به طور انحصاری به این زبان مرتبط بود، صادر نشد. در عین حال که مبلغان صاحبنظر و زبان‌شناسان اسلاو در روزگار جدید، این طرز تلقی را در باب فرا گرفتن فرهنگ انجیلی ستایش کرده‌اند، [اما] شاید این امر سبب کند شدن توسعه علوم انسانی در مسیحیت شرق شد. بدین سان فرهنگ روسی با درخششی فوق العاده در تندیس‌پردازی، معماری کلیسا، ریاضت گرایی، (۸) عرفان و فعالیتهای دیگری که با آداب عبادی ارتدکسی ارتباط نزدیک دارند، تجلی کرد، اما جست و جوی نشانه‌های علوم انسانی، که بخشی از فرهنگ بیزانسی بود، کاری عبث است. در آن جا آموزشگاه یا دانش‌سرا، حتی برای تربیت روحانی، وجود نداشت؛ و الهیات، برخلاف فلسفه، یک رشته تحصیلی رسمی نبود.

در قرن هفدهم، بذر مطالعه نظری الهیات و فلسفه در سرزمین روسیه افشانده شد. فرهنگستان کی‌یف، (۹) که قریب دویست سال در مسیحیت شرق مؤسسه الهیاتی عمده‌ای محسوب می‌شد، در سال ۱۶۳۲ به دست سر اسقف پترو مهیلا- (۱۰) پایه‌گذاری شد. این مدرسه از ابتدا کار مدافعه گرانه داشت. اوکراین مدت مدیدی تحت حاکمیت لهستان بوده است و مقامات رومی کاتولیک در ایجاد نوعی اتحاد میان مسیحیت پیشرفت قابل توجهی کردند، که به موجب آن جوامع ارتدکس در عین محافظت بر سنتهای عبادی و شرعی خود، سلطه پاپ را پذیرا شدند. فرهنگستان کی‌یف، در برابر این تهدید، دفاع از استقلال ارتدکس را برعهده گرفت، (۱۱) اما همان گونه که اغلب اتفاق می‌افتد، کار مدافعه‌گرانه موجب اتخاذ روشهای حریف می‌شود، که مراد از آن در اوکراین فلسفه مدرسی ضد اصلاح کاتولیکی رومی است. دوره تحصیلات در فرهنگستان کی‌یف، از فرهنگستان یسوعی (۱۲) الگو برداری شد.بیشتر متون درسی دارای متن مبدأ غربی، و زبان آموزشی، لاتین بود.

پدر جرجیس فلورفسکی (۱۹۳۷) (۱۳) در یک بررسی معروف، تاریخ الهیات جدید روسی را داستان جدایی از سنت یونانی آبایی تفسیر کرد. او فرهنگستان کی‌یف را یکی از مقصران در این باره می‌دید. اما، در آن زمان، این فرهنگستان و آموزشگاههای دیگری که به سبک آن بنیانگذاری شده بودند، نوعی احیای دینی و فرهنگی مهم را پی‌افکندند؛ روشنگری‌ای که از کلیسا فراتر رفت، و علوم انسانی، ادبیات، سیاست و فلسفه دینی را نیز در برگرفت. نخستین فیلسوف دینی خلاق در سنت ارتدکس جدید، هری هوری اسکورودا (۹۴ ۱۷۲۲)، (۱۴) پرورش یافته این محیط بود.

اسکورودا پس از فارغ التحصیلی از فرهنگستان کی‌یف، از پذیرش مناصب کشیشی خودداری کرد. او پیش از دست کشیدن از اشتغال رسمی به منظور در پیش گرفتن سبک زندگی مشایی، (۱۵) چندین سال در فرهنگستانهای کلیسایی ادبیات منظوم و زبانهای باستانی تدریس کرد. محصول ادبی او، با سبک بیان روسی‌ای که رنگ مسیحیت اسلاوی دارد، مشتمل بر شعر، داستان، مدخلی بر اخلاق مسیحیت، مقالات متعدد درباره تفسیر نمادین کتاب مقدس و گفت و گو درباره موضوعات فلسفی قدیم، مثل معرفت نفس و حکمت دوستی است. منابع اصلی‌ای که او از آنها بهره گرفته، آثار نویسندگان باستانی لاتین، کتاب

مقدس و سنت عبادی ارتدکس است. اسکورودای شیفته خدا، و در عین حال عارف فوق العاده اجتماعی، فقط برای دوستانش نوشت؛ و در طی حیاتش هیچ نوشته‌ای منتشر نکرد. ابزار شیفتگی فلسفی او مباحثه زنده بود.

در قرن هیجدهم، پتر کبیر، (۱۶) وقتی که مشغول طرح عظیم نوسازی امپراتوری روسیه شد، عمدتا بر تخصص دانشمندان اوکراینی و اصحاب کلیسا تکیه کرد. مدارس و حوزه‌های علمیه‌ای که به دست مسیحیت ارتدکس، به منزله بخشی از برنامه نوسازی، بر پا شدند، روشهای مطالعه الهیاتی و فلسفی معمول در کی‌یف را اعمال کردند. در این زمان تأثیرات عصر روشنگری (۱۷) و پروتستانی نیز به تدریج در روسیه احساس می‌شد، که بر پیچیدگی چشم‌انداز الهیات می‌افزود.

مطالعات مربوط به الهیات در روسیه، علی رغم وجود نمونه‌های قوی غربی، در همه جوانب از الگوی اروپایی تبعیت نکرد. وقتی که نخستین دانشگاه روسی در سال ۱۷۵۵ در مسکو بنیان نهاده شد، نه دانشکده الهیات برای آن ایجاد کردند، و نه دانش الهیات نقش مهمی در مؤسسات تابع آن داشت. در اوایل قرن نوزدهم، جامعه روحانیان ارتدکس روسی سه آموزشگاه عالی الهیات، با نام فرهنگستان، تأسیس کرد، که با حوزه‌های علمیه تربیت روحانی در سن پترزبورگ، (۱۸) سرگی‌یف پساد (۱۹) و کی‌یف مرتبط بود. چهارمین فرهنگستان در قازان (۲۰) در سال ۱۸۴۲ ایجاد شد. این چهار فرهنگستان الهیاتی، با آن که منحصرا به دست جامعه روحانیان مسیحی اداره می‌شدند، نقشی مهم در توسعه فلسفه و الهیات در روسیه ایفا کردند.

این فرهنگستانها، بومی کردن الهیات را در روسیه ارتقا بخشیدند. در همه آنها، زبان آموزشی، روسی بود. متکلمان تاریخی که در آن هنگام، مثل زمان حاضر در شکل دادن تفکر ارتدکسی از متکلمان نص‌گرا یا متکلمان فلسفی مؤثرتر بودند شروع به عطف توجه به منابع آبایی سنت ارتدکس کردند. این فرهنگستانها در احیای رهبانیت مراقبه‌ای (۲۱) در مردم ارتدکس نیز نقش داشتند.

احیای رهبانیت مراقبه‌ای در قرن هیجدهم، در دیرهای یونانی و رومانیایی آغاز شد. ابزار آن فیلوکالیا (جمال دوستی) (۲۲) بود؛ مجموعه‌ای از مکتوبات ریاضت گرایانه و عرفانی از سطوح مختلف که راهب پایسی ولیچکوفسکی (۲۳) و مریدانش به زبانهای اسلاو، رومانیایی و روسی ترجمه کردند. از آن جا که حرکت پایسی نه فقط ترویج نوعی ریاضت رهبانی، بلکه رواج‌دادن مجموعه‌ای از متون بود، برای عالمان و دیگر استفاده کنندگان ادبیات الهیاتی که راهب نبودند، فرصتی فراهم آورد که از این تجدید حیات برای مقاصد خود بهره بگیرند.

روحیه معنوی مربوط به فیلوکالیا را معمولا « hesychasm » (آرامش گرایی) می‌نامند، که از واژه یونانی « hesychia » (آرامش) (۲۴) گرفته شده است. نقطه ثقل آن «عبادت قلبی» (۲۵) است؛ نوعی ریاضت متأملانه (۲۶) که هدف از آن تطهیر روح تا بدان درجه است که بتواند حقیقتا افعال « (energeiai) » الهی را که خلقت را فرا گرفته ببینند؛ نه ذات « (ousia) » الهی را که شناختنی نیست. محتوای اخلاقی این دعا از طریق تکرار منترا گونه (۲۷) عبارتی که نام عبادت قلبی (۲۸) یا عبادت عیسوی (۲۹) به خود گرفت، فراهم می‌آید: «ای مولا! عیسای مسیح، پسر خدا، بر من مرحمت فرما؛ من گنه‌کار.» بنابر الهیات فلسفی، مهمترین وجه معنویت آرامش‌گرایانه، خوش‌بینی ماورای طبیعی آن در باب میزانی است که «صورت و مشابهت» خدا، در حال و آینده، در انسانها می‌تواند فعال شود. متکلمان مسیحی غرب، دست کم از زمان آگوستین، گرایش داشته‌اند که بر تباه شدگی طبیعت جبلی و خدا گونه انسان به تبع هبوط، تأکید کنند؛ دیدگاهی که نهضت اصلاح دینی، در باب نظریه انحطاط ذاتی طبیعت انسان، آن را به منتهی درجه رسانید. برعکس، متفکران ارتدکس، معتقد بوده‌اند صورت خدایی می‌تواند از طریق گناه تیره و تار شود، اما نابود نمی‌شود. شرافت و زیبایی انسان را (کسی که بخواهد ببیند) در منحطترین انسانها هم می‌توان دریافت. مانند ملکوتی‌ترین انسانها، صورت الهی در اینان چنان روشن می‌درخشد که گویی نمودی از آن

غایت فرجام شناختی قدسیت تشبه به خدا « (۳۰) « (theosis) به معنی «مظهر عظمت الهی شدن» را باز می‌نمایاند. قدیسان سخنان داوود را بر حق می‌دانند: «شما خدایید؛ پسران خدای متعال؛ همه شما.» (مزامیر، ۶: ۸۲ مقایسه کنید با: یوحنا، ۳۴: ۱۰) متکلمان قرن بیستم ارتدکس مکتب آبایی نوین، (۳۱) نامی که با آن از این مکتب یاد می‌کنند، به الهیات تشبه به خدا با وضوح و قوت تصریح کرده‌اند. بررسی با اهمیت (۱۹۵۹) جان می‌یندرف (۳۲) درباره گریگوری پالاماس، (۳۳) مدافعه‌نویس یونانی قرن چهاردهم آرامش گرایی، باب جهان الهیات بیزانسی رابه الهیات عمومی و فراگیر از شرق و غرب گشود. به متکلمان دیگر قرون وسطا، مثل سودو دیونیسیوس، (۳۴) ماکسی موس کانفسر (۳۵) و سیمون د نیو تئولوجین (۳۶) که مورد اعزاز آرامش گرایان قرار گرفتند، نیز عطف توجه شد. ولادیمیر لسکی (۳۷) (۱۹۴۴) در مقاله‌ای بسیار جذاب جنبه‌های نظام‌مند این موضوع راگسترش داد. لسکی چنین احتجاج می‌کند که الهیات عرفانی آری گویانه (۳۸) (ایجابی) نیست، بلکه نه گویانه (۳۹) (سلبی) است؛ این الهیات با بیان این که خدا چه نیست، در برابر این که خدا چه هست، پیش می‌رود. (۴۰)

این امرمی‌تواند شبیه نوعی عکس‌العمل شک گرایانه به نظر آید، اما در عمل نوعی ریاضت زهد گروانه است که هدف آن آرامش بخشیدن و پاک ساختن روح در جهت آمادگی برای مظهر عظمت الهی بودن از طریق تواناییهای به فعلیت نرسیده است. نه گویی معادل عملی آرامش « (hesychia) » است.

متکلمان ارتدکس متأخر قرن بیستم، آن قدر محاسن الهیات آبایی نوین (۴۱) را ستوده‌اند که به نادیده گرفتن مشکلات آن در افتاده‌اند. یک مشکل، دامنه کارایی الهیاتی است که آن را به مثابه گزارشی جامع از انجیل، برای توجیه صورتی نسبتا افراطی از اعمال مرتاضانه و عرفانی برساخته‌اند. مشکل دیگر، مربوط به محتوای فرا طبیعی، به ویژه نقش مفاهیم نو افلاطونی در آن است. مفهوم «عبادت قلبی» را که به تشبه به خدا « (theosis) » منجر می‌شود، مخصوصا وقتی که با تصور فنا ناپذیری ماورای طبیعی صورت الهی در انسان ترکیب شود، می‌توان به نوعی تطبیق این تصور نوافلاطونی تفسیر کرد که روح « (nous)، » گرچه موقتا با احاطه شدن آن در جهان مادی تیره و تار شده است، ذاتا الهی است؛ مثلا می‌دانیم که نوافلاطونی کردن الهیات اریگن (۴۲) و مریدان راهبش حرکت اولیه را به رهبانیت عقلی در شرق داد. علمای حرکت آبایی نوین با ایجاد تمایز بین دو [قسم] یکتا گروی: یکتا گروی عقلی غیر شخصی مکتب نوافلاطونی و یکتا گروی شخصی و شکل یافته از کتاب مقدس و آداب عبادی مسیحیت ارتدکس، با این مسئله سر و کار پیدا می‌کنند. به طور طبیعی آرامش گرایی را نمونه‌ای از دومی می‌بینند.

متقاعد کننده‌تر آن است که این فرضیه دو قسم یکتاگروی را نوعی ملاحظه تاریخی بدانیم، نه نوعی تمایز فلسفی. واضح است که عمل مراقبه عمیقا متأثر از کتاب مقدس، آداب عبادی و نهادهای دیگر مسیحی در طی هزار سال تاریخ بیزانس بود. نکته فلسفی این است که آیا الهیات عرفانی‌ای که متفکران حرکت آبایی نوین به درستی بدان افتخار می‌کنند، بدون جزء نوافلاطونی صورت پذیر هست یا نه؟ اگر نیست، احتمالاـ نباید از دو قسم یکتا گروی سخن گفت، بلکه باید یکتا گروی والاتری را جست و جو کرد که گونه‌های ناقص را در خود جای می‌دهد؛ یا این که از یکتاگروی به نفع نوعی تصور وافی‌تر به مقصود دست کشید. (۴۳)

الهیات آبایی نوین، که از نیمه قرن بیستم غالب بوده است، تنها جریان مؤثر در تفکر ارتدکس جدید نیست. سنت فلسفه دینی‌ای که در قرن نوزدهم در روسیه به وجود آمد، دارای اهمیتی یکسان، اما دارای روشها و علقه‌های کاملاـ متفاوت با الهیات آبایی نوین است. این سنت در نسل پس از جنگهای ناپلئون پدیدار شد؛ آن هنگام اشراف زادگان جوان روسی، که در دانشگاههای اروپایی درس خوانده بودند، با استفاده از مفاهیمی که عمدتا متخذ از ایده‌آلیسم آلمانی بود، در صدد تفسیر

واقعیت [های جامعه] روس، از جمله مذهب ارتدکس برآمدند. (۴۴)

الکسی استفانویچ خمیاکف، (۴۵) که در کتاب خود بر مسیحیان و جامعه تکیه کرد، و ایوان واسیلی اویچ، (۴۶) که در فلسفه نظری نبوغ داشت، در خور توجه‌ترین متفکران نسل نخست بودند. این دو، تجدد گرایان ارتدکس بودند که همت خود را، برای روح بخشیدن دوباره به احساس پیونداجتماعی و مسئولیت در جامعه مسیحی خودشان، مصروف داشتند. اصطلاح خمیاکف برای این ارزشها، با هم بودن « (sobornost)، » عنصر اصلی اخلاقیات و آموزه کلامی ارتدکس جدید شد. « sobornost » بر آشتی دادن آزادی با مشارکت داشتن در جامعه پرتحرک مسیحیان دلالت می‌کند.

صاحبان هنر مکتوب قرن نوزدهم، مخصوصا نیکلای واسیلی اویچ گگل، (۴۷) شاعر متافیزیکی، فیودور ایوانویچ تیوچف (۴۸) و داستان نویسان، فیودور میخائیلویچ داستایوسکی (۴۹) وتولستوی، (۵۰) در بر پایی فلسفه دینی روسی سهیم بوده‌اند. در میان اینها، فقط تولستوی در مناسبتهای پراکنده نوعی فلسفه دینی از کار درآورد. دیدگاههای کلامی او، که بسیار مرهون تفاسیر آزادیخواهانه قرن نوزدهمی از مسیحیت بود، سبب ارائه چهره‌ای بدعتگذار شد؛ بدان میزان که او را از مسیحیت ارتدکس خارج ساخت. نویسندگان دیگر، که همه عمیقا به ارتدکس وفادار بودند، عمدتا از خلال هنرشان سخن گفتند. آثار داستایوسکی، به طور خاص، مورد تمجید فیلسوفان روسی متأخر واقع شد.

از دیدگاهی نظام‌مند، عظیمترین دستاورد داستایوسکی، انسان‌شناسی « (۵۱) « (anthropology) کلامی او بود. تا زمان داستایوسکی آموزه‌های لودویگ فوئر باخ (۵۲) و دیگر متفکران ضد ایده‌آلیسم به روسیه رسیده بود. اصول گرایان روسی این نظریه را که الهیات به خطا در جای انسان شناسی قرار داده شده، از روی شیفتگی پذیرفتند. داستایوسکی با سبکی برخوردار از ویژگی ارتدکسی پاسخ داد که وجه تمایز آن را می‌توان از طریق ایجاد تقابل بین آن با جواب مشهوری که کارل بارث (۵۳) به همین چالش طلبی داد، به تصویر کشید.

آن گونه که بارث معتقد بود، مسئله، اصول گرایی فلسفی نبود. در اصول گرایی فلسفی صرفا عیب اصلی کل الهیات لیبرال و ایده‌آلیست بروز یافت، که عبارت بود از این فرض که انسان شناسی می‌تواند نقطه شروع الهیات باشد. متکلمان دچار نقض غرض شدند؛ و راه حل، برگردانیدن الهیات به نقطه شروع صحیح آن بود: انکشاف کلمه خدا. (۵۴) اما داستایوسکی انسان‌شناسی را نقطه شروع طبیعی برای الهیات دانست. در نظر او به خطا افتادن اصول گرایان از حیث کلامی بدان جهت بود که آنها پیش از آن، از حیث انسان شناختی، به خطا رفته بودند. موجود نوعی آنها در حالی که واقعیتی تجربی وانمود می‌شد، نوعی انتزاع محض بود که روز به روز از طریق شیوه رفتار بالفعل انسانها، طرد می‌شد. هر انسان زنده‌ای، ژرفای شگفت انگیز و معدنی جوشنده از انگیزه‌هاست که آرمانهای متعالی و تلقینات دینی را هرگز نمی‌توان از او بیرون برد. در کتاب برادران کارامازوف (۱.۳.۳)، (۵۵) دمیتری به آلیوشا می‌گوید: «انسان پهناور است؛ آری، خیلی پهناور، [این] من [هستم که] او را محدود می‌کنم! آنچه ذهن آن را مغضوبیت می‌بیند، به چشم دل زیبایی است. آیا در شهر سدوم زیبایی وجود دارد؟ سخن مرا باور کنید؛ آن‌جا دقیقا همان جایی است که مال اکثریت مردم است؛ آیا این راز را می‌دانستید؟ آنچه آزار دهنده است این است که زیبایی، امری صرفا اعجاب برانگیز نیست، بلکه امری راز آمیز است. جایی که شیطان با خدا می‌جنگد، و میدان نبرد قلب انسان است.» داستایوسکی ادعای خود را بر خوش‌بینی متافیزیکی ارتدکسی مبتنی می‌کند؛ انسان شناسی می‌تواند نقطه شروع برای الهیات باشد، زیرا هر انسانی، زن یا مرد، حامل صورت واقعی خدا در وجود خویش است. (۵۶) نیکلای بردیائف (۵۷) (۱۹۳۱)، که ملهم از کی‌یرکگارد (۵۸) و نیچه (۵۹) و داستایوسکی است، این قضیه را در نوعی نظام اخلاقی از کار درآورد. (۶۰) چهره محوری در تاریخ فلسفه دینی روسی، دوست جوان داستایوسکی، ولادیمیر سرگیویچ سلوی‌یف (۶۱)

(۱۹۰۰ ۱۸۵۳) بود. سلوی‌یف نفوذ خود را تنها مرهون نبوغ فکری‌اش نبود، بلکه وامدار قریحه‌اش در پیوند زدن عالمهایی بود که به طور سنتی جدا بودند؛ حکمت دوستی غیر حرفه‌ای با فلسفه حرفه‌ای، تفکر غیر دینی با اعتقادات ارتدکس، گفتار استدلالی با سیر و سلوک عرفانی. فلسفه سلوی‌یف از نظرگاه روش‌شناختی صورتی از ایده‌آلیسم در سنت شیلینگ (۶۲) بود؛ مخصوصا شیلینگ صاحب کنفرانسهای‌برلین (۱۸۴۱) و صاحب فلسفه پوزیتیویستی (ایده‌آلیسم عینی). (۶۳) کتاب نقد آرمانهای انتزاعی (۶۴) سلوی‌یف، یکی از بهترین نمونه‌های ایده‌آلیسم عینی در سر تا سر فلسفه است.

آرمان اساسی تفکر سلوی‌یف اتحاد گسترده اضداد بود، که او آن را انسان خدایی (۶۵) نامید؛ اتحاد خدایی انسانی‌ای که او سرتاسر صیرورت عالم را در حرکت به سوی آن می‌دید. (۶۶) سلوی‌یف معتقد بود که مسیحیت ارتدکس نقشی حیاتی در تحقق بخشی تاریخی انسان خدایی ایفا کرد. او در باب سنتهای دینی دیگر، به ویژه آیین کاتولیک رومی و یهودیت، نیز همین عقیده را داشت. سلوی‌یف مبلغ خستگی‌ناپذیر وحدت گرایی (۶۷) در مسیحیت، و یکی از صریح‌ترین منتقدان روسی ضدیت با یهود (۶۸) بود.

سلوی‌یف، مثل ایده‌آلیستهای بزرگ آلمانی، نقش تعیین کننده مواد بحث در چندین حوزه در تفکر روسی را برای سالهای بعد، به گستره نهایی فلسفی خود داد. تصور او در باب وحدت همه اشیا « (vseedinstvo) » که علی رغم اسمش نوعی تنسیق برای وحدت وجود نیست، بلکه تنسیقی برای دانش متافیزیک در باب ارتباطمندی است که شباهتی تلویحی با فلسفه پویشی انگلیسی امریکایی دارد ترجیع‌بند مکتب متافیزیک روسی قرن بیستم شد، که پدر پاول الکساندرویچ فلورنسکی، (۶۹) لئوپلاتونویچ کارساوین (۷۰) و سمیون لیودویگویچ فرانک (۷۱) آن را از کار درآورند. نوشته‌های سلوی‌یف درباره اخلاق و حقوق، مخصوصا توجیه خیرات، (۷۲) به احیای لیبرالیزم در روسیه اوایل قرن بیستم کمک کرد. زیبایی‌شناسی او در پیدایش حرکت نمادگرایانه در ادبیات روسی نقشی بارز داشت؛ و اثر هنرشناس روسی پیشتاز قرن بیستم، یعنی الکسی فیودورویچ لوسف (۷۳) را در جایگاه واقعی خودش قرار داد. سلوی‌یف در کتاب معنای عشق (۷۴)، امور عشقی را در مواد بحث کلامی قرار داد؛ موضوعی که واسیلی ویچ روزانف، (۷۵) کارساوین و دیگران آن را گسترش دادند. سرانجام علاقه مادام‌العمر سلوی‌یف به عالم ناپیدای حکمی و قباله‌ای (۷۶) فلسفه نظری (نشانه دیگری از پیوند او با شیلینگ) تعمق در حکمت الهی (۷۷) را برای فلسفه دینی روسیه به ارث گذاشت، که الهام بخش فلورنسکی و سرگی نیکلاایچ (۷۸) بولگاکف در طراحی نوعی دوره تحصیلی بود که آن را حکمت‌شناسی (۷۹) نامیدند؛ یعنی مطالعه حکمت الهی در روند تحول جهان و پیدایش آن.

مسئله فراگیر کلامی در باب جریان سلوی‌یف در تفکر روسی جدید، میزان توان وفق دادن این جریان با اعتقادات ارتدکس است. شیوه تحصیل آبایی نوین با فراهم آوردن دانش بسیار دقیقتر در باب سنت اعتقادی (نسبت به آنچه در روزگار سلوی‌یف در دسترس متفکران ارتدکس بود) فاصله فکری مهمی را که تفکر دینی روسی جدید را از شیوه‌های الهیات آبایی تا حد زیادی جدا می‌کند، آشکار ساخته است. موضوع نظری از طریق علقه عملی یا نهادهای بازسازنده کلیسای ارتدکس، که پس از اثرات تخریبی دوران کمونیستی ایجاد شده‌اند، در می‌آمیزد. الهیات آبایی نوین با تعهدات کلیسایی صریح خود چنین می‌نماید که به صورتی عاجلتر در کار دم دست دخالت دارد تا سنت نظری سلوی‌یف.

با این حال، نباید شتابزده چنین نتیجه گرفت که تفکر ارتدکس جدید در راه خود به نقطه انشعاب رسیده است. تلاشهای مهمی که فلورنسکی، (سلسینسکی ۱۹۸۴) و بولگاکف (۴۵ ۱۹۳۳) در راه سازگار کردن سنتهای نظری و اعتقادی انجام داده‌اند، در خور توجه بیشتری نسبت به گذشته هستند. مضافا این که اصطلاحات الهیاتی فلسفی تفکر آبایی نوین، جدا از

اصطلاحات تاریخی الهیاتی، مبهم باقی می‌ماند. وجود شناسی شخصی گرایانه، که خطوط کلی آن را متکلم یونانی جدید جان د. زیزیولاس (۸۰) (۱۹۸۵) ترسیم کرده است، اقدام امیدوار کننده‌ای در این راستاست، اما پایه و اساسی کافی برای داوری در باب سرنوشت فلسفی تفکر آبایی نوین نیست. ضمن این که می‌توان توقع داشت که سنت بومی فلسفه دینی روسی که به دنبال فروپاشی کمونیسم، در حال ظهور مجدد در موطن خود است نقش فعال خود را در تفکر جدید ارتدکس احیا کند. در فراخوانی اخیر، که عالم پیشگام تفکر دینی روسی (خروژی (۸۱) ۱۹۹۴، ص ۱۲۷) برای همیاری فلسفی صورت داد، نه تنها پژواک الهیات آرامش گرایانه، (۸۲) که علمای آبایی نوین آن را تشریح کرده‌اند، بلکه آهنگ پرنشاط ایده‌آلیسم سلوی‌یفی نیز به گوش می‌رسد.تفکر ارتدکس ظاهرا آماده دوره‌ای در خور توجه در قرن بیست و یکم است.

پی‌نوشتها

.۱ واژه « Orthodox » از ریشه یونانی « Doxa » به معنی «باور، اعتقاد، رأی، عقیده» گرفته شده است. (اگر به «باور» دو قید «تطابق با واقع» و «موجهه بودن» هم اضافه شود، آن گاه « episteme » به معنی علم خواهد بود، که در آن نوعی ثبات وجود دارد.) این واژه در مسیحیت بار دینی به خود گرفت؛ یعنی با اضافه کردن پیشوند « ortho، » به معنی «راست و درست» به آن، معنی «درست‌باوری» یا «راست‌باوری» پیدا کرد؛ و در برابر آن « heterodoxy، » به معنی «دیگرباوری» یا «دیگراندیشی» به کار رفت که آن را معادل «نادرست‌اندیشی» می‌شناختند. و این به دلیل آن پیش فرض است که هر کس مانند ما می‌اندیشد راست‌اندیش است و هر کس که مانند ما نمی‌اندیشد، راست‌اندیش نیست. سبب آن که این بخش از مسیحیت این نام را به خود گرفت، وقوع دو امر و منطبق شدن آن دو بر هم بوده است: الف) این دسته از مسیحیان خودشان را درست‌باور می‌دانستند و دیگران را تحت تأثیر یونان و روم قدیم می‌شمردند؛ ب) از زمان اعلام و نشر اعتقادنامه کالسدون، اختلافی در باب اصالت باور در برابر اصالت عمل درگرفته بود. این گروه از مسیحیان، درست‌باوری « (orthodoxy) » را بر درست کرداری « (orthopraxy) » ترجیح می‌دادند.به عبارت دیگر، ملاک تدین را درست‌باوری می‌شمردند، و درست کرداری راملاک اخلاقی شدن انسان می‌دانستند. از این رو، مسیحیان فوق، به نام ارتدکس شهرت یافتند. گفتنی است که سه واژه « Orthodox، Catholic » و « Protestant » اگر با حرف کوچک شروع شده باشند، معنی لغوی آنها مراد شده است، و اگر با حرف بزرگ شروع شده باشند، دلالت بر سه فرقه معروف مسیحیت دارند.

.۲ اسکولاستیسیزم « (scholasticism) » اشاره به تلاشهایی دارد که در جهت نظام‌مند کردن متون مقدس با یافته‌های عقل، یا در جهت وحدت بخشیدن نظام‌مند عقل و نقل، صورت پذیرفته است. اسکولاستیسیزم در قرن پنجم میلادی شروع شد، و در قرن پانزدهم از بین رفت؛ یعنی حداکثر هزار سال فعال بود. تعبیر حداکثر به این دلیل است که دو قرن آخر قرون وسطا مربوط به پیدایش رنسانس است.

.۳ در باب نقش استقلال عقل و نتیجه دادن رنسانس و پروتستانتیزم، توجه به این دو نکته شایسته است: الف) از دیرباز در شرق و غرب این بحث مطرح بوده است که منبع شناخت ما از جهان واقع چیست؟ در این زمینه دو رأی مطرح است:.۱ متون مقدس تنها منبع برای این معرفت است؛ و عقل، ابزار استفاده از آن متون است، نه منبع معرفت. در غرب، این طرز تلقی را عقل تطفلی می‌نامند؛.۲ متون مقدس یک منبع شناخت است، و عقل، منبع مستقل دیگری است. بنابراین، در این جا هم عقل ابزاری در کار است و هم عقل منبع.

ب) بنابر دیدگاه دوم، این سؤال مطرح می‌شود که از این دو منبع، چه در مسائل ناظر به واقع و چه در مسائل ارزشی، کدام مقدم بر دیگری است؟ در این جا نیز دو رأی وجود دارد:.۱ تقدم عقل بر نقل؛ یعنی ابتدا باید به عقل مراجعه کرد. در صورتی که مسئله حل نشد، نوبت به نقل می‌رسد؛.۲ تقدم نقل بر عقل؛ یعنی ابتدا باید به متون مقدس مراجعه کرد.

مسیحیت شرقی فقط به عقل ابزاری قائل بود، نه عقل منبع. از این رو، رهبانیت و دیرنشینی در مسیحیت شرق فراوان مشاهده می‌شود. این است که نویسنده مقاله می گوید اسکولاستیسیزم در مسیحیت شرقی رشد نکرد؛ بر خلاف مسیحیت غربی که از تفکر عقلانی یونان و روم متأثر بود.

اسکولاستیسیزم به مشکل فوق، یعنی تقدم و تأخر عقل و نقل، دچار شد. رنسانس، که خود یک تفکر دینی است، ناشی از قبول تقدم عقل بر نقل است. البته مشکل این تفکر این بود که عقل نوبت را به نقل واگذار نکرد. از این رو، رنسانس در عمل به کنار گذاشتن دین ره سپرد.

رابطه پروتستانتیزم و نهضت اصلاح دینی « (Reform) »: پروتستانتیزم زاییده نهضت اصلاح دینی است، نه خود آن، ولی از آن جا که پروتستانتیزم محصول عمده نهضت اصلاح دینی بوده است، گاهی این دو را یکی می گیرند. نهضت اصلاح دینی سه ویژگی داشت:

.۱ انسان‌محور بود. در طرز تفکر انسان محورانه، در لزوم تدین انسان، بحث از نیازها و تواناییها و ناتوانیهای انسان شروع می‌شود؛ و به این امر ختم می‌شود که بخشی از این نیازها را دین برآورده می‌سازد. و بدین سان به لزوم وجود دین می‌رسد. دیدگاه خدا محورانه، بحث را از اثبات وجود خدا، صفات خدا، افعال خدا و از جمله افعال او، خلق و هدایت، به لزوم وجود دین می‌رساند؛

.۲ بر فرد تأکید داشت؛

.۳ تأکید بر یافته‌های خود بشر داشت؛ و مهمترین یافته‌های عقل بشر را فلسفه یونان و روم می‌دانست. کالون و لوتر شخصیتهای اصلی نهضت اصلاح دینی بودند.

.۴ بیزانس « (Byzantium) » شهری باستانی در نزدیکی استانبول فعلی است. این شهر در سال ۳۳۰ میلادی پایتخت امپراتوری روم شد و به قسطنطنیه « (Constantinople) » تغییر نام یافت.

.۵ انسان گرایی یا اومانیزم « (humanism) » در معنی عام، به هر گونه گرایش یا جنبش یا مکتبی اطلاق می‌شود که به نحوی برای انسان اصالت قائل شود. و در معنی خاص، اسم برای حرکتی است که طی دو قرن پدید آمد و فلسفه خاص خود را داشت. اصالتی که این جنبش انسان گرایانه به انسان داد، سه وجهه دارد:

الف) وجهه معرفتی: به این معنا که هر علمی علم انسان است؛ یعنی در مواجهه با عالم نباید گفت: عالم این گونه است، بلکه باید گفت عالم این گونه به نظر من یا ما می‌رسد. به عبارت دیگر، قوام علم به عالم و معلوم است، و از هر دو تأثیر می‌پذیرد. بنابراین، نسبیت فردی و نیز نسبیت نوعی (انسان، فرشته، حیوان) در علم راه دارد؛

ب) وجهه وجودی: قدما وجود را ذومراتب می‌دانستند، و وجود انسان را در مرتبه‌ای متوسط قرار می‌دادند. اومانیستها می گفتند: اگر وجودی فراتر از انسان باشد، فقط خداست. بنابراین، انسان یا گل سر سبد خلقت است یا گل سرسبد عالم هستی؛

ج) وجهه اخلاقی: از لحاظ ارزش اخلاقی هیچ چیزی نیست که بتوان انسان را فدایش کرد، یا از انسان خواست که خود را فدایش کند.

۶. « hellenism »

۷. « Gospel »

۸. « asceticism »

۹. « Kiev »

۱۰. « Petro mohyla »

۱۱. توماس آکوئینی، بزرگترین، پرکارترین و عمیقترین نظریه‌پرداز کلامی کاتولیک است. او در دو هفته آخر عمرش، پس از مکاشفه‌ای که برایش رخ داد، در بستر بیماری به شرح و توضیح مکاشفه‌اش پرداخت و غلامش گفته‌های او را می‌نوشت. او در حال اندوه گفته است: من در این مکاشفه عالم را از منظر خدا دیدم؛ و مشاهده کردم که تمام علم و دانش و آموخته‌ها و آموزشها و همه متانت من در پیشگاه خدا به قدر پر کاه و به اندازه ذره‌ای در فضای بیکران، ارزش ندارد؛ و در مقابل، غلامان ماست‌فروش در نزد خداوند گرانمایه بودند. ارتدکسها در دفاع از خود در برابر کاتولیکها به همین سخنان آکوئینی متوسل می‌شوند و می‌گویند شما از این همه نظریه‌پردازی و قیل و قال، در نهایت کسی مثل توماس آکوئینی خواهید شد، که این گونه از دنیا رفت. پس بیایید به جای فهمیدن « (Understanding) » حقایق، آنها را در خود متحقق سازید « (Realizing). » ارتدکسها، خود، به دنبال چنین امری هستند.

۱۲. « Jesuit »

۱۳. « Georges Florovsky »

۱۴. « Hryhory Savych Skovoroda »

۱۵. « peripatetic »

۱۶. « Peter The Great »

۱۷. « enlightenment »

۱۸. « St. Petersburg »

۱۹. « SergievPosad »

۲۰. « Kazan »

۲۱. « contemplative monasticism »

« contemplation » بیشتر در معنایی که ما از آن به «مراقبه» تعبیر می‌کنیم به کار می‌رود. فرق میان « contemplation » با « meditation » این‌است که « meidtation » درادیانی که به خدای غیر شخصی قائل‌اند به کار می‌رود، اما در ادیانی مثل اسلام و مسیحیت کاربرد ندارد.

۲۲. « hilo » در فرهنگ یونانی نوعی شیفتگی و عشق است که متعلق آن اموری انتزاعی، مثل عدالت، آزادی و حکمت است. دو نوع عشق دیگر در این فرهنگ وجود دارد که متعلق آن، امر عینی است:.۱ عشق عطا کننده؛ مثل محبت خدا به بندگانش که لفظ « agape » بر آن دلالت دارد؛.۲ عشق گیرنده؛ یعنی عشقی که در آن، شخص بهره‌مندی خویش را می‌جوید، و غریزه جنسی در آن دخالت تام دارد، و لفظ « eros » بر آن دلالت می‌کند.

۲۳. « Paisy Velichkovsky »

۲۴. « quietude »

۲۵. « prayer Of the mind »

۲۶. « meditative discipline »

۲۷. منترا « (mantra) » نام هر یک از اورادی است که در «وداها» (کتب مقدس آیین هندو) آمده است. هندویان برای شفای مریضان یا دفع شرور و ارواح موذی و ... به قرائت و تکرار این وردها توسل می‌جویند.

۲۸. « prager of the heart »

۲۹. « Jesus Prayer »

۳۰. « divinization »

۳۱. « neopatristic »

۳۲. « John Meyendorff »

۳۳. « Gregory Palamas »

۳۴. « Pseudo Dionysius »

۳۵. « Maximus the Confessor »

۳۶. « Symeon the New theologian »

۳۷. « Vladimir Lossky »

۳۸. « cataphatic »

۳۹. « apophatic »

۴۰. الهیات شرقی، الهیات تنزیهی است. کار یوگی (مرتاض، جوکی) این است که ببیند خدا چه چیزهایی نیست. دو توجیه قوی برای الهیات تنزیهی وجود دارد:

الف) توجیه وجود شناختی: به این بیان که نتیجه منطقی بی‌مثل و مانند بودن خدا در همه ادیان، نفی هرگونه مساهمت و مشارکت خدا با غیر است، مگر این که مفاد بیاناتی مثل آیه «لیس کمثله شیء» را به نفی مماثلت در صفات ماهوی، نه صفات فلسفی وجودی، مقید سازیم؛

ب) توجیه زبانشناختی: اگر کسی خدا را از هر راهی، حتی کشف و شهود، بشناسد، لغتی برای بیان آن ندارد، مگر در مواجهه با کسی که او هم این ادراک را داشته است، زیرا حتی اگر این ادعای ویتگنشتاین را هم بپذیریم که زبان خصوصی امکان ندارد، باز هم مشکلی در کار است، که برای بیان آن باید گفت در وضع لغت چهار چیز لازم است:

۱. اراده گوینده بر این که هر وقت لفظ « X » را به کار برد، شیء « O » را قصد کرده باشد؛

۲. توافق شنونده بر این که هرگاه لفظ « X » را از گوینده شنید، شیء « O » را بفهمد؛

۳. بین گوینده و شنونده این گونه توافق شده باشد؛

۴. شیء در فضای ادراکی مشترک میان گوینده و شنونده قرار داشته باشد؛ یعنی عینی یا بین الاذهانی باشد.

شرط چهارم درباره خدا صادق نیست. بنابراین، برای حل این مشکل، در هر زبان، نزدیکترین لغتها را برای دلالت بر آن ادراک انتخاب می‌کنند و به کار می‌برند. کاربرد الفاظی مثل عشق، مستی، می‌و ... در زبان عرفا به همین لحاظ است.

با این دو توجیه، الهیات تنزیهی بر الهیات تشبیهی ترجیح پیدا می‌کند، اما بی اشکال هم نیست؛ مثلا در مواردی که اوصاف ضد و نقیض هستند، وقتی الهیات تنزیهی یک طرف را نفی کرد، خود به خود طرف دیگر اثبات می‌شود.

۴۱. « patristic theology » منسوب بـه « patriarch » به معنی شـیخ، بزرگ قـوم، پـدر طـایفه (معرب آن: بطریرک) است، و به معنی الهیات آبایی یا مشایخی است که بر مشایخ و آبا قبل از شورای نیقیه (۳۲۵ م) تکیه می‌کند، و سنت ارتدکس از این نوع الهیات است. اخیرا حرکتی تحت عنوان « Neopatristic theology » مطرح شده است.

۴۲. « Origen ».

۴۳. اعتقاد به خدای غیر شخصـی در مکتب نو افلاطونی در قالب نوعی نگرش به عالم، یعنی اعتقاد به سیطره نوعی قانون عام « (nomos)، » بر جهان هستی است؛ و در برابر آن، دیـدگاهی است که در هر مورد اراده خاصـی « (deos » یا « theos) » را حـاکم می‌بینـد. ایرادی که به ارتدکسـها می‌گیرنـد آن است که آنهـا الهیات تنزیهی خود را از نو افلاطونیان می‌گیرنـد، که گرایش به خـدای غیر شخصـی دارنـد؛ حال آن که خدا در الهیات ارتدکس شخصـی است. از این رو، به آنها می‌گویند که یا باید از الهیات تنزیهی، که مایه مباهات شـماست، دست بردارید؛ یا از کتاب مقدس، که خدایش شخصی است. البته آنها را به دست کشیدن از آموزه کتاب مقدس و اعتقاد به خدای شخصی متهم می‌کنند.

۴۴. در مقابل سنت آبایی نوین، سنت فلسفه دینی « (religious philosophy) » مطرح شده است، که سه ویژگی دارد:

۱. برخلاف سنت آبایی نوین، جنبه عقلی در آن بسیار قوی است و بیشتر روحیه عقل گرایانه دارد؛

۲. گرایشـهایی از قبیل انسان گرایی، تجدد گرایی، عقل گرایی، لیبرالیزم و حقوق بشـر (دموکراسی) را در برمی‌گیرد. البته این به معنی کمرنگ بودن دینداری اینان نیست، زیرا آنها اصلا بر این عقیده نیستند که این امور با دینداری سازگار نیست؛

۳. طرفـدار معنویت فرد انسانی هسـتند، که با اسـتناد به اصل اصـلاح ناپذیری جامعه (به معنی اصـلاح مطلق و رسـیدن به جامعه آرمانی)، بر آنانـد که با معنویت دینی اولا مانع ظلم و سـتم متدین به دیگران بشوند؛ ثانیا نوعی آرامش درونی در میان جامعه فاسد برای او پدید آورند. از متفکران این سنت می‌توان داستایوسکی، بردیایف و شستوف را نام برد.

۴۵. « Aleksei Stepanovich Khomiakov ».

۴۶. « Ivan Vasilievich Kireevsky ».

۴۷. « Nikolai Vasilievich Gogol ».

۴۸. « Fyodor IvanovichTiuchev ».

۴۹. « Fyodor Mikhailovich Dostoevsky ».

۵۰. « Lev NikolaevichTolstoy ».

۵۱. این لفظ دو معنی دارد: معنـای اول، که تمـام علوم متعلق به انسـان را در برمی‌گیرد؛ و معنـای دوم، که ویژه انسـان‌شناسـی است. هـدف انسـان‌شناسـی، پی بردن به خصـلتهای انسـانی دست نخورده است، که بـا مطـالعه اقوام بـدوی یا غیر متمـدن، که خصـلتهای آنان تحت تأثیر تمدن عوض نشده است، امکانپذیر است؛ مثلا برای دانسـتن این نکته که سیر تفکر بشر از شرک به توحیـد است یا برعکس، بایـد به سـراغ این شـیوه رفت، و تفکر انسانهای بدوی موجود را بررسـی کرد. انسان‌شناسـی، به معنی خاص، به دو علم تقسیم می‌شود:

۱. انسان‌شناسی کالبدی؛

۲. انسان‌شناسی اجتماعی. حل پاره‌ای از مسائل روانشناسی، جز از طریق این علم میسر نیست.

۵۲. « Ludwig Feuerbach ».

۵۳. « Karl Barth ».

.۵۴ « The Word of God »
.۵۵ « The Brothers Karamazov »
.۵۶ خوش‌بینی « (optimism) » و بدبینی « (pessimism) » سه معنی غیر مانعهٔ الجمع دارند:
.۱ غلبه خیر یا شر بر عالم؛
.۲ انتها یافتن جهان به خیر یا شر؛
.۳ اخلاقی بودن یا غیر اخلاقی بودن نظام عالم؛ یعنی آیا جهان کور ارزش « (value blind) » است یا خیر. وقتی خوش بینی یا بدبینی به فیلسوفی نسبت داده می‌شود، باید دید کدام یک از این سه معنا مورد نظر است؛ مثلا داستایوسکی خوش‌بینی به معنی سوم را در نظر دارد؛ یا نیکلسون، اسلام‌شناس انگلیسی، در باره خوش‌بینی قرآن مقاله‌ای دارد که در آن جا قرآن را به این معنی خوش‌بین می‌داند که معتقد است نظام عالم، خوبیها را رشد می‌دهد.
.۵۷ « Nikolai Berdyaev »
.۵۸ « Kierkegard »
.۵۹ « Nietzsche »
.۶۰ یک نظریه در خداشناسی این است که طریق خداشناسی از انسان شناسی می گذرد. البته مدافعان این نظر، مانند فوئر باخ، گاهی اغراض الحادی داشته‌اند. تلقی دیگر از انسان‌شناسی، شناخت خود برای شناخت خداست. مهمترین نقطه توجه فلسفه دینی، که در قرن نوزدهم و بیستم در روسیه پدید آمد، همین نوع انسان‌شناسی است. مهمترین نماینده این تفکر، داستایوسکی است، که ادبیات و رمانهای او را ادبیات روانکاوانه می‌دانند. در این باره، ر. ک: یادنامه آیت الله خاتمی، مقاله «خود را بشناس» از استاد مصطفی ملکیان.
بیشتر الهیات ما و مسیحیان، الهیات ناظر به واقع است، نه الهیات عملی یا ناظر به عمل. البته اخیرا در مسیحیت حرکتی آغاز شده که مفاهیم عملی (مثل توبه، صبر، توکل، تقوا و رضا) را مانند مفاهیم نظری (مثل لطف) مورد مداقه قرار می‌دهند. (یک‌نمونه بسیار خوب از الهیات عملی، کتاب الگوی محبت « (The Model of Love) » است، که استاد مصطفی ملکیان آن را ترجمه کرده‌اند، و به زودی منتشر می‌شود. در این کتاب، ام الفضائل در دین مسیحیت، «محبت» دانسته شده است.) داستایوسکی می گوید: مهمترین سؤال برای بشر این است که چه باید بکنم؟ و سؤالاتی مانند از کجا آمده‌ام، به کجا می‌روم، و ...، به این سؤال برمی گردد. بنا بر این فکر، الهیات نظری مقدمه الهیات عملی است. گرایش شدید سنت فلسفی ارتدکس به این تفکر است.
.۶۱ « Vladimir Sergeevich Solovyev »
.۶۲ « Schelling »
.۶۳ « Concrete idealism »
.۶۴ « Critique of Abstract Ideals »
.۶۵ « Godmanhood »
.۶۶ اندیشه پیشرفت « (progress) » تفکری است که در قرن شانزدهم در اروپا جوانه زد، و تا قرن هجدهم مخالفانش بیشتر از موافقانش بودند، ولی اکنون در سراسر دنیا به‌سان وحی منزل است، و کسی فکر نمی‌کند که می‌شود آن را نقد کرد. پیشرفت در این اندیشه به شش معناست:

۱. پیشرفت در علوم تجربی؛

۲. فن آوری؛

۳. رفاه مادی؛

۴.آرمانهای اجتماعی. (عدالت، آزادی، برابری، نظم و امنیت)؛

۵. آرمانهای اخلاقی؛

۶. قابلیتها یا استعدادهای روحی (مثل هوش و عمق فهم).

کسانی مثل سلوی‌یف معتقدند بشر حتی از نظر قابلیتهای روحی نیز رشد می‌کند. هم اکنون نهضتی به‌نام نهضت جدید « (New Movement) » یا عصر جدید « (New Age) » در امریکا در جریان است که جیمز رد فیلد رهبری آن را بر عهده دارد. وی معتقد است آن معارفی که عارفان قدیم در اواخر عمرشان بدان دست می‌یافتند، امروزه در اوایل عمر بشر قابل وصول است. مهمترین کتابهای وی، که به فارسی ترجمه شده است، عبارت‌اند از: بینش وهم، جهان بینشها، سفر به کوهستان، مبارزه معنا یا: نبرد کننده برای معنا، فریاد ناشنیده معنا.

۶۷. « ecumenism »

۶۸. « anti Semitism »

۶۹. « Pavel Aleksandrovich florensky »

۷۰. « LevPlatonovich Karsavin »

۷۱. « Semyon LiudvigovichFrank »

۷۲. « The Justification of the Good »

۷۳. « Aleksei Fyodorovich Losev »

۷۴. « The Meaning of Love »

۷۵. « Vasily Vasilievich Rozanou »

۷۶. « kabbalistic »

۷۷. « Theologoumenon Sophia »

۷۸. « Sergei Nikolaevich Bulgakov »

۷۹. « Sohiology »

۸۰. « John D. Zizioulas »

۸۱. « Khoruzhii »

۸۲. « Palamite theology »

عیسی و ادیان جهانی (۱)

عیسی و ادیان جهانی (۱)

اگر ما، مسیحیان امروزی، از جایی که در آنیم آغاز کنیم، از وسط شک و تردید شروع کرده‌ایم، شک و تردیدی که هنگام

سخن گفتن از عیسی یعنی همان شخصیت تاریخی که در ثلث اول قرن اول تاریخ مسیحی در جلیل می‌زیست به ما یورش می‌آورد. چون تحقیقات درباره عهد جدید آشکار کرده است که اگر سعی کنیم نوزده و نیم قرن پیش را ازنظر بگذرانیم، چه آگاهی‌های ناقص و مبهمی در اختیار ماست و درعین‌حال سهم تخیلات ما در «تصاویری» که از عیسی داریم چقدر زیاد و متنوع است! این گفته به یک‌معنا صحیح است که او را میلیون‌ها انسان پرستش می‌کرده‌اند؛ اما به معنای دیگر، باتوجه به قصد درونی افراد، تعدادی از موجودات مختلف پرستیده شده‌اند، که می‌توان گفت از جهاتی مشابه و از جهاتی متفاوت‌اند، ولی تحت نام عیسی یا عنوان مسیح قرارمی‌گیرند. برخی او را به صورت قانونگذاری سخت‌گیر و قاضی‌ای سازش‌ناپذیر، وبرخی دیگر به صورت شخصیتی با رأفت و عطوفت بی‌پایان به تصویر کشیده‌اند؛ برخی‌او را روان‌شناسی الهی که زوایای روح افراد را می‌کاود و آنان را شفا می‌دهد، و برخی‌دیگر وی را پیامبری که در پی عدالت اجتماعی است و می‌خواهد با فقرا و مستضعفان باعدالت برخورد شود، می‌دیده‌اند؛ برخی او را موجودی فوق‌طبیعی که بر همه چیز قادرو داناست و در هاله‌ای از نور شکوهمند قرار گرفته، و برخی دیگر شخصیت انسانی‌واقعی‌ای که در چارچوب فرهنگ روزگار خویش می‌زیسته، به حساب می‌آورده‌اند. اوبه صورت شخصیتی به تصویر کشیده شده است که هم اهل مداراست و هم متعصب، هم والامقام و فارغ‌البال و هم «انسانی برای دیگران» است که رنج‌های انسانی را متحمل‌می‌شود و در درد و غم‌های انسان فانی سهیم می‌گردد ... هر یک از این «تصاویر» ممکن‌است به یکی از رشته‌های متعدد سنت عهد جدید تمسک جسته باشد. اما در همه این‌موارد، تخیلات اجتماعی یا فردی، آرمان‌های خویش را به اندازه‌ای که بیانات عهد جدیدتأیید می‌کند، منعکس می‌سازد و چهره‌ای از مسیح که متناسب با نیازهای روحی پیروان‌خویش است، ارائه می‌کند. این‌درحالی است که ورای این مجموعه چهره‌های آرمانی، مردی از اهالی ناصره قرار گرفته که بسیار ناشناخته است. روشن است که بیان فویر باخ (۱) درباره اندیشه خدا، که آن را بازتابی از آرمان‌های انسانی می‌شمارد، در این‌جا قدری کاربرد دارد. عیسی یک انسان حقیقی بود که در قرن اول در فلسطین می‌زیست؛ اماتصورات ذهنی درباره او، که عبادت مسیحی در اعصار مختلف و بخش‌های مختلف‌کلیسا بر آن متمرکز بوده، چنان متنوع است که باید تا اندازه‌ای منعکس‌کننده تنوع‌روحیات و آرمان‌ها، و بالاتر از همه، تنوع نیازهای معنوی جهان مؤمنان به او باشد.جنبه‌هایی از سنت‌های پیرامون عیسی، با امیدها و امیال انسان‌ها گره خورده است تا این «تصاویر» مختلف را بسازد؛ بنابراین چهره‌ای که عهد جدید از عیسی ارائه می‌دهد، مانند یک اثر هنری بزرگ، می‌تواند برای انسان‌های متعدد تبدیل به اشیای متعددی‌گردد.

تا چه حد می‌توان این را که در مسیحیت مردی از اهالی ناصره به مقام مسیح الهی، یگانه پسر متولد از خدا و شخص دوم تثلیث اقدس، بالا برده شده است، نمونه اعلای‌آراستن عیسی به آرمان‌ها برای پاسخ‌گویی به نیازهای معنوی دانست؟ در نگاه نخست‌صرف احتمال نگران کننده است؛ چون این امر را که یک خاخام از اهالی جلیل، با چهره‌مسیحایی رشد یافته اعتقادات مسیحی یکی گرفته شده است، زیر سؤال می‌برد. ولی به‌این خواهم پرداخت که تعریف شورای نیقیه‌ای «خدای پسر متجسد» تنها یک راه‌برای درک سیادت عیسی است، که جهان یونانی رومی، که ما وارث آنیم، آن را در پیش‌گرفته است؛ همچنین این را بحث خواهم کرد که شایسته است مسیحیان در این عصرجدید، که در حال رسیدن به اتحاد جهانی کلیسا هستیم، نسبت به ویژگی‌های اختیاری واسطوره‌ای این زبان سنتی آشنا شوند.

برای ما سودمند است که ترفیع یک معلم انسانی به درجه یک شخصیت الهی دارای‌قدرت عام را در سنت دینی دیگری که ما می‌توانیم از بیرون نظاره‌گر آن باشیم، مشاهده‌کنیم. گوتمه (۲) یا (ساکیامونی) (۳)، بنیان‌گذار آیین بودا، یک شخصیت تاریخی حقیقی بود که‌در شمال شرق شبه قاره هند، از حدود ۵۶۳ تا ۴۸۳ ق‌م، می‌زیست. او که در یک خانواده‌سلطنتی محلی

متولـد شـد، مایملک خویش را رهـا کرده، در پی حقیقت روحـانی رفت.پس از این که به روشـنایی دست یـافت، برای تعلیم اشـخاص و گروه‌هـا به سـفرهای دور ودراز دست زد. هنگـامی که در حـدود هشـتاد سـالگی مرد، جماعتی از مریـدان، راهبان وراهبه‌ها تأسیس کرده بود که تا این زمان پابرجا هستند و پیام بودا را به سراسر آسیارسانیده‌اند و زندگی بسیاری از انسان‌ها را تحت نفوذ خود قرارداده‌انـد. گوتمه، بودا، یا «شـخص روشن شده» هرگز ادعای الوهی...نکرد. او یـک انسان بود که به نیروانه (۴)، یعنی‌تعالی کامل از انانیت و وحـدت با حقیقت ابدی بی‌تشـخص، دست یافته بود. اما در فرقه‌بودایی مهایانه (۵)، که رشد خود را تقریبا معاصـر با مسـیحیت آغاز کرد، بودا را به تدریج‌بسـیار بیش از یک شخصیت انسانی برجسته، که چند قرن جلوتر زیسـته و مرده بـود، احـترام کردنـد. در آمـوزه خـاص فرقه مهایـانه، یعنی «سه بـدن بودا» (تریکـایه) (۶)، بدن زمینی‌یا متجسـد (نیرماناکایه) (۷) یک موجود انسانی است که بودا شده است و راه را به دیگران‌می‌آموزد. گوتمه آخرین بدن از این سه اسـت و در دوره نفـوذ روحـانی آن، جهـان هنوزموجـود اسـت؛ امـا دیگرانی قبـل از او و نیز دیگرانی در آینـده خواهنـد بـود. سامبهوگاکایه (۸)، که‌گـاهی به «بـدن سـعادت و برکت» ترجمه می‌شود، بودای متعالی یا آسـمانی است، یک‌موجود الهی که خطـاب به او دعـا می‌شود. بوداهـای زمینی تجسـد بوداهـای آسـمانی وتابش‌هایی از جان آنان به جریان این جهان‌انـد. اما این بوداهای متعالی نهایتا در یک بدن‌درمه‌ای (درمه کایه) (۹)، که واقعیت مطلق است، با هم متحدند.

بنابراین، طریقه رشد بوداشناسـی و مسیح‌شناسی قابل مقایسه است. انسانی به نام‌گوتمه، تجسد یک بودای متعالی ازلی انگاشته شـد، همـان‌طور که عیسـی تجسـدلوگوس‌ازلی یا پسر خـدا به حساب آمد. در فرقه مهایانه، بودای متعالی با حقیقت مطلق‌یکی است، همـان‌گونه که در مسـیحیت، پسـر ازلی بـا خـدای پـدر یکی است. بنـابراین گوتمه‌درمه (حقیقت) است که جسم گرفته است، همـان‌طور که عیسـی «کلمه» است که جسم‌گرفته است. در واقع در ترجمه عهـد جدیـد به زبـان برمه‌ای، درمه را معادل لوگوس‌آورده‌انـد و بنابراین جمله آغازین انجیل یوحنای قـدیس در زبان برمه‌ای این‌گونه است: «درابتدا درمه بود ...». من در این‌جا نمی‌خواهم به طور عمیق به شـباهت‌های بسـیار جالب‌بین موضوعات مسـیحی و فرقه مهایانه بپردازم. من می‌خواهم توجه را به سوی این‌واقعیت جلب کنم که در فرقه بودایی مهایـانه و نه در فرقه تیره واده (۱۰) یا بوداییان جنوب گوتمه انسان به یک چهره ازلی ترفیع داده شده که دارای اهمیت جهانی است، شخصـیتی‌که در طی یک زندگی که در آن جسم گرفته، با برادران انسانی خویش در دو هزار وپانصـد سال پیش می‌زیسـته است و در درمه‌کایه یا بودای کیهانی با واقعیت نهایی متحـداست. این ترفیع در ظاهر با عطش روح انسانی نسبت به منجی شخصی تقویت شده وآموزه پیچیده متافیزیکی «سه بدن» آن را تأیید عقلی کرده اسـت. البتـه بوداییـان پیرو فرقـه‌مهایـانه مـدعی‌انـد کـه همـه ایـن تفصـیلات در آثـار گـوتمه تـاریخی مضـمر اسـت و انـدیشه‌هـای‌بعـدی معنای کامل تعالیم او را بیرون آورده‌انـد. بنابراین بی. اچ. استریتر (۱۱) به حق‌خاطرنشـان کرده که «ارتباط فرقه مهایانه با آیین اصلی بودا مانند ارتباط بین انجیل یوحنا وانجیل متی است».

مقصود ما از ذکر این تحول مهایانه‌ای بودایی این نیست که تفسیر بعدی گوتمه انسان‌به منجی کیهانی و متعلق عبادت، درست یا خطاست؛ بلکه ما گرایشـی از فکر دینی را درکار می‌بینیم که در تاریخ مسیحیت نیز دیده می‌شود. البته در این دو دین ترفیع مؤسـس‌شـکل‌هـا و ویژگی‌هـای متفاوتی گرفته است؛ اما در هر دو مورد باعث شـده که در این‌سـنت متحول درباره مؤسـس با الفاظی سـخن گفته شود که خود او به کار نبرده است و بااعتقادات پیچیده‌ای شـناخته شود که به‌تدریج نسل‌های بعدی پیروان ساخته‌اند.

اما ممکن است گفته شود که حداقل یک تفاوت بسـیار مهم بین عیسـی و گوتمه وجوددارد که اسـناد صفات الهی را صرفا به یکی موجه می‌گردانـد، و آن برخاسـتن عیسـی از قبراست. آیـا قیـام عیسـی از قبر او را از دیگر انسان‌ها جـدا نمی‌کنـد و نشان

نمی‌دهد که اوخدای متجسد است؟ طرح چنین دلیلی اجتناب‌ناپذیر است، اما تأیید آن مشکل است.این‌که نوعی از تجربه دیدن عیسی بعد از مرگش، یعنی یک یا چند ظاهر شدن که به‌رستاخیز او معروف شده، وجود داشته است، با توجه به بقا و رشد جنبش عیسی، که دراصل بسیار کوچک بوده، یقینی است. اما ما امروز نمی‌توانیم بگوییم که این حادثه‌رستاخیز چه بوده است. طیف احتمالات از زنده شدن مجدد جسد مسیح تا دیدن‌خداوند در جلالی باشکوه را در برمی‌گیرد. اما در این باید تردید کرد که حادثه رستاخیزرا، هر ماهیتی که داشت، معاصران عیسی سندی بر الوهیت او دانسته باشند. چون قیام‌از مرگ به زندگی، به معنای کاملا حقیقی آن، در آن دوره و در آن مناطق، این اندازه‌عجیب و باورنکردنی که برای انسان‌های امروزی است، نبود. این امر از تعداد بسیارزنده شدن مردگان، که در عهد جدید و نوشته‌های آبای کلیسا بدان‌ها اشاره شده، نمایان‌است. گفته شده که عیسی الیعازر (یوحنا، ۱۱: ۱ ۴۴)، پسر یک بیوه زن (لوقا، ۷: ۱۱ ۱۷)، دختر یایرس (مرقس، ۵: ۳۵ ۴۳ و لوقا، ۸: ۴۹ ۵۶) را زنده کرده است و به فرستادگان‌یحیای تعمیددهنده گفته است که: «بروید و یحیی را از آنچه شنیده و دیده‌اید اطلاع‌دهید که نه تنها نابینایان بینایی خود را به دست می‌آورند و لنگان راه می‌افتند، بلکه‌همچنین مردگان زنده می‌شوند» (متی، ۱۱: ۵). متی نقل می‌کند که در روز بر صلیب‌کردن عیسی «قبرها گشاده شد و بسیاری از بدن‌های مقدسین که آرمیده بودند برخاستندو بعد از برخاستن وی از قبور برآمده، به شهر مقدس رفتند و بر بسیاری ظاهر شدند» (متی، ۲۷: ۵۲ ۵۳). همچنین نویسنده رساله به عبرانیان، به عنوان علامت ایمان درروزگاران قدیم، مدعی است که «زنان مردگان خود را به قیامتی بازیافتند» (عبرانیان، ۱۱: ۳۵؛ مقایسه کنید با اول پادشاهان، ۱۷: ۱۷ ۲۴). و ایرنئوس، که در ربع آخر قرن دوم‌میلادی قلم می‌زد، به زنده شدن مردگان به دست حواریون، و نیز بارها به رخ دادن آن درمجامع بعدی کلیسا، اشاره می‌کند. لذا این ادعا، که عیسی پس از مرگ زنده شده‌است، خود به خود او را در مقوله‌ای کاملا مجزا قرار نمی‌دهد. این نشان می‌دهد که او درعنایت الهی جایگاه ویژه‌ای دارد؛ اما بدین معنا نیست که او واقعا الهی به حساب آورده‌شود؛ چون نگفته‌اند که عیسی به خاطر سرشت الهی که خودش دارد، زنده شده، بلکه‌گفته‌اند که او را خدا زنده کرده است. بنابراین نخستین مبلغان مسیحی نتیجه نمی‌گرفتندکه او خودش خداست، بلکه می‌گفتند که او انسانی است که خدا او را برای نقش ویژه‌ای‌برگزیده و او، با قیام خود از قبر، مسیح و خداوند بودن خود را اعلام کرده است (اعمال‌رسولان، ۲: ۲۲ و ۳۶).

امروزه از دیدگاه ما پذیرش داستان‌های زنده شدن جسد چندان آسان نیست، و این‌امر در این‌جا مشکل‌تر هم می‌شود، چرا که این داستان‌ها به حادثه‌ای اشاره دارند که‌نزدیک به بیست قرن پیش رخ داده است و اسناد مکتوب در جزئیات با هم تعارض زیاددارند و تفسیر آنها بسیار مشکل است. اما بااین‌حال اگر تصور کنیم که زنده شدن جسدی‌امروز رخ داده، هرگز دلیل بر این نیست که ما باید ضرورتا این حادثه را دلیل بر الوهیت‌آن جسد بگیریم. جورج کیرد (۱۲) این نکته را به خوبی بیان می‌کند:

فرض کنید که شما فردا با دلیلی قطعی با این پدیده مواجه شدید که یکی از آشنایان‌شما را که به نظرتان قطعا مرده است، چند شاهد موثق زنده دیده‌اند. شما یقینامجبورید در برخی از دیدگاه‌های خود درباره علوم تجربی تجدیدنظر کنید؛ اما در این‌تردید دارم که خود را ملزم به تغییر عقیده درباره خدا احساس کنید. شک دارم که شمانتیجه بگیرید که آن آشنای شما الهی است، یا این‌که مهر حجیت و وثاقت بر همه گفته‌ها و اعمال او خورده است ....

اینک به موضوع ترفیع یک انسان به مقام الوهیت باز می‌گردیم. درکی از مسیح که‌سرانجام به اعتقاد راست‌کیشی مسیحی تبدیل شد، او را خدای پسر متجسد، شخص‌دوم تثلیث که انسان‌گونه زیست، می‌انگارد. به همین معنا اعتقادنامه نیقیه درباره اومی‌گوید: «تنها پسر صادر از خدا، در ازل از پدر صادر شد، نور از نور، خدای واقعی ازخدای واقعی، صادر شده نه مخلوق،

دارای یک ذات با پدر». اما بسیار ناموجه به نظرمی‌رسد که فرض کنیم عیسای تاریخی این گونه می‌اندیشیده و این امور را تعلیم می‌داده‌است، همان‌طور که این فرض که گوتمه تاریخی آموزه «سه بدن» را می‌اندیشیده و تعلیم‌می‌داده، بسیار ناموجه است. از این‌رو اگر با بیشتر دانشمندان امروزی عهد جدید همراه‌شویم و بپذیریم که انجیل چهارم یک تفکر الهیاتی عمیق مهیج گونه است که بیانگر تفسیری مسیحی از عیسی است که (احتمالاـ در افسس) در اواخر قرن اول شکل گرفته‌است، نمی‌توانیم به صورتی موجه گفته‌های مهم این کتاب را درباره مسیح، مانند «من‌و پدر یک هستیم»، «هیچ کس به سوی پدر نمی‌آید مگر به واسطه من»، «هرکس من رادید پدر را دیده است»، به خود عیسی نسبت دهیم. اما با این حال ما، به ویژه از سه‌انجیل همنوا، تصویری از یک شخصیت حقیقی با یک پیام حقیقی می گیریم که ورای‌اشارات غالبا متناقض موجود در سنت‌ها است. این اسناد سه دسته از خاطرات گروهی را درباره عیسی به ما می‌دهند که به صورت‌های مختلف تحت تأثیر نیازها، علایق و اوضاع و احوال دوایر مسیحی‌اند که در آن به وجود آمده‌اند. البته من هم‌همان کاری را می کنم که قبلا پیشنهاد کردم و آن این‌که هر کس عیسایی را توصیف می کندکه سید [خداوند] ش می‌خواند؛ انسان در لابه‌لای شواهد عهد جدید اشاراتی را به‌شخصی می‌یابد که پاسخ نیازهای روحی خود او را برآورده می کند. بنابراین من این مردناصری را شخصیتی می‌بینم که نسبت به حقیقت خدا آگاهی عمیق و بسیار زیادی دارد.او یک مرد خدا بود که در حضور ناپیدای خدا می‌زیست و خدا را ابا (پدر) خطاب‌می کرد. روح او به روی خدا گشوده بود و زندگی او پاسخی همیشگی به محبت الهی‌بود، به گونه‌ای که هم کاملاـ مهربان و هم کاملاـ سخت گیر می‌نمود. خداآگاهی او چنان‌قوی بود که زندگی او، به تعبیری، با زندگی خدا هماهنگ و همساز بود؛ و در نتیجه‌دستان او می‌توانستند بیماران را شفا دهند و «فقیران در روح» در حضور او زندگی جدیدمی‌یافتند. اگر شما یا من او را در فلسطین قرن اول ملاقات کرده بودیم، با حضور اواحساس اضطراب و تشویش می کردیم (امیدواریم که این گونه باشیم). ما احساس‌می کردیم که دعوت بی‌قید و شرط الهی رودرروی ماست و از ما می‌خواهد که خود را به‌طور کامل به او بسپاریم و به عنوان کودکان و عوامل اهداف او در روی زمین دوباره متولدشویم. اگر با تمام وجود به خواسته او پاسخ می‌دادیم ممکن بود در معرض خطر، فقر واستهزا قرار بگیریم. تقابل بین بدن و عقل به گونه‌ای است که هنگامی که تصمیم‌می گیریم خود را، در پاسخ به دعوت خدا به واسطه مسیح، به او بسپاریم، ممکن است‌خود را نگران یا نالان بیابیم و یا سخنان عجیبی به زبان آوریم که سخن گفتن به زبان‌های‌مختلف خوانده می‌شود. (۱۳)

اما عهد جدید نشان می‌دهد که سکه روی دیگری هم دارد و آن این‌که در این صورت، علاوه بر چالش و درگیری با خویشتن، از سرور درونی بهره می‌بردیم، یعنی دست یافتن‌به یک زندگی جدید و بهتر که با زندگی الهی هماهنگ است و بر حقیقت الهی تکیه دارد.بنابراین ما در حضور عیسی احساس می کردیم که در حضور خدا هستیم، نه به این معناکه عیسای انسان واقعا خداست، بلکه به این معنا که او چنان آگاهی تام نسبت به خداداشت که ما می‌توانستیم از طریق تأثیر روحانی، بخشی از این آگاهی را کسب کنیم.دست کم این چیزی است که ممکن بود رخ دهد. اما این امکان هم بود که از این حضورچالش‌آمیز روی بگردانیم؛ چون قادر نبودیم یا نمی‌خواستیم به این دعوت خدا، که ازطریق جوانی کاملاـ بی‌پیرایه از طبقه کارگر به ما رسیده بود، اعتراف کنیم، و بنابراین در رابه روی او، و در نتیجه به روی خدا، می‌بستیم. بنابراین مواجهه با عیسی، چه با جسم او وچه با تصاویری که عهد جدید از او ارائه می‌دهد، همیشه ممکن است باعث تحول درزندگی هر کس شود و او را یا به قله نجات و یا به محکومیت روز حساب برساند.

اگر این تفسیر اصولا صحیح باشد، عیسی لابد از این امر آگاه بوده است که بیش ازهمه معاصران خود که دیده یا درباره آنها شنیده بود، خدا را می‌شناخته و مخلصانه‌تر ازهمه او را اطاعت می کرده است. او لاجرم آگاه بوده است که در حالی که مردان

و زنان‌عادی در بیشتر اوقات حضور الهی را به طور ضعیف و غیرمستقیم احساس می کردند، ودر حالی که کاتبان و فریسیان اغلب از دین برای تقویت موقعیت ممتاز خویش استفاده‌می کردند، او به طور مستقیم و با شدت متوجه پدر آسمانی بود، به گونه‌ای که‌می‌توانست با اقتدار درباره او سخن بگوید؛ می‌توانست مردان و زنان را دعوت کند که‌مانند فرزندان خدا زندگی کنند؛ می‌توانست داوری و بخشایش خدا را اعلام کند؛ ومی‌توانست با قدرت خدا بیماران را شفا دهد. بنابراین عیسی لابد از موقعیت ممتاز خودنسبت به معاصرانش آگاهی داشته است، موقعیتی که با پذیرش عنوان مسیح یا بابه‌کاربردن تصویر «پسر انسان» آسمانی، که بدیل آن است، آن را برای خود اعلام کرده‌است. این دو مقوله هر دو حاکی‌اند از انسانی که دعوت شده تا خدمتگزار خاص ونماینده خدا بر روی زمین باشد.

آگاهی بسیار عمیق عیسی نسبت به خدا و اقتدار روحانی‌ای که در نتیجه آن برایش‌حاصل شد، و تأثیر او به عنوان خداوند و بخشاینده حیات جدید، برای شاگردان او زبان‌مناسبی را ضروری کرد که با آن درباره استاد خود سخن بگویند. درباره او باید به‌شیوه‌ای می‌اندیشیدند که با کل نظامی که او ایجاد کرد، مناسب باشد. بنابراین او راپیروان یهودی‌اش مسیح خود خواندند، و این عنوان، که تا حدی اسرارآمیز بود، نهایتا درکلیسای مرکب از یهودیان و امت‌ها (۱۴) متحول شد و معنای الوهیت پیدا کرد.

اما چگونه یهودیان، همراه با دیگر همدینان مسیحی خود از امت‌ها، به پرستش یک‌انسان روی آوردند و بدین‌سان از توحید و یگانه‌پرستی خود جدا شدند و به طریقی‌رفتند که سرانجام به اصل متافیزیکی پیچیده تثلیث رسید؟ چون در تعالیم مسیحیت‌اولیه، همان‌طور که از کتاب اعمال رسولان نقل کردیم، عیسی این‌گونه معرفی می‌شود: «مردی که نزد شما از جانب خدا مبرهن گشت به قوات و عجایب و آیات که خدا در میان‌شما از او صادر گردانید» (اعمال رسولان، ۲: ۲۲)؛ اما حدود سی سال بعد انجیل مرقس بااین کلمات آغاز می‌شود: «ابتدای انجیل عیسی مسیح ...»؛ و در انجیل یوحنا، که پس ازیک دوره تحول سی ساله یا حدود آن نوشته شده، این بیان مسیحی به خود عیسی‌نسبت داده شده و چنین توصیف شده است که به عنوان موجودی الهی که از الوهیت‌خویش آگاهی داشته، بر روی زمین می‌زیسته است.

این فرایند خداانگاری چرا و چگونه رخ داد؟ از تأثیری که عیسی بر انسان‌ها گذاشته‌است، آشکار می‌شود که او دارای قدرت روحی عظیمی بوده است. کسانی که حواری اومی‌گشتند «دوباره متولد می‌شدند» و پس از آن آگاهانه در حضور خدا می‌زیستند و باسرور در خدمت اهداف الهی بر روی زمین بودند و تجربه آنان بی‌کم و کاست برای‌چندین نسل دست به دست می‌گشت. شاید ایمان مسیحی در آتش زجر و آزارها حتی‌آبدیده‌تر و محکم‌تر می‌گشت. این جریان پرشور و زیرورو‌کننده تجربه دینی بر عیسی به‌عنوان مسیح و سید [خداوند] متمرکز بود. شکی نیست که برای مؤمن عادی، که در میان‌جمع برادرانه مؤمنان می‌زیست، این کافی بود که درباره عیسی صرفا به عنوان «سید» [خداوند] فکر کند و سخن بگوید. اما قبل از دوره‌های فشار و شکنجه طولانی باید ابتدادر میان جوامع یهودی و سپس در میان امت‌های جهان امپراتوری روم، عناوینی رایج‌شده باشد که نزاع بر سر قدرت نجات‌بخش عیسی را با صراحت طرح کرده باشد. فقطعالی‌ترین عناوین در دسترس چنین قابلیتی داشته‌اند. برای مردان و زنانی که یک‌بار بامواجهه با عیسی متحول گشته بودند، او محور دینی حیاتشان و متعلق سرسپردگی ووفاداری‌شان بود؛ مولایی بود که به پیروی از او زندگی خویش را به خدا می‌سپردند و ازنو زندگی خود را از خدا دریافت می‌کردند. بنابراین طبیعی بود که آنها این آقایی ومولایی را با بالاترین الفاظی که در فرهنگشان بود، بیان کنند. در نتیجه ما در خود عهدجدید می‌یابیم که الفاظ مختلفی آزمایش شده‌اند. برخی از آنها رواج نیافته‌اند؛ برای مثال‌نام آخرت‌شناسانه «پسر انسان که بر روی ابرهای آسمان می‌آید»، در خارج از نقل تعالیم‌خود او به کار نرفت؛ همچنین نام مشخصی که پولس قدیس

برای او به کار برد، یعنی «آدم دوم»، هر چند تا امروز باقی مانده، اما هرگز به صورت گسترده و محوری به کارنرفته است. به کارگیری اندیشه «لوگوس» توسط یوحنای قدیس هر چند به مثابه یک‌عنوان الهیاتی، مهم باقی مانده است، اما تحول اصلی آن چیزی بود که با این آموزه که‌عیسی مسیحای یهودیان است آغاز شد و در شورای نیقیه با یکی دانستن او با خدای‌پسر، شخص دوم تثلیث که تجسد یافته است، به اوج خود رسید. مایکل گولدر (۱۵) درمقاله‌ای با عنوان «دو منشأ اسطوره مسیحی» و فرنسیس یونگ (۱۶) در مقاله‌ای با عنوان «اسطوره مسیحی: دو منشأ یا انبوهی از امور درهم تنیده» نشان داده‌اند که در جهان‌باستان، اندیشه‌های خدایی که در شکل حیات انسانی مجسم می‌شد، به قدری گسترده‌بود که خداانگاری عیسی در آن محیط فرهنگی به‌هیچ‌وجه تعجب‌آور نبود. در خودیهودیت اندیشه انسانی که پسر خدا خوانده می‌شد یک سنت طولانی پیشین را در پشت‌سر داشت. قرار بود که مسیح پادشاهی زمینی از سلسله داوود باشد و پادشاهان قدیمی‌از سلسله او با تدهین برای پست و مقام خویش به عنوان پسر خدا پذیرفته شده بودند.این عبارت مزامیر، ۲: ۷ که: «خداوند به من گفته است تو پسر من هستی؛ امروز تو را تولیدکردم» چه بسا در مراسم تاج‌گذاری گفته می‌شده است. متن کلیدی دیگر، کتاب دوم‌سموئیل، ۷: ۱۴ است: «من پدر او خواهم بود و او پسر من خواهد بود»؛ این عبارت نیز دراصل برای پادشاه زمینی گفته شده است. بنابراین زبان ترفیع و مبالغه، که کلیسای اولیه‌برای عیسی به کار برد، بخشی از میراث یهودی بود. برای مثال، در شعر باشکوه داستان‌بشارت [تولد حضرت عیسی به مریم] چنین آمده است: «او بزرگ خواهد بود و به پسرحضرت اعلی مسمی شود و خداوند خدا تخت پدرش داوود را به او عطا خواهد فرمود؛ و او بر خاندان یعقوب تا به ابد پادشاهی خواهد کرد و سلطنت او را نهایت نخواهد بود» (لوقا، ۱: ۳۲ ۳۳). آر. اچ فولر (۱۷) درباره این عبارت می‌گوید: «در این فقره هیچ چیزی که‌ویژه مسیحیت باشد وجود ندارد، به جز متنی که لوقا این فقره را در آن درج کرده است، و این قطعه به احتمال قوی یک اثر یهودی ماقبل مسیحیت است». چنین زبانی، که‌بسیار بعید است تحت تأثیر عیسی از نو ایجاد شده باشد، از قبل در سنت فرهنگی یهودموجود بود و کسانی که عیسی را مسیح می‌دانستند آن را به سادگی برای او به کارمی‌بردند.

این زبان باستانی پسر بودن برای خدا را چگونه باید درک کرد؟ آیا پادشاه حقیقتا پسرخدا دانسته می‌شد یا مجازا؟ این سؤال احتمالا‌ـ بسیار تند است؛ چون فرهنگ‌های اولیه‌تمایزات امروزی ما را ترسیم نمی‌کردند، بلکه این عنوان به نظر ما مجازی یا تشریفاتی‌می‌رسد. ماوینکل (۱۸) می‌گوید: «پادشاه نزدیک‌تر از هرکس به یهوه است. او پسر یهوه‌است (مزامیر، ۲: ۷). به زبان اسطوره‌ای گفته شده است که یهوه او را متولد کرده، یا این‌که‌او از الهه فجر بر روی کوه مقدس متولد شده است (مزامیر، ۱۱۰: ۳).» اما «با وجود همه‌استعاره‌های اسطوره‌ای که درباره تولد یک پادشاه هستند، در قوم اسرائیل هیچ بیانی ازیک مفهوم متافیزیکی درباره الوهیت پادشاه یا رابطه او با یهوه نمی‌یابیم. واضح است که‌پادشاه به وسیله پسرخواندگی پسر یهوه دانسته شده است». در واقع احتمالا تنها جایی‌که یک تدهین‌شده خداوند در اسرائیل، به صورت جسمانی، پسر خدا دانسته شده، داستان تولد عیسی از باکره در اناجیل متی و لوقا است. اما معنای جسمانی پسر بودن برای‌خدا با گزارش تعمید عیسی در تعارض است، که در آن یکی از فرمول‌های قدیمی که درهنگام تاج‌گذاری پادشاه به کار می‌رفت، یعنی «تو پسر من هستی» (مزامیر، ۲: ۷)، با ندایی‌آسمانی گفته شد. پس به نظر می‌رسد که از همین‌جا اندیشه پسر بودن برای خدا واردسنت عبرانی شد؛ و این باور که عیسی در سلسله سلطنتی داوود قرار دارد و به کارگیری‌عنوان مسیحا برای او، تصور پسر بودن او برای خدا را به وجود آورد. عبارت آغازین‌انجیل مرقس از همین باب است: «عیسی مسیح، پسر خدا». با رشد الهیات مسیحی درطی قرون، گذر مهم از «پسر خدا» به «خدای پسر» و شخص دوم تثلیث رخ داد. این تغییرموضع از تصویر شاعرانه، یعنی پسر خدا، به مفهوم تثلیثی، یعنی خدای پسر، از قبل درانجیل چهارم موجود بود و از آن زمان در کلیسا با تاریخی انگاشتن بدون نقد

گزارشی که‌این کتاب از تعالیم عیسی ارائه می‌داد، معتبر به حساب می‌آمد؛ چون ویژگی انجیل‌چهارم این است که در آن مأموریت و پیام عیسی بر خود او به عنوان پسر خدا متمرکزاست و این پسر بودن به معنایی خاص است که در واقع معادل خدای مجسد بودن‌اوست. در این انجیل، عیسی موضوع تبلیغ خویش است؛ و الهیات کلیسا عمدتا ازقرائتی که یوحنا از تعالیم عیسی ارائه می‌دهد پیروی می کند. این کتاب از این جهت‌قرائتی جدید است که در اناجیل همنوا، که قدیمی‌ترند، تعالیم عیسی آشکارا نه بر خوداو، بلکه بر ملکوت خدا متمرکزند.

به گمان من، در این تردیدی نیست که این خداانگاری عیسی تا اندازه‌ای، و شایدعمدتا، در نتیجه تجربه مسیحی آشتی مجدد با خدا به وجود آمده است. بر زندگی‌جدیدی که عیسی شاگردانش را، و آنها به نوبه خود دیگران را، به آن وارد کردند، احساس باشکوه رحمت و محبت الهی حاکم بود. جوامع اولیه مسیحی با شناخت ازرحمت پذیرنده خدا زندگی می کردند و مسرور بودند. برای آنها، به عنوان یهودیانی که‌تحت تأثیر سنت دیرپای قربانی کردن توسط کاهنان بودند، مسلم بود که «بدون ریختن‌خون آمرزش نیست» (عبرانیان، ۹: ۲۲). پس طبیعی بود که در ذهن خود از تجربه‌ای که به‌عنوان شاگرد عیسی، از آشتی با خدا داشتند، به اندیشه مرگ او به عنوان قربانی و کفاره‌منتقل شوند؛ و از این‌جا به این نتیجه برسند که به منظور این که مرگ عیسی کفاره‌ای کافی‌برای گناه انسان باشد، پس خود او باید الهی باشد.

بنابراین هم این طبیعی و قابل فهم بود که عیسی، که از طریق او انسان‌ها مواجهه‌ای‌سرنوشت‌ساز با خدا و یک زندگی جدید و بهتر را یافته بودند، به عنوان «پسر خدا» خطاب شود، و هم این که بعدا این تعبیر شاعرانه به صورت سخنی خشک و بی‌روح‌درآید و از تعبیر استعاره‌ای «پسر خدا» به تعبیر متافیزیکی خدای پسر، که در یک‌الوهیت تثلیثی هم‌ذات با پدر است، متحول شود. در آن محیط فرهنگی، این طریق‌مؤثری برای بیان اهمیت عیسی به عنوان شخصی بود که انسان‌ها از طریق او مواجهه‌ای کاملا متحول کننده با خدا پیدا می کردند. آنها زندگی جدید، قدرت جدید و هدف‌جدیدی را تجربه کرده بودند. آنها نجات یافته بودند و از ظلمت خودخواهی دنیوی به‌نور حضور خدا آورده شده بودند. و طریقه‌ای که در آن اهمیت عیسی با اسطوره‌شناسی‌و فلسفه اروپای سه قرن نخست بیان شد، از روی محافظه‌کاری که لازمه دین است، زبان‌متعارف مسیحی گشت، و ما امروز وارث آنیم. اما نباید فراموش کرد که اگر بشارت‌مسیحی به جای غرب و امپراتوری روم، به سوی شرق و هندوستان می‌رفت، احتمالاً‌اهمیت دینی عیسی در فرهنگ هندویی با خطاب کردن او به مثابه «اوتار (۱۹) الهی»، و درفرقه مهایانه بودایی، که در همان زمان در هندوستان در حال رشد بود، با «بودی‌ستوه (۲۰)» شمردن او، یعنی شخصی که به اتحاد با واقعیت نهایی دست یافته اما از روی رحمت به‌انسان‌ها و برای نشان دادن راه زندگی به دیگران در این جهان انسانی باقی مانده است، بیان می‌شد. این تعابیر در این فرهنگ‌ها بیانی مناسب برای یک واقعیت روحانی‌اند.

در گذشته مسیحیان عموما زبانی را که درباره عیسی متداول بود به عنوان بخشی ازسرسپردگی عملی خویش و بدون سؤال از منطقی بودن آن می‌پذیرفتند. آنهانمی‌پرسیدند که وقتی شخص می گوید «عیسی خدای پسر مجسد بود»، از چه نوع‌کاربرد زبانی استفاده می‌کند. آیا این یک گزاره ناظر به واقع است (یک گزاره مرکب که‌ظاهرا درباره واقعیات تجربی یا متافیزیکی است)، یا این که یک تعهد را می‌رساند، یاداوری ارزشی می کند؟ و آیا معنای آن حقیقی یا مجازی یا نمادین یا اسطوره‌ای یاشعری است و یا غیر آن؟ چنین سؤالاتی هر چند اغلب به صورت غیرمستقیم مطرح‌بوده‌اند، اما تنها در دوره اخیر که در آن توجه فلسفه به صورت منظم معطوف به کاربردزبان، و از جمله زبان دین، شده است، به صورت مستقیم مطرح شده‌اند. ما که در جهان‌فرهنگی خویش زندگی می‌کنیم، به طور طبیعی، و در واقع به ناچار، این سؤالات رامی‌پرسیم.

باید این سؤالات را به‌ویژه به مسیح‌شناسی دوطبیعتی شوراهای نیقیه و کالسدون، که‌سرانجام به صورت آموزه راست‌کیشی

مسیحی در آمد، متوجه کنیم. این مسیح‌شناسی تا اندازه‌ای متافیزیکی و تا اندازه‌ای تجربی است: تجربی است چرا که می‌گوید عیسی انسان بود، متافیزیکی است چرا که می‌گوید عیسی خدا بود. پس اگر بین یک گزاره‌حقیقی (چه تجربی و چه متافیزیکی) و گزاره‌های مجازی، شعری، نمادین و اسطوره‌ای تمیز قائل شدیم باید بگوییم که مقصود وضع کنندگان فرمول نیقیه‌ای این بود که به‌صورت حقیقی فهم شود. این فرمول بیان می‌کند که عیسی حقیقتا (نه مجازا) خدا بود، وهمچنین حقیقتا (نه مجازا) انسان بود. الوهیت او به این معنا نیست که شبیه خدا بود یا به‌تعبیر شاعرانه خدا بود یا چنان‌که گویی خدا بود؛ او واقعا و حقیقتا خدای مجسد بود، وهمچنین واقعا و به‌درستی و حقیقتا یک انسان بود.

امروزه سؤال مهم درباره این آموزه این است که آیا هیچ معنای غیرمجازی در آن‌هست یا نه. واضح است که این به صورت حقیقی معنادار است که گفته شود عیسی یک‌انسان و جزئی از جریان تکوینی حیات انسانی بود؛ از نظر هوش، اطلاعات و نیرومحدود بود و در حصار محیطی فرهنگی و جغرافیایی خاص قرار داشت. اما این چه‌معنایی می‌دهد که گفته شود این انسان شخص دوم تثلیث مقدس بود؟ در عصر آبای‌کلیسا بسیاری کوشیدند تا معنایی برای این بیابند، اما همه غیرقابل قبول (یعنی‌بدعت‌آمیز) تلقی شدند. اگر همراه با «طرفداران پسرخواندگی» (۲۱) گفته شود که عیسی‌یک انسان بود که به خاطر شایستگی روحانی‌اش به فرزندی خدا پذیرفته شد، هر چند (همان‌طور که دیدیم) این نظریه با اندیشه اصلی یهود مبنی بر پسر خوانده بودن پادشاه‌برای خدا مطابق بود، اما «هم‌ذات بودن عیسی با پدر» را برنمی‌تافت. همین‌گونه بودپیشنهادی که می‌گفت عیسی یک انسان بود که روح القدس به صورتی ویژه در او سکناگزیده بود، یا، به تعبیر جدید، مثال عالی مسئله «پارادوکس فیض» (۲۲).

همچنین این گفته‌کافی دانسته نشد که عیسی انسانی بود که در برابر اراده خدا تسلیم محض بود؛ چون این‌نظریه شأن الهی او را به عنوان لوگوس ازلی و شخص دوم تثلیث تصدیق نمی‌کند. و بازاین پیشنهاد (آپولیناریس) (۲۳) که در عیسی لوگوس ازلی جای نفس ناطقه را گرفته بود، درحالی که «نفس حیوانی» و بدن او انسانی بود، الوهیت عیسی را به قیمت نفی انسانیت اوتأیید می‌کرد؛ چون بر اساس این دیدگاه خود اصلی عیسی الهی بود نه انسانی. در مقابل‌همه این نظریه‌ها، که تلاش‌هایی خیرخواهانه برای معنادار کردن فرمول خدا انسان‌بودند، راست کیشی بر دو طبیعت انسانی و الهی، که در یک عیسی مسیح تاریخی ملازم‌همدیگرند، تأکید می‌کرد. اما راست‌کیشی هرگز نمی‌توانست معنا و محتوایی به این‌عقیده بدهد. این عبارت به شکل کلماتی است که معنای معینی ندارند؛ چون این‌که‌بدون توضیح گفته شود عیسای ناصری تاریخی خدا نیز بود، به همان اندازه بی‌معناست‌که گفته شود این دایره، که با مداد روی کاغذ رسم شده، همچنین یک مربع است. به‌چنین عبارتی باید محتوای معنایی داد، و در مورد زبان تجسد هر محتوایی که تاکنون‌پیشنهاد شده سرنوشتی جز رد شدن نداشته است. فرمول شورای کالسدون، که نقطه‌پایان آن همه تلاش بود، صرفا تکرار می‌کند که عیسی هم خدا و هم انسان بود، اما هیچ‌تلاشی برای تفسیر این فرمول نمی‌کند. بنابراین معقول به نظر می‌رسد که چنین نتیجه‌گرفته شود که نکته واقعی و ارزش آموزه تجسد اخباری نیست، بلکه بیانی است؛ از یک‌واقعیت متافیزیکی خبر نمی‌دهد، بلکه برای بیان یک ارزش‌گذاری و برانگیختن یک‌نگرش است. آموزه تجسد نظریه‌ای نیست که انسان باید قادر به شرح و بیان آن باشد، بلکه به تعبیری که در طول تاریخ مسیحیت به صورت گسترده‌ای به کار می‌رفته یک‌سر است. به نظر من اگر بگوییم عقیده تجسد الهی یک عقیده اسطوره‌ای است، ویژگی‌آن را بهتر بیان کرده‌ایم. و من «اسطوره» را در معانی زیر به کار می‌برم: یک اسطوره‌داستانی است که گفته می‌شود، اما به معنای لفظی آن واقعیت ندارد؛ یا یک عقیده یاتصوری است که برای فردی یا چیزی به کار می‌رود، اما این کاربرد به معنای حقیقی‌لفظی نیست، بلکه نگرشی خاص را در شنوندگان طلب می‌کند. بنابراین، حقیقت یک‌اسطوره از نوع

حقیقت عملی است که عبارت است از متناسب بودن یک نگرش بامتعلق خودش. این‌که عیسی خدای پسر مجسد بود به معنای لفظی آن حقیقت ندارد؛ چون هیچ معنای حقیقی ندارد، بلکه به کارگیری یک مفهوم اسطوره‌ای برای عیسی‌است و کارکرد آن شبیه کارکرد مفهوم فرزندی خداست که در جهان باستان به پادشاه‌نسبت داده می‌شد. این تعبیر در مورد عیسی به صورتی قطعی نقش او را به عنوان‌نجات‌دهنده از گناه و جهل و عطاکننده زندگی جدید بیان می‌کند؛ این زبان راهی است‌برای اعلام اهمیت عیسی برای جهان؛ و آن بیانگر تعهد یک شاگرد نسبت به عیسی به‌عنوان مولای شخصی خویش است. او کسی است که ما در اطاعت از او خود را درحضور خدا دیده‌ایم و معنایی خدایی برای زندگی خویش یافته‌ایم. او سرمشق و نمونه‌مناسب انسانیت واقعی است که در ارتباط کامل با خدا قرار دارد. او به قدری بالاتر از ما در «جهت» خدا قرار دارد که به عنوان واسطه نجات بین ما و آن واقعیت نهایی واقع شده‌است. و همه اینها خلاصه‌وار و به بیانی روشن و ملموس در این زبان اسطوره‌ای درباره‌عیسی آمده است که او پسر خدا بود که «به خاطر ما انسان‌ها و برای نجات ما ازآسمان‌ها فرود آمد و به وسیله روح‌القدس و مریم عزرا جسم گرفت و انسان شد و تحت‌حکومت پونتیوس پیلاتوس به خاطر ما به صلیب رفت و رنج کشید و دفن شد، و در روزسوم مطابق متون مقدس دوباره برخاست، و به آسمان‌ها صعود کرد، و در سمت راست‌پدر نشسته است، و با شکوه و جلال برای داوری زندگان و مردگان باز خواهد گشت وحکومت او را پایانی نخواهد بود» (اعتقاد نامه نیقیه).

برای بیش از هزار سال نمادهای عیسی از قبیل پسر خدا، خدای پسر، خدای مجسد، لوگوس جسم گرفته، به خوبی اهداف خود را برآوردند. اینها در دوران حیات کلیساتعابیر مؤثری از سرسپردگی به عیسی به عنوان سید و مولی برای انسان‌های بی‌شماری‌بوده‌اند. این چندان مهم نیست که این تعابیر فورا در ذهن مسیحیان، به جای نماد، ترکیب‌هایی با معانی حقیقی لفظی گرفته شدند. احتمالا این اجتناب‌ناپذیر بود و با تفسیرلفظی کتاب مقدس در همان دوره همگون بود. از دیدگاه یک انسان قرن بیستمی این‌کاربرد کتاب مقدس همیشه خطا بوده است؛ با این‌حال احتمالا این تفسیر لفظی تا زمانی‌که با دانش رو به رشد انسان در تعارض نبود، ضرر نسبتا کمی داشت. اما این تعارض درقرن هفدهم آغاز گشت و در قرن نوزدهم به اوج خود رسید، و مفسران پای‌بند به لفظمتون مقدس به این موضع خطا کشیده شدند که ابتدا آنچه را ستاره‌شناسی و سپس آنچه‌را باستان‌شناسی و زیست‌شناسی کشف می‌کرد، انکار کنند.

امروزه وقتی گذشته را از نظر می‌گذرانیم، درمی‌یابیم که مردان کلیسا قادر نبوده‌اندعلوم تجربی را به عنوان نعمتی که در نهایت خدادادی است بپذیرند و از به‌کارگیری این‌دستاوردها برای فهم وسیع‌تر و مناسب‌تر کتاب پرهیز کرده‌اند؛ و این ضرر زیادی به‌آرمان مسیحیت زده است. بسیاری از ما اکنون این را می‌فهمیم که چیزی شبیه همین امردر مورد تفسیر لفظی زبان اظهار اخلاص ما نسبت به عیسی، که در اصل شاعرانه ونمادین بوده، صدق می‌کند. چون اگر زبان «پسر خدا، خدای پسر، خدای مجسد» راتحت‌اللفظی تلقی کنیم، مستلزم این است که تنها از طریق عیسی می‌توان خدا را به اندازه‌کافی شناخت و به او پاسخ داد؛ و همه زندگی‌های دینی نوع بشر که خارج از جریان ایمان‌یهودی مسیحی قرار دارند، بالملازمه از دایره نجات خارج می‌شوند. تا زمانی که‌مسیحیت یک تمدن عمدتا مستقل بود و تنها تماس و همکاری جزئی با بقیه انسان‌هاداشت، این ملازمه زیان چندان زیادی نداشت. اما با رودررویی مسیحیان و مسلمانان، ونیز با توسعه روزافزون جبهه استعمار اروپا در سراسر شرق، تحت‌اللفظی گرفتن زبان‌اسطوره‌ای ارادت مسیحیان به عیسی، تأثیر تفرقه‌افکنانه‌ای بر ارتباطات بین اقلیتی ازانسان‌ها که در محدوده سنت مسیحی زندگی می‌کردند و اکثریتی که خارج از آن و درجریان‌های زندگی‌های دینی دیگر قرار می‌گرفتند، داشته است.

به تعبیر الهیاتی، مشکلی که با مواجهه مسیحیان با جهان‌های مذهبی دیگر پدید آمده‌این است که اگر عیسی حقیقتا خدای مجسد بود و اگر تنها با مرگ او نجات انسان‌هاممکن شد و تنها با لبیک به او انسان‌ها می‌توانند شایستگی این نجات را بیابند، پس ایمان‌مسیحی یگانه دروازه حیات ابدی است. از این نتیجه گرفته می‌شود که اکثریت قاطعی ازنژاد انسانی تاکنون نجات نیافته‌اند. اما آیا این باورکردنی است که خدای محبت و پدرهمه انسان‌ها چنین مقرر کرده باشد که تنها کسانی که در یک برهه از تاریخ انسانی متولدشده‌اند، نجات یابند؟

آیا چنین عقیده‌ای که خدا را به عنوان یک خدای قبیله‌ای معرفی می‌کند که متعلق به‌غرب عمدتا مسیحی است بسیار تنگ‌نظرانه نیست؟ بنابراین عالمان الهیات اخیراحاشیه‌هایی بر الهیات قدیم دراین‌باره زده‌اند که انسان‌های پارسای دیگر ادیان ممکن‌است مسیحی باشند، بدون این‌که آن را بشناسند، یا ممکن است مسیحیان ناشناخته‌باشند، یا ممکن است به کلیسای نامرئی تعلق داشته باشند، یا ممکن است ایمان ضمنی‌داشته باشند و هرگاه مایل باشند تعمید می‌یابند، و مانند اینها. همه این نظریه‌ها، که‌تاحدی ساختگی هم هستند، برای تطبیق بین یک الهیات ناقص با واقعیت‌های جهان‌خدا می‌کوشند. همه این تلاش‌ها خیرخواهانه‌اند و باید از آنها همان‌طور که هستنداستقبال کرد. اما در نهایت این تلاش‌ها جز چسبیدن به پوسته‌های از مغز تهی شده آموزه‌قدیمی که زمان آن گذشته است، نیست.

ظاهرا این روشن است که ما امروزه به سوی دست‌یابی به یک دیدگاه دینی جهانی‌فراخوانده می‌شویم که هم به برابری همه انسان‌ها در پیشگاه خداوند توجه می‌کند و هم‌در عین حال تنوع راه‌های خدا در جریان‌های مختلف زندگی انسانی برایش بی‌معنا نیست. از یک سو باید محبت یکسان خداوند به همه انسان‌ها و نه فقط به مسیحیان واجداد روحانی عهد قدیم آنها را تصدیق کنیم؛ و از سوی دیگر باید اعتراف کنیم که درگذشته، با توجه به واقعیت‌های جغرافیایی و امکانات فنی، هرگز امکان این نبوده که‌برای همه زمین یک وحی فرستاده شود. پرده‌برداری خدا از خویشتن که از طریق اختیارانسان‌ها و شرایط موجود تاریخ جهان به فعلیت درآمده، ناگزیر باید شکل‌های مختلف‌به خود می‌گرفت. بنابراین ما باید مشتاق باشیم که در تمام زندگی‌های دینی نوع بشر، نقش خدا را ببینیم و با انسان‌ها در همان حالت «دین طبیعی» آنها، با همه نابسامانی‌ها وخشونت‌های آن، به وسیله لمحه‌های عظیم وحیانی که در بن ادیان بزرگ جهان قراردارد، به بحث و گفت و گو بنشینیم؛ ما باید از این منظر تکثرگرایانه به مسیحیت نگاه‌کنیم. به هیچ وجه این‌جا جای آن نیست که به موازات این رشته‌های دینی یک الهیات‌ادیان ایجاد کنیم که مسائل زیادی را که این طرز تلقی مطرح می‌کند، به حساب آورد؛ من‌در کتاب خدا و جهان ادیان تلاش کرده‌ام که چنین کاری را انجام دهم و خوانندگان را به‌آن ارجاع می‌دهم. به نظر من، در نهایت باید چیزی شبیه این را بگوییم: همه نجات‌ها، یعنی هر متحول کردن حیوانات انسانی به فرزندان خدا، عمل خداست. ادیان مختلف‌برای خدایی که برای نجات انسان‌ها عمل می‌کند، نام‌های مختلفی دارند. مسیحیت‌برای این چندین نام متداخل دارد: لوگوس ازلی، مسیح کیهانی، شخص دوم تثلیث، خدای پسر، روح‌القدس. با استفاده از تعابیر مسیحی می‌توان گفت اگر ما «خدایی که‌برای انسان عمل می‌کند» را لوگوس می‌نامیم، پس باید بگوییم که همه نجات‌ها، در همه‌ادیان، عمل لوگوس است و نیز انسان‌ها در فرهنگ‌ها و ادیان مختلف با تصاویر ونمادهای مختلف خود ممکن است با لوگوس مواجه شوند و نجات یابند. اما نمی‌توانیم‌بگوییم که همه نجات‌یافتگان به وسیله عیسای ناصری نجات یافته‌اند. زندگی عیسی‌یکی از نقاطی است که لوگوس، یعنی خدای در ارتباط با انسان، در آن عمل کرده است؛ و این تنها نقطه‌ای است که از حیث عمل نجات با مسیحیان سر و کار دارد. اما نه از ماخواسته می‌شود و نه حق داریم که ادعا کنیم که لوگوس در هیچ جای دیگری در زندگی‌انسانی عمل نکرده و نمی‌کند. بر عکس ما باید با شور و شعف اعتراف کنیم که حق اعلی‌در آگاهی انسان‌ها برای رهایی یا «نجات»

آنها به راه‌های مختلف در شکل‌های زندگی‌هندی، سامی، چینی، آفریقایی و ... عمل کرده است.

و سرانجام، آیا مکاشفه ما از لوگوس، یعنی از طریق زندگی عیسی، باید در دسترس‌همه نوع بشر قرار گیرد؟ البته جواب مثبت است؛ پس بنابراین مکاشفات خاص دیگری‌که در زندگی انسانی از لوگوس صورت گرفته، در انبیای بنی‌اسرائیل، در بودا، دراوپانیشادها و بهگودگیتا، در قرآن و غیر اینها باید همچنین در اختیار همه قرار گیرد.هدیه ویژه‌ای که مسیحیت در اختیار جهان می‌گذارد این است که انسان‌ها باید عیسی رابشناسند و او را در زندگی دینی خود جای دهند نه به معنای جایگزینی، بلکه برای‌تعمق بخشیدن و توسعه دادن ارتباط با خدا که قبلا در سنت خویش برقرار کرده‌اند. مانیز به نوبه خود می‌توانیم به وسیله نعمت‌های الهی که از طریق دیگر ادیان آمده، بر غنای‌معنوی خویش بیفزاییم. چون ما نباید ادیان را به مثابه موجوداتی انعطاف‌ناپذیر که هریک ویژگی‌های ثابت خویش را دارند، به حساب آوریم. آنها جریان‌های پیچیده‌ای ازحیات انسانی‌اند که مدام در حال تغییرند، هرچند این تغییر در برخی از دوره‌ها چنان کنداست که به سختی دیده می‌شود و در دیگر دوره چنان سریع است که بقای آن به خطرمی‌افتد و چندان قابل تشخیص نیست. به نظر می‌رسد که مسیحیت در دوره طولانی‌قرون وسطا در واقع راکد بوده، اما امروزه ظاهرا به صورت حیرت‌آوری در حال تغییراست؛ و ادیان شرق اکنون در حال خروج از حرکت آرام دوره‌های «میانه» و ورود به‌حرکت‌های توفانی انقلاب‌های علمی، تکنولوژیکی فنی و فرهنگی‌اند. علاوه بر این‌اکنون ادیان با همدیگر به شیوه‌ای نو و به عنوان بخش‌هایی از جهان یگانه انسانیت‌مشترک ما برخورد می‌کنند. آنها برای اولین بار با صلح و صفا با هم برخورد می‌کنند ویکدیگر را تنوعاتی در شعور جهانی آدمیان می‌دانند که به وسیله شبکه‌های پیچیده‌ارتباطات جدید که هر روز پیچیده‌تر می‌شود، به وجود آمده است. آنها در این وضعیت‌جدید ضرورتا بر همدیگر تأثیر روزافزونی می‌گذارند. این تأثیر هم وسیله جذب‌عناصری است که هر یک در دیگران نیکو می‌یابند و هم به خاطر تمایل شدید به این‌است که در مقابل غیردینی شدن روزافزونی که در سراسر جهان وجود دارد، با هم متحدشوند. بنابراین ما انتظار یک مشارکت دسته‌جمعی در اندیشه‌ها و عقاید دینی داریم، مانند آنچه قبلا در تأثیر «انجیل اجتماعی» مسیحیت در آیین هندو و در تأثیر تأملات‌روحانی سنت‌های هندویی و بودایی بر غرب رخ داد. این نفوذ ارزش‌های مثبت اکنون، در مورد همه برنامه‌های عملی، جای تلاش برای تغییر کیش پیروان یک دین جهانی به‌دیگری را گرفته است. در مورد مسیحیت، اکنون می‌بینیم سیاست قدیمی مأموریت‌تبلیغی برای تغییر کیش جهان، که عمدتا در بزرگ‌راهی حرکت می‌کرد که نظامیان وتاجران غربی گشوده بودند، شکست خورده است؛ و از آن‌جا که عصر سلطه سیاسی ودینی غرب به پایان رسیده، پس امیدی به بازسازی آن نیست. از این پس تبلیغ مسیحی‌در مناطقی که یکی دیگر از ادیان جهانی بر آن حاکم است، باید بر جاذبه‌های مثبت‌شخص عیسی و تعالیم او و چگونگی زندگی‌ای که با ارادت به او و گذرانده می‌شود متکی‌باشد، نه بر قدرت یک فرهنگ بیگانه که می‌خواهد خود را بر ملت‌هایی که از نظرسیاسی ضعیف و از نظر اقتصادی توسعه نیافته‌اند تحمیل کند. علاوه بر این، ما بایدعیسی و زندگی مسیحی را به‌گونه‌ای معرفی کنیم که با اعتراف جدید خودمان مبنی برارزشمند بودن دیگر ادیان بزرگ جهانی و این‌که آنها هم، در بهترین حالتشان، راه‌هایی‌برای نجات‌اند سازگار باشد. بنابراین ما نباید بر تصویری از عیسی پافشاری کنیم که‌اغلب در چارچوبی به وجود آمده است که افکار غربی طی قرن‌ها اطراف او ایجاد کرد.هدیه جهان مسیحیت به جهان عیسی است، همان مرد ناصری که کمتر شناخته شده‌است اما با این حال تأثیر او در ذهن انسان‌ها تصاویر چنان قدرتمندی ایجاد کرده که اوبرای میلیون‌ها نفر راه و حقیقت و زندگی است. در فرهنگ‌های مختلف و شرایط متغیرتاریخ او باز هم می‌تواند تصاویر تازه ایجاد کند و می‌تواند سید و مولا و منجی انسان‌ها به‌طریقه‌های دیگر گردد. چون در جریان‌های مختلف زندگی انسانی واکنش ایمانی نسبت‌به عیسی می‌تواند خود را در اسطوره‌های دینی بسیار متنوعی نشان

دهـد؛ و نبایـد اجازه‌داده شود که اسـطوره غربی ما یعنی «تجسـد پسر خـدا» نقش یک نقاب آهنینی را بگیرد که‌عیسـی تنها از ورای آن می‌توانـد با نوع بشر سـخن بگوید. عیسایی که برای جهان است، نه‌ملک یک سازمان انسانی به نام کلیسای مسیحی است و نه باید در ساختارهای نظری آن‌محدود شود.

ما در زنـدگی و انـدیشه گانـدی، پـدر هنـد جدیـد، نمونه‌ای از تأثیر شدیدی را که عیسی‌و تعالیم او بر پیروان یک دین دیگر داشته است می‌یابیم؛ افراد بسیار زیادی گانـدی رایکی از بزرگ‌ترین قـدیسان قرن بیسـتم دانسـته‌اند؛ او آزادانه به تأثیر عمیق عیسی بر خوداعتراف می‌کند. یکی از افرادی که عمر خود را مخلصانه در تبلیغ در هند گذرانده، یعنی‌ای. استنلی جونز (۲۴)، دربـاره گانـدی می‌گویـد: «مرد کوچکی که بـا نظـامی که من در آن قراردارم مبارزه می‌کرد، به من درباره روح عیسی شاید بیش از هر انسان دیگر شرقی یاغربی آموخت». او گانـدی را این‌گونه توصـیف می‌کند: «او از بیشتر مسیحیان مسیحی‌تربود». گانـدی می‌گویـد عهد جدید آرامش و شعف نامحدودی به او داده است. و بازمی‌گوید: «هر چند من نمی‌توانم بگویم که به معنای فرقه‌ای یک مسیحی‌ام، اما سرمشق‌رنـج عیسـی عاملی است در شکل‌گیری ایمان من که در آرامشـی ریشه دارد که بر همه‌افعال من حاکم است». با این حال او یک هندو باقی ماند. او هرگز نمی‌توانست الهیات‌مسیحیت راست‌کیش را بپذیرد.

او می‌گوید: «من نمی‌توانم باور کنم که عیسـی یگانه پسر متجسد خدا باشد و فقط‌کسـی که به او ایمان آورد به زندگی ابدی دست یابد. اگر خدا می‌توانست پسر داشته‌باشد، همه ما پسران او بودیم». بنابراین گاندی تحت تأثیر عیسی بود، اما نه آن‌گونه که‌او از پشت پنجره رنگین الهیات نیقیه‌ای نمایان است، بلکه آن‌گونه که او خود را از طریق‌عهـد جدید و بالاتر از هر چیز، در موعظه روی کوه نشان می‌دهد:

پس عیسـی برای مـن بـه چـه معنـاست؟ به نظر من او یکی از بزرگ‌ترین معلمـانی بـودکه بشریت به خـود دیـده است. به نظر پیروانش او یگانه پسر متولـد از خـدا بود. آیاپـذیرش و عـدم پذیرش من نسبت به این اعتقاد بر میزان تأثیر عیسـی در زندگی من‌تأثیر دارد؟ آیا همه شکوه و عظمت تعالیم و مـذهب او از من دریغ می‌شود؟ من‌نمی‌توانم چنین اعتقادی داشته باشم. برای من این به معنای تولد معنوی است. به‌بیان دیگر، تفسیر من این است که کلید نزدیکی عیسی به خدا، زندگی خود اوست. اوبه گـونه‌ای کـه هیـچ‌کس دیگر نمی‌تـوانست، روح و اراده خـدا را بیـان کرد. بـدین معنـااست کـه من او را پسـر خـدا می‌بینیم و می‌شناسم.

تـأثیر دیگر عیسـی، آن‌گونه که من امیـدوارانه پیش‌بینی می‌کنم، هم در درون و هم دربیرون کلیسا خواهـد بود. در درون، که بی‌تردیـد به‌کارگیری زبان عبادی سـنتی ادامه‌خواهـد یافت، از عیسـی به عنوان «پسـر خـدا»، «خدای پسـر»، «لوگوس مجسد» و «خدا انسان» سـخن گفته می‌شود. اما آگاهی نسـبت به خصـلت اسطوره‌ای این زبان افزایش‌خواهد یافت، همان‌گونه که مبالغه قلبی در سرودهای مذهبی و نیایش‌ها و مواعظ ودیگر انواع اظهار هنرمندانه حالات شاعرانه ایمان و عشق بسیار طبیعی است. ما امیدواریم که مسیحیت بنیادگرایی الهیاتی خویش و تفسیر لفظی از عقیده تجسد را ترک‌کند، چنان‌که عمدتا از بنیادگرایی در کتـاب مقـدس دست برداشـته است. برای مثـال‌همـان‌طور که داسـتان‌هـای شـش روز خلقت جهـان و هبوط آدم و حوا پس از وسوسه ایشان‌توسـط مـار در بـاغ عـدن اکنون اسـطوره‌هـای عمیق دینی که وضـعیت انسـانی ما را به تصویرمی‌کشـند، دانسـته می‌شـود، همین‌طـور داسـتان پسـر خـدا که از آسـمان فرود آمـده و به‌صـورت یـک کـودک انسانی متولـد شـده است، بیـانی اسـطوره‌ای از اهمیـت زیـاد مـواجهه باشخصـی کـه مـا خـود را در حضـور او در حضـور خـدا می‌یـابیم، تلقی خواهــد شـد. پشت‌سرگذاشـتن بنیادگرایی کتاب مقدس در طی فرایندی چنان کند و دردآور رخ داد که‌متأسـفانه باعث تشویش و شقاق در کلیسا شده است و ما هنوز در میان نزاع بین مسیحیت‌آزاداندیش و مسیحیتی که در آن بنیادگرایی ادامه دارد، یا در این زمان

رونق مجدد یافته‌است، زندگی می‌کنیم. کلیسا هنوز نتوانسته است راهی برای جمع بین بصیرت‌های‌عقلانی و اخلاقی یکی با شور و شوق و تعهد عاطفی دیگری پیدا کند. آیا عبور ازبنیادگرایی الهیاتی آسان‌تر است و تشتت کمتری را باعث می‌شود؟ اگر جواب منفی‌باشد در این صورت آینده نفوذ عیسی ممکن است بیشتر بیرون کلیسا باشد تا درون آن؛ او به مثابه انسانی است که سرنوشت جهانی دارد و سرمشق و تعالیمش ملک مشترک‌جهانیان خواهد بود که به صورت‌های مختلف به همه سنت‌های بزرگ دینی و همچنین‌دنیوی وارد می‌شود. من نمی‌توانم هیچ ادعای پیشگویانه‌ای درباره نحوه ورود خدا به‌آینده آدمیان کنم. اما همه کسانی که به وجود خدا معتقدند باید باور داشته باشند که او به‌گونه‌هایی که خود می‌داند در قرن‌هایی که می‌آید با انسان‌ها خواهد بود؛ و همه کسانی‌که عمیقا تحت تأثیر زندگی و کلمات عیسی بوده‌اند و با آنها متحول شده‌اند، با اطمینان‌انتظار خواهند داشت که این شخصیت محوری اناجیل ایفای نقش خویش را در رفتار وتعامل خدا با ما ادامه دهد.

پی‌نوشتها

۱. « Feuerbach »

۲. « Gautama »

۳. « Sakyamuni »

۴. « nirvana »

۵. « Mahayana »

۶. « Trikaya »

۷. « Nirmanakaya »

۸. « Sambhogakaya »

۹. « Dharmakaya »

۱۰. « Theravada »

۱۱. « B.H.Streeter »

۱۲. « George Caird »

۱۳. اشاره به ماجرایی است که در کتاب اعمال رسولان باب دوم آمده و آن این‌که در روز پنجاهه پس از حضرت عیسی، همه‌مؤمنان از روح‌القدس برگشتند و به زبان‌های مختلف سخن می‌گفتند و سخن همدیگر را می‌فهمیدند. م.

۱۴. در کتاب مقدس از غیریهودیان با عنوان «امت‌ها»، « (Gentile) » یاد شده است. م.

۱۵. « Michael Goulder »

۱۶. « Frances Young »

۱۷. « R. H. Fuller »

۱۸. « Mowinckel »

۱۹. « Avatar »

۲۰. « Bodhisattva »

« Adoptionists .۲۱ »

« Paradox of grace .۲۲ »

« Apollinaris .۲۳ »

« E. Stanly Jones .۲۴ »

منبع: مجله هفت آسمان، شماره ۶

نویسنده: جان هیک / مترجم: عبد الرحیم سلیمانی

مسیحیت از عیسی تا یوحنا

پیش از عیسی

عیسی مانند هر انسان دیگری، محصول فرهنگ دوره و زمانه خود بود.اعتقاد به الوهیت عیسی‌در مسیحیت، تأثیر بسزایی بر عهد جدید یا الهیات صدر مسیحی باقی گذاشت، با این همه‌اعتقاد مسیحی دیگری که عیسی را از هر حیث یک انسان می‌داند، با این دیدگاه جامعه‌شناختی‌معاصر همسوست که نگرش وی عمدتا از عقاید مشترک مردم زمانه او ناشی شد. (۱) از آنجا که‌مردم زمانه عیسی یهودی بودند، وی وارث نگرش دینی یهودی شد.حتی بدعتهای او دریهودیت، واجد اصول بنیادی همین دین است.

یهودیت در طول قرنها دینی توحیدی با سویه‌ای اخلاقی بود.بر طبق نص کتاب مقدس‌عبری (عهد عتیق مسیحی)، خداوند متعال مطران یهودی ابراهیم را به رابطه‌ای خاص فرا خواند (سفر پیدایش، ۱۵ ۱۴).ابراهیم و اعقابش می‌بایست بر اساس میثاقی با خداوند زندگی کنندکه آنان را از مردمان حول و حوش آنها متمایز می‌کرد، مردمانی که خدایانشان در واقع چیزی جزنیروهای طبیعت نبودند.این میثاق با نبوت موسی که بعدها شارع اعظم یهودیت قلمداد شد، بیش از پیش اهمیت یافت.مطابق آنچه در سفر خروج « (Exodus) » آمده است، خداوندبنی‌اسرائیل را از اسارت در مصر رهایی بخشید و در کوه سینا به رابطه میثاقی خود با آنان‌رسمیت داد.آن شریعتی (تورات) که بر طبق کتاب مقدس با موسی بر فراز کوه سینا آغاز گشت، بعدها به شالوده یهودیت تبدیل شد.طی دوره موسوم به «داوران» (یا رهبران فرهمند)، و نیز در طول سلطنت کوتاه داوود « (David) » و سلیمان « (Solomon) »، خدای این رابطه میثاقی (به نام یهوه « [(Yahweh)] » کارسازترین نیروی تاریخ فلسطین است.طی دوره موسوم به «رسولان»، یعنی‌زمانی که فلسطین تجزیه شد و هر دو ناحیه شمالی و جنوبی آن به دست بیگانگان افتاد، یهوه ومیثاق کما کان واجد اهمیتی بنیادی بودند. (۲)

از نظر برخی مفسران، واژه «یهودیت» که از نام قبیله یهودیه « (Judah) » در جنوب فلسطین‌مشتق شده است، مشخصا به رویدادهای دینی و فرهنگی از زمان بازگشت بنی‌اسرائیل از بابل به‌فلسطین در سال ۵۳۸ پیش از دوره مشترک مربوط می‌شود.وجه مشخصه دین بنی‌اسرائیل پس‌از بازگشت از تبعید، مقاومت در برابر هر گونه تأثیر تمدنهای دیگر بود، تمدنهایی که ممکن بوددین آنان را دگرگون و یا در خود مستحیل کنند.یهودیان با رعایت دقیق سنن اولیه و میراث دینی‌خود، آن سنن و میراث را متعصابه حفظ کردند.آنان که به فلسطین بازگشتند شریعت خود را به‌دقت تفسیر کردند و معبد سلیمان را به منزله مرکز کیش خود مجددا ساختند.نخست‌هخامنشیان و سپس اسکندر مقدونی و اخلافش (سلوکیان (۳)) بر آنان حکومت کردند.تعدادکثیری از یهودیان بیرون از فلسطین باقی ماندند، اما چه در خارج از فلسطین و چه در داخل آن، فرهنگ یونانی

که اسکندر مقدونی ترویج داده بود به زندگی یهودیان نفوذ کرد.مکابیان « (Maccabees) » و هسمونیان « (Hasmoneans) » شورشی در سده‌های اول و دوم برای مدتی به‌یهودیان استقلال سیاسی دادند، لیکن در سال ۶۳ پیش از دوره مشترک پمپی « (Pompey) » حکمران روم، سوریه را به امپراتوری روم ضمیمه کرد و بیت المقدس را به اشغال درآورد.بدین ترتیب فرهنگ نسلهای پیش از عیسی، محصول ایمان کتابی فلسطینیان باستان، تأثیرهای‌ناشی از فرهنگ یونانی و حضور نظامی امپراتوری روم بود.

به رغم سلطه امپراتوری روم بر فلسطین، یهودیان از اندیشه‌های دیرینه خویش درباره‌حکومت دینی دست نشستند.حتی به هنگام تبعید در سرزمینهای خارج از فلسطین، یهودیان درجرگه‌های بسیار منسجم گرد هم آمدند تا بتوانند سنن دینی خویش را زنده نگه دارند.درمجموع، یهودیان که جمعیتشان در فلسطین حدود نیم میلیون نفر و در تبعیدگاههایشان در خارج‌از فلسطین به هفت الی هشت میلیون نفر (یعنی تقریبا ده درصد کل جمعیت امپراتوری روم) می‌رسید، امکان یافتند که در عین ممانعت ناچیزی که رومیان به عمل می‌آوردند کما کان مطابق‌با سنتهای خود زندگی کنند.

در روزگار عیسی، گروههای گوناگون دیانت یهودی اهمیتی یکسان برای شریعت و سیاست‌قائل نبودند.سامریان که اغلبشان در شمال بیت المقدس و ایالت یهودیه می‌زیستند، کافر قلمداد می‌شدند زیرا از نظر آنان تورات صرفا اسفار خمسه « (Pentateuch) » را در بر می‌گرفت (یعنی فقطپنج کتاب موسی را) و نیز معبد بیت المقدس خانه خدا نبود.اسنیان « (Essenes) » راهبانی بودندکه در نقاط دور افتاده فلسطین و بویژه در کرانه بحر المیت می‌زیستند زیرا از نظر آنان عبادت درمعبد سلیمان و همین طور برگزاری دیگر مناسک عمومی دینی، عملی مکروه تلقی می‌شد. «متعصبان» « (Zealots) » گروه سیاسی ستیزه‌جویی بودند که از فرط مخالفت با اشغال فلسطین‌توسط رومیان، مبادرت به اعمال تروریستی می‌کردند و نه فقط رومیان بلکه حتی هموطنان‌یهودی خویش را که به اندازه کافی میهن پرست نمی‌دانستند هدف حملات خود قرار می‌دادند.

اما عمده‌ترین گروههای یهودیت رسمی، عبارت بودند از صدوقیان « (Sadducees) » وفریسیان « (Pharisees) ».صدوقیان گروهی اشرافی و عمدتا روحانی بودند که به منظور حفظ سنن‌دینی با امپراتوری روم همکاری کردند.آنان در دعا و نیایش همگانی در معبد سلیمان تأثیربسزایی باقی گذاشتند، اما در میان عامه مردم چندان طرفداری نیافتند.صدوقیان صرفا شریعت‌مکتوب (اسفار خمسه و به میزانی کمتر کتب انبیای عهد عتیق) را قبول داشتند و آن را در ظاهررعایت می‌کردند.آنان هراسی از فرهنگ یونانی به خود راه نمی‌دادند، چرا که اعتقاد داشتندخداوند اخلاقیات کتاب مقدس را در میان غیر یهودیان نیز اشاعه داده است.صدوقیان در تلاش‌برای حفظ موجودیت قهوم یهود، بسیاری از اعمالی را که فریسیان بسیار مهم تلقی می‌کردند، کم اهمیت جلوه دادند.

فریسیان گروهی غیر روحانی و با نفوذتر از صدوقیان بودند.ایشان اعقاب مؤمنانی بودند که‌در دوران پس از جنگ استقلال مکابیان (حدود سال ۱۲۵ پیش از دوره مشترک) به دفاع از دین‌خود پرداختند و در مخالفت با شیوع فرهنگ یونانی، ثابت قدمانه بر شریعت صحه گذاردند.فریسیان که بر مطالعه دقیق تورات اصرار می‌ورزیدند، در همه جای فلسطین حضور داشتند وکنیسه‌هایی را که یهودیان خارج از بیت المقدس در آنها برای عبادت و مطالعه گردهم می‌آمدندتحت نفوذ خود درآورده بودند.گر چه آنان از دیرباز به شدت میهن پرست بودند، لیکن در زمانه‌عیسی توجه آنها عمدتا به شریعت یهودی (تورات) معطوف بود.

فریسیان به طور غریزی جزئیات شریعت را مو به مو رعایت می‌کردند.عیسی با این غریزه‌تخالف می‌ورزید، زیرا اعتقاد داشت

که نص شریعت می‌تواند به زیان روح آن باشد امروزه‌نگرش محققان درباره فریسیان، تأیید آمیزتر از نگرش نسلهای گذشته مسیحیان است و واژه «فریسی» را دیگر به صورتی تحقیر آمیز به کار نمی‌برند.فریسیان تنها گروه از رهبران دینی بودندکه پس از تخریب معبد سلیمان و تبعید بنی‌اسرائیل به دنبال سرکوب شورش یهودیان در سال ۷۰ دوره مشترک توانستند به بقای خویش ادامه دهند.آنگاه که مناسک دینی و مراسم‌قربانی کردن در معبد دیگر ممکن نبود، فریسیان بیش از پیش عبادت و مطالعه در کنیسه‌ها راترویج کردند.دیری نگذشت که آنان مجموعه سنن شفاهی را تدوین کردند، مجموعه‌ای که دریهودیت «میشنا» « (Mishnah) » و تلمود « (Talmud) » نام گرفت.بدین ترتیب فریسیان مبدع یهودیتی‌بودند که در دوره مشترک (تاریخ مشترک مسیحیان و یهودیان) سلطه داشته است.

زندگی و شخصیت عیسی

عیسی وارث این تاریخ بود.ظاهرا زندگی او برای تاریخ نگاران بی‌دینی که اندکی پس از دوره وزمانه او تاریخ می‌نوشتند، چندان مهم نبود.با این همه، اشارات گذرای تاریخ نگاران رومی (ازقبیل جوزیفس (۴)، پلینی (۵)، تاسیت (۶) و سویتوینوس (۷) که همگی در دوره و زمانه عیسی یا اندکی‌پس از آن می‌زیستند) و نیز آن دسته از اسناد مسیحیت که جزو کتاب مقدس نیستند (مانند انجیل‌توما « ([Thomas]) » جای هیچ‌گونه تردیدی درباره وجود عیسی باقی نمی‌گذارند.عیسی در سال ۶یا ۷ پیش از دوره مشترک در شهر بیت لحم به دنیا آمد، در ناحیه شمالی فلسطین موسوم به جلیل‌زندگی کرد و در حدود سالهای ۳۰ و ۳۳ دوره مشترک در شهر بیت المقدس دیده بر جهان‌فرو بست. (۸) شاید بتوان گفت جنبه عمومی زندگی او در سال ۲۷ یا ۲۸ دوره مشترک آغاز شد، یعنی زمانی که یحیی او را غسل تعمید داد.تا پیش از آن زمان، وی به احتمال قوی در شهرناصره واقع در ناحیه جلیل می‌زیسته و از راه نجاری گذران عمر می‌کرده است.از آنچه در اناجیل‌آمده است چنین بر می‌آید که عیسی پس از تعمید شدن، احتمالا به سبب احساس نوعی بحران‌در پیشه خود، در صحرای یهودیه عزلت گزید (۹) و سپس مبلغ نوید مسرت بخش فجر پادشاهی‌خداوند شد. (منبع اصلی اطلاعات ما درباره عیسی، اناجیل هستند، ولی نباید تصور کرد که‌رخدادهای تاریخی در آنها بی طرفانه شرح داده شده‌اند.در واقع، اناجیل تفسیرهایی دینی اززندگی، مرگ و تعالیم عیسی هستند که به دست مؤمنان و برای مؤمنان نوشته شدند، آن هم‌لااقل پس از یک نسل تجربه کلیسایی.به همین دلایل، باید ادعاهای مطرح شده در اناجیل را ازدیدگاهی نقادانه در نظر گرفت).

عیسی علاوه بر موعظه کردن، بیماران را نیز شفا می‌داد و ارواح خبیث را از روان جن زدگان‌بیرون می‌راند.یاور مستضعفان و محرومان اجتماعی بود، به زنان و کودکان بسیار احسان‌می‌کرد و با سختگیریهای برخی از فریسیان و تندرویهای انقلابی «متعصبان» مخالف بود.او در رأس گروه کوچکی از افراد دوره‌گرد، نواحی شمالی فلسطین را زیر پا گذاشت و ملازمات فجرحکومت خداوند را برای همگان برشمرد.این ملازمات بسیاری از عوام را شگفت زده کرد، اماعمدتا باعث موضعگیری خصمانه دستگاه مذهبی حاکم شد.ظاهرا رهبران دینی تصورمی‌کردند که عیسی با اولویت دادن به عشق به خدا و عشق به همسایه بر شریعت، باعث هرج ومرج اجتماعی می‌شود.

پس از اینکه شاه هیرودیس « (Herod) » سر از تن یحیی تعمید دهنده جدا کرد (انجیل متی « [Matthew] »، باب ۱۴، آیات ۱ الی ۱۰)، عیسی از جلیل به بیت المقدس رفت.مطابق آنچه دراناجیل آمده است، وی پیروزمندانه به بیت المقدس وارد شد و با بازرگانانی که در محوطه‌بیرونی معبد سلیمان به کسب و کار اشتغال داشتند رویاروی گشت.این امر، تعارض او با

رهبران‌یهود را به اوج خود رساند و در نتیجه، حکمرانان رومی شهر، وی و حواریونش را پس از شرکت‌در مراسم عید فصح (۱۰) دستگیر کردند.اعضای مجلس سیاسی یهودیان موسوم به صنهدرین « (Sanhedrin) » او را مورد بازجویی قرار دادند و به اتفاق آرا حکم کردند که عیسی به دلیل کفرگوییو ادعای برخورداری از قدرتهای الهی (مانند قدرت بخشایش گناهان)، سزاوار مرگ است.قاضی‌رومی پنطیوس پیلاطس « (Pontius Pilate) » عیسی را خطری برای آرامش اجتماعی دانست ودستور داد وی را شلاق بزنند و مصلوب کنند.پس از مرگ عیسی، حواریونش مدعی شدند که اوبار دیگر زنده شده و خود را به آنان نمایانده است.آنها شروع به تبلیغ کردند که عیسی پس ازمرگ قیام خواهد کرد و لذا مسیح موعود است، و بدین ترتیب دیری نگذشت که فرقه یهودی‌جدیدی به وجود آمد.هنگامی که وحدت مجدد با یهودیت دیگر ناممکن شد، این فرقه به نطفه‌یک دین جدید تبدیل گشت.

حتی این زندگینامه مختصر نیز مملو از نکات نامعلوم و فاقد قطعیت است، زیرا منابع اصلی‌آن (اناجیل) یک نسل پس از مرگ عیسی نوشته شدند و مشحون از مفروضات نشأت گرفته ازایمان به عیسی هستند.ارائه تصویری دقیق از شخصیت و تعالیم عیسی، امری است دشوارتر.بااین همه اغلب محققان با این ادعا موافق‌اند که وی شخصیتی خارق العاده داشته است.مثلامحقق یهودی معاصر گزاورمیز عیسی را معجزه‌گری مقدس می‌داند و بر دیدگاه محقق دیگری‌صحه می‌گذارد که پیشتر گفته بود در احکام اخلاقی عیسی، «والایی و رجحان و اصالتی وجوددارد که در هیچ یک از دیگر احکام اخلاقی عبری سابقه نداشته است، همان گونه که مثلهای « (Parables) » او مبین هنری شگرف و بی‌همتاست.» (۱۱)

به زعم محققان مسیحی از قبیل لوکاس گرولنبرگ، در پس احکام اخلاقی و مثلهای عیسی اطمینانی فوق العاده به خدا و میثاق یهودیان نهفته است. (۱۲) ظاهرا عیسی با الفاظی خودمانی به‌خداوند اشاره می‌کرد و او را «پدر» می‌خواند.وی با اطمینان از حمایت همیشگی این پدر، بی هیچ قید و بندی به همه جا می‌رفت و با هر کس که به نزدش می‌آمد مراوده می‌کرد.به نظرمی‌رسد که این امر او را به عاملی بحران ساز تبدیل کرد.آنان که بی قید و بند بودن عیسی واطمینان مطلق او به نیکی خداوند و حمایت همیشگی‌اش از او را در می‌یافتند، می‌توانستندخود را رها کنند و به آنچه کتاب مقدس «ایمان» می‌نامد نایل شوند.یعنی به تعهدی از صمیم‌دل، شفای بیماران و بیرون راندن ارواح خبیث از روان جن‌زدگان به دست عیسی را با توسل به‌چنین ایمانی به بهترین نحو می‌توان از دیدگاهی روانشناختی توجیه کرد.آن کسانی هم که‌نمی‌خواستند یا نمی‌توانستند وجود چنین ایمانی را در خود به عیسی نشان دهند، از او کناره‌می‌گرفتند.به نظر بسیاری از مردم، عیسی مبانی سنن آنها را سست می‌کرد و توقعاتش برای‌ایجاد تحول، زیاده از حد بود.بدینسان بود که معاصران او به گروههای مختلفی تقسیم شدند.شخصیت عیسی چنان نافذ بود که گهگاه اعضای خانواده‌ای واحد، درباره او مواضع ونگرشهایی مغایر هم داشتند.

از سوی دیگر، اگر آنچه را در اناجیل آمده است بپذیریم، آنگاه باید گفت که عیسی به مفهوم‌متعارف کلمه «شخصیتی نافذ» نبود.وی غالبا رفتاری ملایم و شاعر مآبانه از خود نشان می‌داد.او برای تسلط یافتن بر دستگاه دینی، مبادرت به جنگ یا هراساندن زنان و کودکان نکرد.در واقع، حتی آنان که به لحاظ دینی مطرود قلمداد می‌شدند (گناهکاران)، وی را خوش برخوردمی‌یافتند.وی از فرط اعتقاد به اینکه خداوند پدری مهربان است و دوران جدیدی از رابطه‌دوستانه و صمیمانه با خدا در پیش روی قرار دارد، به گناهکاران پیشنهاد بخشایش می‌کرد.نویدمسرت بخش او به معنای آغازی جدید [در رابطه انسان و خدا] بود، زیرا به زعم او عشق‌می‌توانست زخمهای دیرینه را التیام بخشد.عشق می‌توانست موجب آشتی دشمنان شود وحتی اشخاص دلسرد را با خودشان آشتی دهد.عیسی با برخورداری از چنین نگرشی، ظاهراعالم هستی را پرشور و زیبا قلمداد می‌کرد.او عاشق مرغان آسمان و گلهای سوسن بود، گلهایی‌که خداوند دشتها را مملو از آنها کرده و شکوه بخشیده بود.او

ناظر این حوادث کوچک اماشور آفرین بود که بیوه زنان بخشی از اندک دارایی خود را برای کمک به معبد سلیمان می‌بخشندو شبانها برای نجات جان یک میش هر مشکلی را به جان می‌خرند.عیسی با تأمل دریافت که‌گرچه عامه مردم غالبا همچون فرزندانی ناسپاس رفتار می‌کردند، لیکن خداوند چنان مشحون ازمهر پدری بود که خطاهای آنان را بی‌درنگ می‌بخشید.عیسی بیش از هر چیز به فرزندی چنین پدری مباهات می‌کرد.

تعالیم عیسی

عیسی اعتقاد داشت که پادشاهی خداوند این امکان را به طور بالقوه برای همگان فراهم می‌آوردتا از زندگی الوهی برخوردار شوند.در دوره و زمانه او، یهودیان بسیار امیدوار بودند که خداوندسرانجام آنان را از یوغ بیگانگان رهایی خواهد بخشید.آنها در مخیله رؤیا پردازشان همواره آزادی‌و عدالتی را مجسم می‌کردند که حکومت خداوند بر ایشان به ارمغان می‌آورد.این تصورات درباطن عیسی جای گرفته بودند.وی به سبب حس صمیمیت با خداوند، مروج این عقیده بود که‌هر کس به پدر او ایمان آورد می‌تواند به همان حس صمیمیت نایل شود.آنچه عیسی برای‌اثبات رسالتش در اعلام کردن پادشاهی خداوند انجام می‌داد (شفای بیماران و معجزه)، از رابطه‌او با پدرش سرچشمه می‌گرفت.این کارهای عیسی، توجه مخاطبانش را از خود او به خاستگاه‌الوهی او معطوف می‌کرد.از نظر او، شالوده سعادت انسان (خواه سعادت یک فرد و خواه‌سعادت جامعه)، رابطه صحیح با خداوند بود.البته این از اعتقادات سنتی یهودیان بود، اماعیسی جنبه شخصی آن را مؤکد کرد.از آنجا که طلیعه حکومت خداوند آغاز شده بود (و گواه این‌امر، تجربه و کارهای عیسی بود)، اکنون سعادت انسان در گرو صمیمیتی عاشقانه با خدا بود.پیروان او می‌بایست همچون کودکانی معصوم، از هر حیث خود را تحت حضانت خداوند قراردهند.در واقع، لفظ «ابا» « (Abba) » [«ای پدر»] که عیسی به کار می‌برد، از جمله الفاظی است که‌کودک نو پا برای اشاره به پدر خود بر زبان می‌آورد و می‌توان آن را مترادف «بابا» یا «ماما‌ن» دانست.رابطه مؤمن با خداوند می‌بایست تا این حد خودمانی و صمیمی باشد.

دومین رکن تعالیم عیسی، عشق به همسایه بود. «شما» (۱۳) تأکید کرده بود که یهودیان‌می‌بایست از صمیم دل به خداوند عشق بورزند و خاخامهای همعصر عیسی در تعالیم خویش‌بر عشق به همسایه اصرار می‌ورزیدند.پس می‌بینیم که در هیچ یک از این دو زمینه مهم، تعالیم‌عیسی کاملا- هم بدیع نبود.اما درست همان طور که تعالیم او درباره عشق به خداوند مبتنی بررابطه‌ای صمیمانه‌تر از «شما» بود، ایضا تعالیمش در باب عشق به همسایه نیز پرشور و هیجان‌تربود.در پاسخ به کسی که پرسیده بود «همسایه من کیست؟»، عیسی مثل «سامری نیکو سرشت» را ذکر کرد (انجیل لوقا، باب ۱۰، آیات ۳۰ الی ۳۷) (۱۴).این مثل دلالت بر این دارد که همسایگی، تمایزهای یهودی و سامری، یا سنتی « (Orthodox) » و ملحد، و هموطن و بیگانه را بر نمی‌تابد. همان گونه پولس « [(Paul] » یکی از حواریون عیسی) بعدها دریافت، همسایگی از مرزهایی‌همچون زن و مرد، یا غلام و آزاد فراتر می‌رود (رساله پولس رسول به غلاطیان « [Galatians] »، باب ۳، آیه ۲۸).پادشاهی خداوند و کلیسای مسیح، تعاریف جدیدی از همسایگی را می‌طلبید.مطابق تعریفی که عیسی ارائه می‌داد، هر انسان همنوع نیازمندی، سزاوار دوست داشته شدن‌است.به عبارت دیگر، هر انسان دیگری که به صورت خدا آفریده شده (۱۵)، استحقاق دارد که‌همچون ما با او رفتار شود.

دو اصلی که فوقا بر شمردیم مبین عمق ساختار تعالیم عیسی هستند و همان گونه که کارل‌رانر نشان داده است، هر دو با

یکدیگر همخوانی دارند. (۱۶) شاید بتوان گفت در خور توجه‌ترین‌جلوه این وحدت، در انجیل متی (باب ۲۵، آیه ۴۰) به چشم می‌خورد.در آن آیه می‌خوانیم که‌پادشاه (مظهر خداوند) خطاب به کسانی که درباره زندگی‌شان به قضاوت نشسته است چنین‌می گوید: «واقعا به شما می گویم آنچه به یکی از این برادران کوچکترین من کردید [کاری نیک، مانند اطعام گرسنگان یا تأمین پوشاک مستضعفان]، به من کرده‌اید.» عین همین عقیده در رساله‌اول یوحنای رسول، باب ۳، آیه ۱۷ بیان شده است: «لیکن کسی که معیشت دنیوی دارد و برادرخود را محتاج ببیند و رحمت خود را از او باز دارد، چگونه محبت خدا در او ساکن است؟» عشقی که عیسی به پدر خویش می‌ورزید و عشقی که عیسی از جانب پدرش در آنچه خود «روح» می‌نامید حس می کرد، می‌بایست به صورت نیکوکاری در حق همنوعانش لبریز می‌شد.بر عکس، عشقی که هر کس نسبت به همنوعانش از خود بروز می‌دهد، به رغم آنکه ممکن استعشق غریزی و ارتجالی به نظر آید، از خداوند که سرچشمه کل آفرینش است سرچشمه‌می گیرد.پس تعالیم عیسی در اصل چیزی جز تجربه عشق و قدرت آن نبود.تفسیرهای او درباره‌شریعت نیز همچون معجزاتش در شفای بیماران و بیرون راندن ارواح خبیث از روان جن زدگان، از عشق او نشأت می گرفت.

محققان معاصر به ما می گویند که در تعالیم دینی، شکل و محتوا از یکدیگر جدا نیستند وجا دارد همین گفته را درباره تعالیم عیسی نیز صادق بدانیم.وی تعالیم خود درباره پادشاهی‌خداوند و فرمان دو وجهی عشق را غالبا به شکل مثل بیان می کرد.عیسی از طریق داستانهایی‌ملموس و پر معنی (مانند داستان سامری نیکو سرشت) می کوشید کاری کند که شنوندگانش‌تصورات دیرینه خود را کنار بگذارند و دریابند که حکومت خدا موهبتی است از هر حیث نیکو.در سنن دینی دیگر نیز به نظایر این گونه تعلیم از طریق مثل بر می‌خوریم (مثلا ـ در «کوان» های (۱۷) ذن بودیستها).در این زمینه، ذن بودیستها همان هدف عیسی را دنبال می کنند. (۱۸) خدایا بودا ذات تجربه غایی دینی، رازی است که گفتار و ادراک معمولی از بر ملا کردن آن عاجز است.در نزد عیسی آن راز، غایت یا اشباع شور آفرین عشق الهی است.خداوند بسیار نیکوتر است ازآنچه بتوان تصور کرد، و بسیار بهتر از آنچه ما هستیم، چندان که اگر بخواهیم به واقعیت الوهی‌پی ببریم باید نخست ذهنمان را از همه مفروضات تنگ نظرانه پاک کنیم.

سرانجام زمامداران یهودی متقاعد شدند که باید عیسی را از میان بردارند.به احتمال قوی‌دلیل این امر آن بود که عیسی شالوده زندگانی دینی را از شریعت موسی به عشقی که خودمالامال از آن بود تغییر داد.چه بسا خود او نیز حدس زده بود که این تغییر بنیانی به بهای جان اوتمام خواهد شد، زیرا در انجیل یوحنا، باب ۱۵، آیه ۱۳، از قول او گفته می‌شود که وی اعتقادداشت عشقی بزرگتر از فدا کردن جان خویش در راه دوستان وجود ندارد.البته مسیحیان ویهودیان همواره در تفسیرهایشان راجع به اینکه عیسی جان خود را چگونه فدا کرد، با یکدیگراختلاف نظر داشته‌اند.از نظر مسیحیان، تصلیب عیسی مبین اوج عشق الهی و رضامندی‌خداوند برای تحمل مرگ به خاطر انسانهاست.اما از نظر یهودیان، تصلیب او نشان دهنده نوعی‌خفت (مرگ به صورت یک بزهکار) و قساوتی مغایر با عشق الهی است.بدین ترتیب، اگربگوییم که اصل قضیه در تفسیر عیسی صلیب است، چیزی بیش از یک جناس را بیان کرده‌ایم. (۱۹)

مسیحیت به روایت پولس

اصل قضیه در تفسیر پولس از عیسی یقینا صلیب بود: «زیرا یهود آیتی می‌خواهند و یونانیان‌طالب حکمت‌اند، لیکن ما به مسیح مصلوب وعظ می کنیم که یهود را لغزش و امتها را جهالت‌است، لیکن دعوت‌شدگان را خواه یهود و خواه یونانی مسیح قوت

خدا و حکمت‌خداست.» (رساله اول پولس رسول به قرنتیان « [Corinthians]، » باب ۱، آیات ۲۲ الی ۲۴) به زعم‌پولس، خداوند عمق گناهان انسان و عمق عشق الهی را بر روی صلیب نشان داده بود.پدر بازنده کردن عیسی از میان مردگان، آفرینشی جدید را آغاز کرده بود.نظم کهن آدم ابو البشر با مرگ‌به غایت و سرانجام خود رسیده بود.نظم جدید مسیح («آدم دوم») ساختاری نو به نژاد بشربخشید.نافرمانی آدم ابو البشر به مرگ انجامیده بود، حال آنکه نافرمانی مسیح به حیات وجاودانگی و برخورداری از رحمت الهی منتهی شد.بدین ترتیب، بنیان الهیات پولس مرگ ورستاخیز عیسی بود.همچون «گوئل» « ([goel] » «رستگاری بخش» شریعت خانوادگی یهود)، عیسی آن کسانی را که گناه به بردگی کشانده بود، به دنیای ایمان باز خرید.در نتیجه، ابنای بشر دیگر می‌توانستند از آزادی فرزندان خدا برخوردار شوند (رساله پولس رسول به رومیان، باب ۸ آیه ۲۱).

پولس که ابتدا از جمله یهودیانی بود که مسیحیان را مورد ایذا و اذیت قرار می‌دادند، پس ازیک بار لقای عیسی به مسیحیت گروید و از آن پس تربیت فریسی و توان فوق العاده خود را درراه اشاعه مسیحیت به کار گرفت.وی با سفر به تمامی نواحی شرق مدیترانه کلیساهایی جدیدتأسیس کرد و با تعدیلی عمده، بند ناف کلیسای مسیحی جدید را از یهودیت قطع کرد، به این‌ترتیب که ضمن مجاز دانستن گرویدن غیر یهودیان به مسیحیت، اعلام کرد که شریعت موسی‌هیچ التزامی برای آنان نخواهد داشت.پولس گفت که آنان به ختنه یا رعایت احکام روزه یهودیان‌نیازی ندارند، زیرا خداوند در وجود مسیح دست به کاری تازه زده بود، رحمتی ایزدی که شریعت‌موسی صرفا مقدمات آن را فراهم آورد.شریعت موسی در جای خود مفید بود، اما دست کم برای‌پیروان مسیح دیگر کنار گذاشته شده بود.خداوند به جای آن شریعت، ارشاد درونی «روح القدس» و ارشاد بیرونی مقررات کلیسا را قرار داده بود.

نامه‌های پولس نشان می‌دهند که کلیساهای نو بنیادی که وی تأسیس کرد، در بدو امر همه‌ملازمات ایمان مسیحی را در نیافتند.غسل تعمید بر غوطه‌ور شدن در مرگ و رستاخیز مسیح‌دلالت می‌کرد، به نحوی که از آن پس اندیشیدن به جاودانگی ناممکن بود، در حالی که مسیحیان‌اولیه از قبیل قرنتیان، تسالونیکیان (Thessalonians) و غلاطیان که پولس خطاب به آنان‌نامه‌هایی نوشت، همگی همچنان از بارهای بدن رنج می‌بردند.پولس آمیزه‌ای عاقلانه ازقاطعیت و ترحم برای آنان بود.او با پیشبرد مدبرانه امور کلیسا، اهمیت و نفوذ مسیح را در میان‌مردم گسترش داد.وی رسالات اولیه خود (مانند رساله‌اش خطاب به تسالونیکیان) را با امید به‌بازگشت قریب الوقوع مسیح به رشته تحریر در آورد.در رسالاتی که در میانه عمر نوشت (یعنی‌در رسالاتش خطاب به فیلیپیان « [Philippians] »، غلاطیان، قرنتیان و رومیان)، تأکید کرد که روح‌مسیح که همچنان باقی است بازگشت او را تضمین می‌کند.واپسین رسالات پولس (خطاب به‌کولسیان « [Colossians] » و افسسیان « [Ephesians] » که احتمالاـ به دست مریدان پولس نوشته‌شده‌اند)، تأملاـتی درباره تعالی مسیح در کائنات و برنامه عظیم خداوند برای رستگاری بشرند.نمونه‌ای از بینش کمال یافته پولس را در رساله او به افسسیان، باب ۱، آیات ۳ الی ۱۰ می‌توان‌دید: متبارک باد خدا و پدر خداوند ما عیسی مسیح که ما را مبارک ساخت به هر برکت روحانی در جایهایی آسمانی در مسیح، چنانکه ما را پیش از بنیاد عالم در او برگزید تا در حضور او در محبت‌مقدس و بی‌عیب باشیم.ما را از قبل تعیین کرد تا او را پسر خوانده شویم به وساطت عیسی مسیح‌بر حسب خشنودی اراده خود، برای ستایش جلال فیض خود که ما را به آن مستفیض گردانید در آن‌حبیب.در وی به سبب خون او فدیه یعنی آمرزش گناهان را به اندازه دولت فیض او یافته‌ایم که آن‌را به ما به فراوانی عطا فرمود در هر حکمت و فطانت.زیرا سر اراده خود را به ما شناسانیدبر حسب خشنودی خود که در خود عزم نموده بود برای انتظام کمال زمانها تا همه چیز را خواه‌آنچه در آسمان و خواه آنچه بر زمین است در مسیح جمع کند.

متألهی به نـام جوزف فیتزمـایر می‌نویسـد: «مهمترین سـهم پولس در الهیـات مسـیحی، وحـدتی‌است که او در کلیسا بین آحاد مسـیحیان به وجود آورد، وحـدتی که به زعم او از یگـانه هـدف‌برنـامه خداونـد برای نیـل به رسـتگاری ناشـی می‌شود.» (۲۰) تصویر ذهنی بزرگ در این دیدگاه راجع‌به کلیسا، «پیکر مسـیح» است.همانند عیسـی که با باطنی کردن شریعت آن را به عشق به خدا و به‌همسایه تبدیل کرد، در مسیحیت پولس گرایش برخی از فریسیان به باطنی کردن میثاق تداوم‌یافت.خداوند از طریق مرگ و رستاخیز عیسی، مردمانی جدید آفریده و التزامی نو به وجودآورده بود.این مردمان جدید «در مسیح» می‌زیستند. (تعبیر «در مسـیح»، مفهومی شبه مکانی بودکه پولس آن را می‌پسـندید). از طریق غسل تعمیـد و شـرکت در آئینهای مقـدس کلیسا، مؤمنان‌زنـدگانی واحدی همراه با مسـیح می‌داشـتند.کودکی الوهی آنان مبتنی بر الگوی ارتباط مسـیح باپدر بود.پدر به منظور تحقیق این پیوند انداموار، مسـیح را گسـیل کرده بود.پدر، پسر وروح القدس پیکر مسیح را پروراندند تا خانواده الهی گسترش یابـد.برای مثـال، روح القـدس دراعمـاق وجود مؤمنـان حرکت می‌کنـد و بـا نـاله‌هـایی وصف ناپـذیر بر ایشـان دعـا می‌کنـد. (رساله‌پولس رسول به رومیان، باب ۸، آیه ۲۶)

بـدین ترتیب می‌بینیم که یکی از آرای بنیـادین مسـیحیت به روایت پولس، تقـدس کلیسـاست.به اعتقاد پولس، پیروان کلیسا با مسیح عقد ازدواج بسته‌اند (رساله پولس به افسسیان، باب ۵، آیات ۲۱ الی ۳۳) و در شکوه و جلال او شریک‌اند.به یاری روح القدس، زندگی روزمره آنان‌می‌تواند این شـکوه و جلال را بازتاباند.مؤمنان می‌بایست بیش از هر چیز، نوعدوستی راارزشـمند شمارنـد که بزرگترین موهبت روح القـدس است.آنان با دوست داشـتن یکـدیگر به عنوان‌برادران و خواهرانی در وجود خـدا، می‌تواننـد درد و رنج زندگی در این جهان را تحمل کنند وسـزاوار اجرای اخروی شوند.در واقع، رسـتاخیز عیسـی دلیلی موجه برای ایمان به حیات مجددآنان پس از مرگ بود.به همین سـبب، مسیحیتی که پولس مروج آن بود، تلاشهای مادی و مزیتهای دنیوی را خوار می‌شمرد و توجه «پیکر مسیح» را به اهدافی متعالیتر معطوف‌می‌دانست.

پیروان اناجیل مشابه

امروزه محققان عهـد جدیـد برخی از ثمر بخش‌ترین فنون و شـیوه‌های خود را از جامعه شناسـی به‌عاریت می‌گیرند.تحلیلگران امروزی بیش از اسـلام خویش از اهمیت پس زمینه جامعه شـناختی‌گروههای اجتماعی آگاهند و لذا درباره جنبشهای فرهنگی همعصـر بـا الهیـات و جماعـات‌گونـاگون عهـد جدیـد بـه تحقیـق می‌پردازنـد.مثلا آنهـا کشیشـهای خـارج از مسـیحیت را که ممکن‌است بر اسناد عهد جدید مانند افسسیان تأثیر گذاشته باشند، بررسی می‌کنند.هاوارد کلارک کی‌تصویری اجمالی از این قبیـل تأثیرهـا ارائـه می‌دهـد: «در دستنوشـته‌هـای پاپیروسـی افسونهـا و نیزدر کـتیبه‌هـای مربـوط بـه آئینهـای سـری، اشـاراتی به روشنگری « (enlightenment) » یافت می‌شود.نفوذ روشـنگری به متون مسـیحی دوران پس از حواریون را در اشاره‌های صریح به اشراق عرفانی‌در رساله پولس رسول به افسسیان، باب ۳، آیه ۹ می‌توان دید («تا پرتو افشانم بر چگونگی آن‌سری که سالیان متمادی در خدا مستور مانده بود ...») (۲۱)

این فرهنـگ یونـانی در مسـیحیت پولس تـأثیر گـذاشت.به نظر می‌رسـد که فرهنگ یهودی به‌صورت پس زمینه سه انجیل اول عهد جدید (یعنی اناجیل متی، مرقس « [Mark] » و لوقا) تأثیربیشتری باقی گذارده باشد، یعنی در اناجیل به اصـطلاح مشابه « (synoptic) » یـا «دارای دیـدگاه‌مشترک».اناجیـل مشـابه مجموعه‌هـایی از سـخنان عیسـی، یـا خاطرات مؤلفان این اناجیل از اعمال‌او هسـتند که مطابق با نیازها و فهم و درک مسـیحیان اولیه ساکن در فلسـطین و سوریه بیان‌شده‌اند.از آنجا که مؤلفان دو

انجیل متی و لوقا علاوه بر منابع خاص خود احتمالا هم به انجیل‌مرقس دسترسی داشتند و هم به منبعی دیگر (که منبع «ک» نامیده می‌شود و شاید این «ک» مخفف «کوئل» « [Quelle] » باشد که به زبان آلمانی یعنی «منبع»)، هاوارد کلارک کی نتیجه می گیردکه باید دست کم چهار نوع الهیات مشابه را توصیف کند.الهیات «ک»، سویه‌ای معاد شناسانه دارد، یعنی به چگونگی زندگی در آخر الزمان می‌پردازد.در این گونه از الهیات مسیحی، عیسی‌به صورت رهبر و پیامبری فرهمند معرفی می‌شود که فکر و ذکرش متوجه معاد است.مزایا وآزمونهای دشوار سلوک مسیحی، نقش پیامبر به منزله پیام آور خدا، فرایند توبه، و نقش عیسی‌در مقام آورنده وحی و کارگزار حکومت خدا، از جمله موضوعات مورد علاقه جماعت یا جماعات الهیات «ک» هستند.عیسای الهیات «ک» پس از غسل تعمید و پیکار پیروزمندانه بر ضدشیطان، زمان تصمیم گیری و نبرد معنوی را اعلام می کند.این الهیات خصلتی اسرار آمیز دارد، گویی که از گروهی سرچشمه گرفته است که به دلیل پیروی از پیامبری معاد باور احساس‌می کردند جدای از دیگران و تافته‌ای جدا بافته‌اند.علاوه بر این، از الهیات «ک» قویا چنین‌بر می‌آید که ایمان یعنی استقامت در برابر شداید، همان گونه که عیسی استقامت می‌ورزید.به همین‌سبب الهیات «ک» به ما از جمله بشارت می‌دهد که «خوشا به حال شما ای مساکین، زیرا ملکوت‌خدا از آن شماست.خوشا به حال شما که اکنون گرسنه‌اید، زیرا که سیر خواهید شد.خوشا به‌حال شما که هم اینک گریانید، زیرا خواهید خندید.» (انجیل لوقا، باب ۶، آیات ۲۰ الی ۲۱)
بسیاری از همین ویژگیهای معاد شناسانه در انجیل مرقس نیز یافت می‌شوند، اما ظاهراجماعتی که این انجیل را به وجود آورد به زندگی در فاصله زمان حال و آخر الزمان تن در داده‌است.به همین دلیل مرقس به گفته‌های عیسی درباره طلاق، ازدواج، دولت و ثروت علاقه نشان‌می‌دهد.انجیل مرقس مبین فراغتی ذهنی برای تأمل درباره رستاخیز، فرمان اول، آمرزش گناهان‌و رعایت روز سبت است. (۲۲) توجه انجیل مرقس به تفاوتهای عیسی با مفسران یهودی شریعت، به سبک به کار رفته در برخی از «کتیبه‌های بحر المیت» (۲۳) شباهت دارد.هاوارد کلارک کی باترکیب این مشخصه‌ها و سایر خصوصیات انجیل مرقس، عقیده خود را درباره زمینه‌جامعه شناختی این انجیل چنین بیان می کند: «انجیل مرقس در واقع سند تأسیس یک فرقه‌مسیحی آخر الزمانی است.شواهد ناچیزی برای فرضیه‌پردازی درباره مبدأ تألیف این انجیل‌در دست داریم، با این حال، عواملی گوناگون همگی دلالت بر این دارند که مبدأ آن، روستاها وشهرهای کوچک جنوب سوریه بوده است.» (در حدود سال ۶۵ دوره مشترک) (۲۴) توجه جماعتی که انجیل مرقس را به رشته تحریر در آورد، عمدتا به رویدادهای آخر الزمان معطوف بود.ایناناعتقاد داشتند که از معرفتی سری (باب ۴، آیه ۱۱) (۲۵) و لقاء محرمانه « (Private vision) » (باب ۹، آیات ۲ الی ۹) (۲۶) برخوردارند و آرزوهایشان به فوریت محقق می‌شوند (باب ۱۳، آیه ۳۰) (۲۷).
پیروان این فرقه حاضر بودند از خانه و خانواده و زمینشان در راه آرمان خویش بگذرند (باب۱۰، ۳۰) (۲۸) و این نشان می‌دهد که زندگی در فاصله زمان حاضر و آخر الزمان، آنان را کاملاخشنود نمی‌کرد.این مسیحیان نظام جماعت خود را تابعی از آزادی لازم برای سفر به اطراف واکناف و اعلام کردن حکومت خدا می‌دانستند.همچنین چه بسا نوع ادبی « (genre) » موسوم به «انجیل» که احادیثی از گفته‌های عیسی را در روایتی کلی از زندگی و مرگ او ادغام می کند، ازهمین جماعت سرچشمه گرفته باشد.
متی با استفاده از مطالب انجیل مرقس، مضمون فرعی تحقیق بخشیدن به کتاب مقدس‌عبری را برجسته کرد.مثلا در شجره‌نامه ابتدای انجیل متی، ابراهیم و داود نیاکان عیسی دانسته‌شده‌اند و بدین ترتیب داستان عیسی بخشی از تاریخ فلسطین تلقی گردیده است.آنچه در این‌انجیل راجع به دوران طفولیت عیسی، غسل تعمید او به دست یحیی و اغوای او توسط شیطان‌گفته شده، توأم است با اشارات متعدد به متون مقدس.مطالب انجیل متی از نظر ساختار ادبی‌متشکل از پنج کتاب است که هر یک

از آنها با عبارت «و چون عیسی این سخنان را ختم کرد» ازبقیه مجزا گردیده است. (باب ۷، آیه ۲۸، باب ۱۱، آیه ۱، باب ۱۳، آیه ۵۳، باب ۱۹، آیه ۱، باب۲۶، آیه ۱) این تقسیم بندی احتمالا تقلیدی عمدی از پنج کتاب موسی است.تباین بارزی که درتفسیر فریسیان از شریعت و تفسیر عیسی از آن در انجیل متی به چشم می‌خورد، از توجه متی به‌متون مقدس ناشی می‌شود.لحن کینه توزانه این انجیل توجه هر خواننده‌ای را به خود جلب‌می‌کند و قویا دال بر آن است که جماعت به وجود آورنده انجیل متی رقابت سرسختانه‌ای بایهودیت فریسی داشت.یکی دیگر از علائم یهودیت این جماعت، موضع آنان در قبال جایگاه‌شریعت موسی برای مسیحیان است.بر خلاف پولس که شریعت موسی را از نظر عیسی الغاشده می‌دانست، موضع متی این بود که مسیحیان می‌بایست احکام دینی خود را اکیدا رعایت‌کنند و از این طریق بر «کاتبان» (قانونگذاران دینی) و فریسیان پیشی گیرند. (باب ۵، آیات ۱۹ و ۲۰) (۲۹) متی صرفا در مورد احکام غذا خوردن و طهارت برای انجام شعایر دینی تساهل رواداشت و به این رأی عیسی گردن نهاد که خباثت از قلب آدمی نشأت می‌گیرد و نه از آنچه او لمس‌می‌کند یا می‌خورد.

به طور کلی، جماعت پیرو متی کلیسا را امت راستین [خدا] قلمداد می‌کرد.رسالت اصلی‌کلیسا به یهودیان مربوط می‌شد و «میش گمشده» ای که این کلیسا توقع داشت به انجیل واکنش‌نشان دهد، عیسی را به شبان پادشاهی که در کتاب ذکریای نبی « (Zechariah) » در عهد عتیق ذکرشده بود مرتبط می‌کرد. (باب ۲۱، آیه ۵) (۳۰) از سوی دیگر، در انجیل متی همچنین گرایشی به‌هماهنگی « (universalism) » به چشم می‌خورد، زیرا در آن ابراز امیدواری می‌شود که پیروان‌جماعت عهد بسته سرانجام همه ملل را در برگیرند. (باب ۲۸، آیه ۱۹) (۳۱) عیسی در دل کلیسامی‌زید (باب ۲۸، آیه ۲۰) (۳۲) و متی شیوه‌های قضاوت و پایان بخشیدن به اختلافات را به دقت‌بر می‌شمرد (باب ۱۸، آیات ۱۵ الی ۲۰) (۳۳)، و این هر دو دلالت بر کلیسایی بنیاد گرفته ونهادی شده دارند و نه صرفا فرقه‌ای آخر الزمانی.

انجیل لوقا و کتاب همزاد آن (کتاب اعمال رسولان « [Acts] »)، خواننده را با جامعه شناسیی آشنا می‌کنند که بیش از پیش مبین خصوصیات دنیای یونانی رومی است.برای مثال، داستان‌عیسی در بیت المقدس آغاز می‌شود (یعنی در مرکز دنیای یهودی) و داستان کلیسا به سوی روم‌حرکت می‌کند (مرکز دنیای غیر یهودی).زبان، صناعات بلاغی و الگوهای ادبی در انجیل لوقامبین تأثیرات فرهنگ یونانی‌اند، و باب هفدهم کتاب اعمال رسولان خداجویی شاعران وفیلسوفان یونانی را می‌ستاید.الهیات لوقایی مسئله بازنگشتن مسیح را این گونه حل می‌کند که‌می‌گوید خدا هم اکنون به واسطه روح القدس در کلیسا حضور دارد. (انجیل لوقا، باب ۲۴، کتاب‌اعمال رسولان باب ۱) همچنین جاری شدن روح القدس بر زبانها در روز پنطیکاست « (Pentecost) »، پنجاه روز پس از عید پاک ([«همه از روح القدس پرگشته به زبانهای مختلف به‌نوعی که روح به ایشان قدرت تلفظ بخشید به سخن گفتن شروع کردند»] کتاب اعمال رسولان، باب ۲، آیه ۵)، دلالت بر رسالتی جهانی دارد که با رسیدن انجیل به روم (کتاب اعمال رسولان، باب ۲۸، به نخستین اوج خود می‌رسد.مؤلف مکررا بر مشیت الهی و آشکار شدن غرض حتمی‌ملکوت تأکید می‌گذارد. بدینسان داستانهای لوقا درباره سفر خانواده مقدس به بیت لحم، شهادت استیفان « (Stephen) » و مردد بودن حکمرانان رومی درباره دادخواست قضایی پولس، همه و همه حکایت از علاقه او به آشکار کردن تاریخ رستگاری دارند.

علاوه بر مندرجات انجیل مرقس و منبع موسوم به «ک»، لوقا از زندگینامه‌های نوشته‌یونانیان و رومیان نیز استفاده می‌کند و نشان می‌دهد که عمیقا باکل دنیای یونانی آشناست.این‌نشانه‌ها دلالت بر این دارند که جماعت پیرو لوقا، غیر یهودی بود و خصلتی جهان وطنی « (cosmopolitan) » داشت.نشانه‌هایی دیگر که حکایت از همین امر دارند عبارت‌اند از نگرشهای‌این جماعت درباره دولت، نقش مهمی که به زنان اعطا می‌کند و تأکید آن بر آشتی دادن‌دیدگاههای مختلف در

الهیات.در مسیحیت مرقس و پولس می‌بینیم که عیسی به حکومت‌رومیان تن در می‌دهد، حال آنکه لوقا در روایتش از مسیحیت به هر طریق که می‌تواند بر این نکته‌تأکید می‌گذارد که هم عیسی و هم مسیحیان اولیه هر گاه که به محاکم مدنی رومیان آورده‌می‌شدند، بی گناه شناخته می‌شدند.به مرور زمان و با افزایش تعداد مسیحیان، جایگاه آنان درامپراتوری روم به مسئله‌ای مبرم تبدیل گشت.مسیحیان طی دو سده نخست، همواره مشکلاتی‌در روابط عمومی خود داشتند، اما مسیحیت لوقایی خیلی زود به نحوه برطرف کردن این مسائل‌پی برد: کلیسا با نشان دادن اینکه بارقه آرامش و کارهای خیر است، می‌توانست کذب بودن تمامی‌اتهامات مربوط به آشوبگری را ثابت کند.

کلیسای لوقا همچنین تأکید می‌ورزید که پیروان عیسی در جماعت مسیحی، افراد گوناگونی را شامل می‌شوند: زنان، مستضعفان، صاحب منصبان رومی، سامری‌ها و حتی کسانی که‌روحشان را ارواح خبیث تسخیر کرده بودند.کلیسا می‌بایست همگان را در برگیرد، حتی کسانی که‌مورد تحقیر یهودیان و اشراف قرار می‌گرفتند.در عین حال، الهیات لوقایی درهای مسیحیت را به‌روی یهودیان ثروتمندی که احکام شریعت را رعایت می‌کردند و غیر یهودیان تازه‌مسیحی شده‌ای که احکام شریعت را رعایت نمی‌کردند، باز می‌دید.در واقع، همان گونه که ازکتاب اعمال رسولان (بابهای ۶، ۱۰، ۱۵، ۲۱) بر می‌آید، کلیسا موظف است خود را نهادی‌در بر گیرنده و نه طرد کننده بداند و زمینه پایان بخشیدن به اختلافات دیدگاههای مختلف درالهیات را فراهم آورد.مؤلف این نوشته‌ها که از تیزبینی خاص مبلغان برخوردار بود، تصویری‌غیر سیاسی و صلح جو از کلیسا ارائه کرد که هر کسی صرف نظر از نژاد و جایگاه طبقاتی‌اش‌می‌توانست جایی در آن داشته باشد.وی در نگارش انجیل هم لحنی حاکی از نزاکت به کارمی‌برد تا غیر یهودیان تحصیل کرده را متقاعد کند که مسیحیت اندیشه‌هایی در خور احترام دارد وهم لحنی حاکی از حساسیت، تا بدین وسیله توجه مهربانانه خداوند را شامل حال مستضعفان وافراد معمولی نیز کرده باشد.

مسیحیت به روایت یوحنا

تجربیات دینی و نیروهای اجتماعی در پس زمینه نوشته‌های یوحنا (انجیل یوحنا، رساله‌های‌یوحنا و مکاشفات او)، بعد دیگری به مسیحیت عهد جدید می‌افزایند.ریمند ا.بران که محققی‌برجسته و متخصص در مطالعات مربوط به یوحنا است، اخیرا شمایی از تاریخ جماعت یوحناشامل چهار مرحله ارائه داده و سطوح مختلف سنت در انجیل و رسالات یوحنا را مشخص کرده‌است. (۳۴) به عقیده بران مسیحیت یوحنایی را احتمالاـ یهودیان فلسطین ابداع کردند که انتظارات‌تقریبا متعارف مسیحایی داشتند.اینان که شاید شامل پیروان یحیی تعمید دهنده نیز می‌شدند، به سرعت عیسی را به عنوان مسیح پذیرفتند.از نظر آنان، عیسی ادامه دهنده راه داود ومحقق کننده پیشگوییهای متون مقدس بود و معجزاتش بر نقش مسیحایی او صحه می‌گذاشت.رهبر ایشان مردی بود که عیسی را در دوران نبوتش شناخته و «حواری محبوب» نام گرفته بود.

گروه دیگری نیز متعاقبا به این جماعت مبدع پیوست.این گروه دوم عمدتا یهودیانی رادر بر می‌گرفت که مخالف دین کسانی بودند که مطابق آئین معبد بیت المقدس به عبادت‌می‌پرداختند.آنان به عیسی ایمان داشتند و سامریان را به کیش خود در می‌آوردند.لیکن به اعتقاد ایشان، عیسی پیشتر جانشین داود بود تا جانشین موسی، عیسی نیز همچون موسی به حضور ولقاء خدا رسیده و کلام او را برای آدمیان آورده بود.

از وحدت این دو گروه، مسیحیتی «متعالی» حاصل شد که بر وجود قبلی عیسی به صورت «کلمه» « (Logos) » یا «کلمة الله»

تأکید می‌گذاشت.این نظریه یهودیانی را که این مسیحیان یهودی‌فلسطینی هنوز با آنان رابطه داشتند برآشفت، زیرا به زعم آنان این عقیده عیسی را تبدیل به‌خدایی دوم کرده و ناقض یکتا پرستی یهودی بود.در نتیجه یهودیان طرفداران مسیحیت متعالی‌را از کنیسه‌ها بیرون راندند و این رانده‌شدگان نیز متقابلا یهودیان را بانی شر محسوب کردند.مسیحیان برای جبران آنچه در یهودیت از دست داده بودند تأکید ورزیدند که عیسی تجلی‌وعده‌های خداوند درباره معاد است. «حواری محبوب» نقش رهبر را در این تحول ایفا کرد.در نتیجه این تحول، کلیسا دیدگاه خاصی در قبال معاد اختیار کرد (دیدگاهی که بر طبق آن، آخر الزمان در عیسی محقق شده بود) و موضعی جدلی نسبت به یهودیت گرفت.

بران تصریح می‌کند که این بازسازی تاریخ مسیحیت یوحنایی، صرفا یک فرضیه است.به‌اعتقاد او مرحله اول این تاریخ، از نیمه دهه ۵۰ دوره مشترک تا اواخر دهه ۸۰ دوره مشترک رادر بر می‌گیرد.مرحله دوم احتمالاـ از حدود سال ۹۰ آغاز شد.مهمترین رویداد این دوره، گرویدن‌تعداد کثیری از غیر یهودیان به مسیحیت است.این امر از نظر مسیحیان یوحنایی خوشایند بود، زیرا «یهودیان» (اصطلاحی که در نوشته‌های یوحنایی تقریبا تحقیر آمیز تلقی می‌شود) ثابت کرده‌بودند که از فهم مقام مسیحایی و شأن پیشاوجودی عیسی عاجزند.جماعت پیرو یوحنا احتمالااز فلسطین به مناطق خارج از آن مهاجرت کردند و عمدتا به آموزش یونانیان پرداختند.همین امرگرایشهای جهان گرایانه آنان را شدت بخشید.لیکن تعداد زیادی از غیر یهودیان از گرویدن به آنهاسر باز زدند و یهودیان نیز کماکان به مخالفت با آنان ادامه دادند، به نحوی که جماعت پیرویوحنا متقاعد شد که جهان تحت سلطه شیطان قرار دارد و تقریبا به طور غریزی با تعالیم عیسی‌مخالفت می‌ورزد.گر چه آنان ارتباط خود با کلیسای حواریون (کلیسایی که مستقیما به شاهدان‌عینی عیسی مربوط می‌شد) را حفظ کردند، با این حال مسیحیان پیرو یوحنا ذهنیتی عمدتافرقه‌گرا و کمتر نهادی داشتند.

در مرحله سوم که حدودا در سال ۱۰۰ دوره مشترک آغاز شد و رسالات یوحنا ترجمان آن‌هستند، انشعابی سرنوشت ساز در مسیحیان پیرو یوحنا رخ داد.هواداران مؤلف این رسالات‌اعتقاد داشتند که برای اینکه کسی فرزند خدا باشد باید اعتراف کند که عیسی واجد جسم بوده‌است و نیز باید فرامین کتاب مقدس را محترم بشمارد.کسانی که از این تعالیم عدول کردند، فرزندان شیطان (معاند با عیسی) تلقی می‌شدند.از آنجا که عیسی روح حقیقت را به پیروانش‌ارزانی داشته بود، هواداران تعالیم او نیازی به تعلیم گرفتن از آدمیان نداشتند.آنها با آزمودن‌نیکوکاری همه مدعیان برخورداری از این روح، می‌توانستند فرزانگان و صالحان را تشخیص‌دهند.کسانی که با هواداران مؤلف رسالات یوحنا مخالفت می‌کردند، گروهی جدایی طلب بودندکه عمده‌ترین اصل اعتقادی‌شان این بود که آن یگانه‌ای که از ملکوت آمده بود، آنچنان سرشت‌الوهیی داشت که دیگر نمی‌توانست به مفهوم کامل کلمه انسان باشد.او متعلق به این جهان نبودو لذا زندگی او در این دنیا و یا زندگی مؤمنان هیچ اهمیتی برای رستگاری ندارد.فقط مهم است‌بدانیم که پسر خداوند به این جهان آمده بود.به زعم جدایی طلبان، کسانی که تا آن زمان به این‌اصل اعتقاد داشتند، رستگار بودند.

چهارمین و آخرین مرحله مسیحیت یوحنایی در اوایل سده دوم دوره مشترک واقع شد.جماعت پیرو رسالات یوحنا دریافت که صرف توسل به سنت برای مبارزه با جدایی طلبان کافی‌نیست.به همین دلیل، این جماعت با صحه گذاردن بر تعلیم دهندگان رسمی و مرجع اقتدار (پرسبیترها « [Presbyters] » یا اسقفها) دیدگاههای خود را به کلیسای «بزرگ» یا کاتولیک نزدیکترکرد، یعنی همان کلیسایی که با حواریون پیوند داشت و در آن زمان از اقتداری اکید و مبتنی برسلسله مراتب برخوردار بود.پذیرفته شدن مسیح شناسی « (Christology) » متعالی یوحنا درکلیسای بزرگ، موجب تسهیل این ادغام شد و به تدریج گروه پیرو یوحنا با کلیسای بزرگ تلفیق گشت.

از سوی دیگر، جدایی طلبان که به احتمال قوی از نظر تعداد پیروانشان در اکثریت بودند، راه‌ارتداد را در پیش گرفتند.آنان با بسط این نظر که آن یگانه‌ای که از ملکوت آمده بود واجد تمامی‌صفات انسان نبود، دیدگاههای منحط غنوصیه « (Gnosticism) » و دسیتیسم « (Docetism) » را اختیارکردند.به عبارت دیگر، آنها با دو گروه همرأی شدند: یکی آن کسانی که می‌گفتند عیسی صرفاظاهر یک انسان را داشت، و دیگری آن کسانی که قائل به وجود قبلی مؤمنان در بهشت بودند.جدایی طلبان همچنین با مانتنیستهای « (Montanists) » مرتد همعقیده شدند که اعتقاد داشتندعلاوه بر آنچه در کتاب مقدس آمده، مطالب دیگری نیز به آنها وحی شده است.جدایی طلبان بااتخاذ انجیل یوحنا، به رواج آن در میان غنوصیه کمک کردند.

هر جزء از روایت بران درباره تاریخ مسیحیت در خور تحسین است، اما باید تأکید کرد که‌شرح او درباره مضامین خاص نوشته‌های یوحنا بویژه جامع است.جای تردید نیست که این‌کلیسا که حرمت خاصی برای مقام ملکوتی عیسی قائل بود، با مخالفت سرسختانه یهودیانی رو به رو شد که یکتا پرستی را اصلی تخطی ناپذیر می‌دانستند، و بر نقش ارشادی روح القدس درباطن مؤمنان تأکید ورزید.جناح میانه روتر مسیحیان یوحنایی به منظور جدا کردن صف خویش‌از مرتدان، اصرار می‌ورزیدند که عیسی از هر حیث واجد صفات یک انسان (دارای گوشت وپوست) بوده است و آنان کلیسا را مرجع آئینهای عبادی می‌دانند.امروزه نوشته‌های یوحنا درعهد جدید، حکیمانه‌ترین تأملات درباره رابطه عیسی با پدر و روح القدس، و نیز هنرمندانه‌ترین‌نحوه ارائه نشانه‌های کلمه « (Logos) » مجسم در این جهان تلقی می‌شوند.شاید طنز آمیز به نظر آید‌که این گروه ستیزه جو بر صلح و صفا و دوستی برادرانه و خواهرانه مؤمنان نسبت به یکدیگربسیار تأکید می گذاشت، اما این تأکید در عین حال از جمله عوامل مهم در ایجاد تزلزل در اقتدارسلسله مراتبی کلیسا بوده است.گر چه تجربه خود مسیحیان یوحنایی نشان می‌داد که برای‌هدایت مؤمنان از بیرون مرجعیتی قاطع ضرورت دارد، لیکن تجربه آنان همچنین قانعشان کرده‌بود که فقط روح ایمان و عشق می‌تواند انسان را از درون به اسرار تثلیث و حلول لاهوت (خداوند) در ناسوت (عیسی) رهنمون کند.

مسیحیت در جهان یونانی رومی در حدود سال ۱۰۰ دوره مشترک

در شرح مختصرمان از مسیحیت یوحنایی، به بسیاری از خصوصیات مسیحیت در پایان قرن‌اول دوره مشترک اشاراتی گذرا کردیم.تا آن زمان نوشته‌های عهد جدید اساسا تکمیل شده وساختار اصلی کلیسا اساسا تثبیت شده بود.در این بخش از مقاله، با تکمیل تصویری که ازمسیحیت ارائه کرده‌ایم، شمایی کلی از وضعیت کلیسای حواریون در حدود سال ۱۰۰ دوره‌مشترک به دست خواهیم داد.

کلیسا در پایان سده نخست، نژادهای گوناگونی را در بر می‌گرفت.بر خلاف یهودیت که تبلیغ‌برای فرا خواندن پیروان سایر ادیان را فقط تا حدود معینی مجاز شمرده بود، کلیساهای مسیحی‌با همه توان در جهت ارتباط گیری با غیر یهودیان و جلب آنان به مسیحیت تلاش کردند.این‌سیاست باعث ارتباط تنگاتنگ مسیحیان با فرهنگ یونانی و نیز ادیانی که از شرق به امپراتوری‌روم راه یافته بودند شد.فرهنگ یونانی نه فقط شامل هنر، معماری، نمایش و ورزشگاه یونانی‌می‌شد، بلکه فلسفه و ادیان پر رمز و راز آن کشور را نیز در بر می‌گرفت.

در سده نخست، آن فلسفه‌ای که بیش از همه نفوذ داشت اندیشه دیرینه سقراط و افلاطون وارسطو نبود، بلکه نظریه‌های قانون طبیعی فیلسوفانی بود که به رواقیون و اپیکوریان شهرت یافته بودند.شاید بتوان گفت که اینان با نکته سنجیهای خود در الهیات

مسیحی سهیم شدند، مثلا در این آموزه پولس که از هنگام آفرینش کائنات به بعد، ذات نادیدنی خداوند را (قدرت‌سرمدی و الوهیتش را) به وضوح از آفریده‌هایش می‌توان درک کرد ([«زیرا که چیزهای نادیده اویعنی قوت سرمدی و الوهیتش از حین آفرینش عالم به وسیله کارهای او فهمیده و دیده می‌شودتا ایشان را [منکران را] عذری نباشد»] رساله پولس رسول به رومیان، باب ۱، آیه ۲۰).ادیان‌پر رمز و راز یونانی نیز، هر چند احتمالاً به شیوه‌ای غیر مستقیم و نه مستقیما، در مسیحیت تأثیرگذاشتند.در این ادیان بر معرفتی تأکید گذارده می‌شد که به تازه گرویدگان سعادت اخروی عطامی‌کرد.این ادیان همچنین شامل آئینهایی سری بودند که پیروانشان را به یکدیگر پیوند می‌داد.مسیحیان اولیه با برجسته کردن معرفت رستگاری بخش و آئینهای خاص خودشان، به رقابت بااین ادیان پرداختند.

در ادیانی که از شرق به امپراتوری روم راه یافته بودند، مضامین باروری (از قبیل ضرب آهنگ‌چرخه گیاهان) بسیار مهم تلقی می‌شدند.بدین ترتیب، ایسیس « (Isis) » و اسیریس « (Osiris) » (که دراصل خدایانی در اساطیر مصری بودند) شناختی از مرگ و زندگی مجدد به پیروان مسیحیت‌دادند که در آن روح سعادتمندانه به بقای خود ادامه می‌داد.ایضا کسانی که پیرو کیش میترا بودند (میترا خدایی ایرانی است که به خدای خدایان یعنی اهورا مزدا یاری می‌رساند، اما بعدها به‌خدایی سماوی تبدیل شد و سربازان رومی آن را بسیار عزیز می‌شمردند)، گاو قربانی می‌کردندو برای رهانیدن روحشان به سطوح مختلفی از آسمان صعود می‌کردند.حفاریهای انجام شده درزیر مکانی که امروزه کلیسای حضرت اکلیمنتس « (ST.Clement) » در آن قرار دارد، نشان داده است‌که عبادتگاههای میترائیان دارای محرابها و کلاسهایی بسیار شبیه به یک کلیسای مسیحی درهمان حوالی بوده‌اند.

فرقه‌های غنوصیه که به حوزه رقابت سرسختانه مسیحیت اولیه تبدیل شدند، با ادیان مبتنی‌بر آئین رمزی و شعائر باروری وجه اشتراکی داشتند و آن ارائه معرفت رستگار کننده باطنی به‌پیروانشان بود.آنان به تفحص در سطوح و ازمنه مختلفی می‌پرداختند که به زعم خودشان برآفرینش کنونی تقدیم داشت، و همچنین این نظر را ترویج می‌کردند که ذات کنونی بشر از سطحی‌مقدس و روحانی به گنداب تألم آور جسم هبوط کرده است.مسیحیان اولیه در رقابت با غنوصیه‌مجبور بودند هم از انسان کامل بودن عیسی دفاع کنند و هم اینکه با ادله‌ای قانع کننده ثابت کنندمعرفتی که روح عیسی عرضه می‌داشت، متضمن رستگاری حتمیتری بود. (۳۵)

بدین ترتیب می‌بینیم که کلیسای صدر مسیحیت در رقابت برای افزودن به تعداد پیروانش، در چند جبهه می‌جنگید: خطاب به یهودیان، عیسی را به عنوان مسیح و تحقق آرزوهای‌مسیحیایی آنان توصیف می‌کرد، و خطاب به غیر یهودیان، عیسی را به عنوان منبع معرفت واقعارستگاری بخش معرفی می‌کرد.یهودیانی که چندان مایل به گرویدن به مسیحیت نبودند، رنج ومحنت عیسی را ننگ‌آور می‌دانستند و از این می‌ترسیدند که با مقدس تلقی کردن او، یکتا پرستی‌را خدشه‌دار کنند.به همین دلیل، آنان بر اهمیت پیروی از شریعت موسی اصرار می‌ورزیدند.غیر یهودیانی هم که چندان مایل به گرویدن به مسیحیت نبودند، رستاخیز عیسی را باور نکردنی‌می‌دانستند و نمی‌توانستند بپذیرند که او از هر حیث یک انسان همچون همه انسانهای دیگر بوده‌است.در نتیجه، کلیسا با احساس تأسف از این وضعیت کوشید تا راهی بینابینی را در پیش‌بگیرد، به این صورت که آموزه‌هایش را بر حسب شناختی از مسیح بسط دهد که در بدو امر هم‌قائل به تقدس عیسی بود و هم قائل به بشر بودن او.

آزمایش و خطا و همچنین تأثیر این غریزه میانه روانه باعث شدند که امور داخلی کلیسابه تدریج به شکل گیری اصول تلویحی «هم این، هم آن» منجر شود.به عبارت دیگر، کلیسامتقاعد گشت که هم سنن یهودی می‌توانستند موجب غنای تعهدی اصیل به مسیح شوند و هم‌دیدگاههای غیر یهودیان.هم رهبران رسمی می‌توانستند به رواج ایمان یاری رسانند و هم‌فرهمندان

مسامحه کار.الهیات لوقا می‌توانست مکمل الهیات متی باشد.مستضعفان و زنان‌می‌توانستند مکمل مستکبران و مردان باشند.مسیحیت دینی بود با بسیاری ملازمات مهم‌اجتماعی، چرا که پیروان آن در واقع یک تن بودند و صرفا از فرامین عشق اطاعت می‌کردند، لیکن مسیحیت همچنین دین اشخاص منفردی بود که هر یک در خلوت و جدا از سایران عبادت‌می‌کردند و در واقع، به حکم پولس، همیشه دعا می‌کردند ([«همیشه دعا کنید»] رساله اول پولس‌رسول به تسالونیکان، باب ۵، آیه ۱۷).دعا و نیایش همگانی هم بر کتاب مقدس مبتنی بود وهم بر آئینهای مقدس، بویژه غسل تعمید و عشای ربانی.آب و نان زندگی، اخلاقیاتی متعالی به‌ارمغان می‌آورد، ولی آئینهای توبه نیز برای کمک به گناهکاران و ضعفا از دیر باز وجود داشتند.ازدواج امری مقدس بود و اکثر رهبران اولیه کلیسا ازدواج کرده بودند، لیکن بکارت نیز در عین‌حال امری مقدس محسوب می‌شد.کمال غایی ایمان صرفا با بازگشت خداوند ممکن می‌گردد، با این حال در همین دوره و زمانه حاضر نیز فرصتهای زیادی برای تهذیب نفس و اعمال خیروجود دارد.

بنابر آنچه آمد، وقتی مفسران در توصیف کلیسای صدر مسیحیت آن را «کاتولیک» [جامع] می‌نامند، منظورشان صرفا اشاره به گسترش نفوذ گروهی دینی در سرتاسر منطقه مدیترانه نیست.اطلاق صفت «کاتولیک» تلویحا حاکی از آن است که این کلیسا به طور غریزی‌اعتقاد داشت (و این اعتقاد از آموزه محوری آن یعنی حلول لاهوت [خداوند] در ناسوت [عیسی] ناشی شده بود) که گستره کامل واقعیت، از اوج الوهیت تا حضیض بشریت، در حوزه‌صلاحیت کلیسا قرار می‌گیرد.امپراتوری روم این آرمان را از شاعر رومی ترنس « (Terence) » آموخته بود که همه امور انسانی در حیطه اقتدار آن قرار دارند.شعرای صدر مسیحیت که‌بشارتهای عیسی را می‌سرودند، بخش اعظم این آرمان را پذیرفتند.همان گونه که پولس در رساله‌خود به فیلیپیان، باب ۴، آیه ۸ می‌گوید: «خلاصه، ای برادران، هر چه راست باشد و هر چه‌مجید و هر چه عادل و هر چه پاک و هر چه جمیل و هر چه نیکنام است و اگر علوی هست و اگرچیزی شایسته تحسین است، به آنها بیندیشید.»

پی‌نوشتها

« (Northwestern University Press،۱۹۶۷: Evanston،IL) ۱. For theoretical background،see) « Alfred Schutx،The Phenomenology fo the Social World

«. (Winstion،۱۹۸۵: Minneapolis) ۲. See Jon D. Levenson،Siai and Zion) «

۳) « ۶۴ ۳۱۲) « Seleucids قبل از میلاد)، سلسله‌ای از پادشاهان یونانی. (م)

۴) « ۳۷ ۱۰۰) « Josephus)، تاریخ نگار رومی. (م)

۵) « ۶۲ ۱۱۳) « Pliny)، تاریخ نگار رومی. (م)

۶) « ۵۶ ۱۲۰) « Tacitus)، تاریخ نگار رومی. (م)

۷) « Suetonius » (قرن دوم پس از میلاد)، زندگینامه نویس و تاریخ نگار رومی. (م)

« Harper،s Bible Dictionary، ed. ؛PP.۴۷۵ (Row، ۱۹۸۵ & PHarper: San Francisoc)،P. ۲۴۶، ۴۸۷ Paul J.Achtemeier (Row،۱۹۸۰ & Harper: San Francisco) Dufour،Dictionary fl the New Testament ۸. See Xaver Leon «

«.۱۴۰ PP. ۱۳۱، (Hill، ۱۹۷۹ McGraw: New York) novel Man of Naxareth'۷۵. For a good

imaginative account، see Anthony Burgess ،PP.۶۸ (s Sons، ۱۹۷۱'Charles Scribner: New

« York) The Proclamation fo Jesus: ۹. See Joachim Jeremias، New Testament Theology

۱۰. «عید فصح» « (Passover) » جشنی است که یهودیان به مناسبت رهایی خود از اسارت و بندگی در مصر بر پامی‌کنند. (م)

« Twenty) P. ۲۲۴. See also Gerard S.Sloyan.Jesus ni ؛ThirdPublications،۱۹۸۳ Mystic،CT) (

« Focus، (Collins، ۱۹۷۹/Fontana: London) ۱۱. Geza Vermes، Jesus the Jew

esPecially PP. ۱۰۰ (westminster، ۱۹۷۸: Philadelphia) ۱۲. SeeLucas Grollenberg،،۱۱۶.»

« Jesus

۱۳. «شما» « (Shema) » کلمه‌ای است عبری به معنای «بشنو».این کلمه در ابتدای آیه چهارم از باب ششم سفرتثنیه « (Deuteronomy) » آمده است. (م)

۱۴.مثل یاد شده در انجیل لوقا « (Luke) » از این قرار است: «(۳۰) عیسی در جواب وی گفت مردی که ازبیت المقدس به سوی اریحا می‌رفت به دست دزدان افتاد و او را برهنه کردند و مجروح ساختند و او را نیم مرده واگذاردند و برفتند. (۳۱) اتفاقا کاهنی از آن راه می‌آمد، چون او را بدید از کناره دیگر رفت. (۳۲) همچنین شخصی لاوی نیز از آنجا عبور می‌کرد، نزدیک آمد و بر او نگریست و از کناره دیگر برفت. (۳۳) لیکن شخصی سامری که مسافر بود نزد وی آمد و چون او را بدید دلش بر وی بسوخت. (۳۴) پس پیش آمدو بر زخمهای او روغن و شراب ریخت، آنها را بست، او را بر مرکب خود سوار کرد، به کاروانسرای رسانید وخدمت او کرد. (۳۵) بامدادان چون روانه می‌شد دو دینار در آورد، به سرایدار داد و گفت این شخص را متوجه باش و آنچه بیش از این خرج کنی، در حین مراجعت به تو دهم. (۳۶) پس به نظر تو کدام یک از این‌سه نفر همسایه بود با آن شخص که به دست دزدان افتاد؟ (۳۷) گفت آنکه بر او رحمت کرد.عیسی وی راگفت برو و تو نیز همچنان کن.» (م)

۱۵.آفریده شدن انسان «به صورت خدا» اشاره‌ای است به آیات ۲۶ و ۲۷ در باب اول سفر پیدایش: (۲۶) و خداگفت آدم را به صورت ما و موافق شبیه ما بسازیم تا بر ماهیان دریا و پرندگان آسمان و بهایم و بر تمامی‌زمین و همه حشراتی که بر زمین می‌خزند حکومت کند. (۲۷) پس خدا آدم را به صورت خود آفرید، آفریداو را به صورت خدا، ایشان را نر و ماده آفرید.» آفرینش انسان «به صورت خدا» یعنی انسان آن موجودی‌است که حکومت خدا را بر زمین متجلی می‌کند. (م)

PP.۲۳۱ (Helicon،۱۹۶۹: Baltimore) in Theological investigations،vol.۶ "،eflections on، ۲۴۹.»

« the Unity of the Love of Neighbour and the Love of GodR»، ۱۶. See KarlRahner

(۱۷) «کون» « (Koan) » در ذن بودیسم به گزاره‌ای متناقض نما « (Paradox) » اطلاق می‌شود که راهبان ذن بودیسم باتأمل درباره آن ذهن خود را عادت می‌دهند تا نهایتا متکی به خرد نباشد، بلکه به نوعی روشن بینی شهودی‌نایل شود. (م)

Crossroad، ۱۹۸۰: New York) and John Dominic Crossan، Cliffs of Fall، (Fortress، ۱۹۷۷:) .»

« Philadelphia) ۱۸. See Norman Perrin، Jesus and the Language of the kingdom

۱۹.نویسندگان مقاله در اینجا با استفاده از تشابه آوایی «صلیب» « (Cross) » و «اصل قضیه» « (crux) »، نوعی جناس‌ساخته‌اند. (م)

p.۸۲۶، (Hall،۱۹۶۸ Prentice: Englewood Cliffs، NJ) in The Jetome Biblical.»

Commentary،vol.۲ ed.R.Brown،J.Fitxmyer،and R.Murphy ،«Pauline Theology»، ۲۰. « Joseph A.Fitznyer

p.۱۱۳، (Westminster، ۱۹۸۰: Philadelphia) ۲۱. Howard Clark Kee، Chiristian Origins in . « « Sociological Perspective

۲۲. «سبت» « (Sabbath) » یک روز از ایام هفته است (از نظر یهودیان شنبه و از نظر مسیحیان یکشنبه) که برای‌عبادت و دست کشیدن از کار مقرر شده است. (م)

۲۳. «کتیبه‌های بحر المیت» مجموعه‌ای از دستنوشته‌های عبری و آرامی‌اند که طی سالهای ۱۹۷۴ تا ۱۹۵۶ درغارهای نزدیک به بحر المیت کشف شدند.این دستنوشته‌ها برخی از متون عهد عتیق و نیز اسنادی را شامل‌می‌شود که نحوه زندگی پیروان فرقه یهودیی که این کتیبه‌ها را نوشتند آشکار می کند. (م)

Fortress، ۱۹۸۱: Philadelphia) ۲۴. Christian Origins in Sociological Perspective، P.۱۳۸.) .« « See also Jack Dean Kingsbury، Jesus Christ in Matthew، Mark، and Luke

۲۵. «به شما دانستن سر ملکوت خدا عطا شده، اما به آنان که بیرون‌اند همه چیز به مثلها می‌شود.» (م)

۲۶. «(۲) و بعد از شش روز عیسی پطرس و یعقوب و یوحنا را برداشت و ایشان را تنها بر فراز کوهی به خلوت‌برد و هیئتش در نظر ایشان متغیر گشت (۳) و لباس او درخشان و چون برف به غایت سفید گردید، چنان که‌هیچ گازری بر روی زمین نمی‌تواند چنان سفید کند (۴) و الیاس با موسی بر ایشان ظاهر شدند و با عیسی گفتگو می کردند. (۵) پس پطرس ملتفت شد و به عیسی گفت ای استاد بودن ما در اینجا نیکوست، پس سه‌سایبان می‌سازیم، یکی برای تو و دیگری برای موسی و سومی برای الیاس. (۶) از آن رو که نمی‌دانست چه‌بگوید چون که هراسان بودند. (۷) ناگاه ابری بر ایشان سایه انداخت و آوازی از ابر در رسید که این است پسر حبیب من، از او بشنوید. (۸) ناگهان گرداگرد خود نگریستند و جز عیسی تنها با خود هیچ کس را ندیدند (۹) و چون از کوه به زیر می‌آمدند ایشان را قدغن فرمود که تا پسر انسان از مردگان برنخیزد، از آنچه‌دیده‌اند کسی را خبر ندهند.» (م)

۲۷. «هر آینه به شما می گویم تا جمیع این حوادث واقع نشود، این فرقه نخواهند گذشت.» (م)

۲۸. (۲۹) عیسی جواب فرمود هر آینه به شما می گویم کسی نیست که خانه یا برادران یا خواهران یا پدر یا مادریا زن یا اولاد یا املاک را به جهت من و انجیل ترک کند، (۳۰) جز اینکه الحال در این زمان صد چندان یابد ازخانه‌های و برادران و خواهران و مادران و فرزندان و املاک با زحمات و در عالم آینده حیات جاودانی را.» (م)

۲۹. (۱۹) پس هر کس که یکی از این احکام کوچکترین را بشکند و به مردم چنین تعلیم دهد در ملکوت آسمان‌کمترین شمرده شود، اما هر کس که به عمل آورد و تعلیم دهد او در ملکوت آسمان بزرگ خوانده خواهدشد، (۲۰) زیرا به شما می گویم تا عدالت شما بر عدالت کاتبان و فریسیان افزون نشود، به ملکوت آسمان‌هرگز داخل نخواهید شد.» (م)

۳۰. «دختر صهیون را گویید که اکنون پادشاه تو نزد تو می‌آید ...» (م)

۳۱. «پس بروید و همه امتها را شاگرد سازید و ایشان را به اسم اب و ابن و روح القدس تعمید دهید.» (م)

۳۲. «و ایشان را تعلیم دهد که همه اموری را که به شما حکم کرده‌ام حفظ کنند و اکنون من هر روز تا انقضای‌عالم همراه شما هستم، آمین.» (م)

۳۳. «(۱۵) و اگر برادرت به تو گناه کرده باشد برو و او را میان خود و او در خلوت الزام کن، هر گاه سخن تو راگوش گرفت

برادر خود را دریافتی (۱۶) و اگر نشنود یک یا دو نفر دیگر با خود برادر تا از زبان دو یا سه‌شاهد هر سخنی ثابت شود (۱۷) و اگر سخن ایشان را رد کند به کلیسا بگو و اگر کلیسا قبول نکند، در نزد تومثل خارجی یا باجگیر باشد. (۱۸) هر آینه به شما می‌گویم آنچه بر زمین بندید در آسمان بسته شده باشد وآنچه بر زمین گشایید در آسمان گشوده شده باشد. (۱۹) باز به شما می‌گویم هر گاه دو نفر از شما در زمین‌درباره هر چه که بخواهند متفق شوند، هر آینه از جانب پدر من که در آسمان است برای ایشان کرده خواهدشد، (۲۰) زیرا جایی که دو یا سه نفر به اسم من جمع شوند، آنجا من در میان ایشان حاضرم.» (م)

« ۱۶۷ especially PP. ۱۶۶، (Paulist، ۱۹۷۹: New York) ۳۴. See Raymond E. Brown،The Community of the Beloved Disciple »

«.۵۷۹ ibid.،PP. ۵۳۳،"Gnosticism"،۵۳۲، and J.Doresse ،PP. ۴۹۵ (E. J.Brill، ۱۹۶۹: Leiden) Historia Religionum،ed.C.J.Bleeker and G.Widengren،vol.۱ "،Hellenistic Religions "، ۳۵. On the Hellenistic religions and Gnosticism، see M.J Vermaseren »

منبع: مجله ارغنون، شماره ۶/ ۵

نوشته: د.ل.کارمدی، ج.ت.کارمدی

ترجمه: حسین پاینده

اِنجیل

انجیل

کلمه یونانی و معنیش مژده است. مسیحیان از این جهت آنرا مژده میدانند که به اعتقاد آنها حضرت عیسی (ع) خود را فدای مردم کرد تا همه مردم را از آتش دوزخ بخرد، و این کتب اناجیل آنها مژده بهشت است، کتاب آسمانی که به حضرت عیسی (ع) نازل شده.

نام این کتاب دوازده بار در قرآن مجید ذکر شده. قرآن، انجیل را کتاب خدا میداند: (و انزل التوراة و الانجیل من قبل هدی للناس و انزل الفرقان) ولی آن انجیل را کتاب آسمانی میداند که مشتمل بر احکام و تکالیف بشر باشد و زندگی او را تنظیم کند و سر و سامان بخشد چنانکه شأن ادیان الهی است (و لیحکم اهل الانجیل بما انزل الله) و (و آتیناه الانجیل فیه هدی و نور)، انجیلی که به آمدن پیغمبر بعد و کتاب بعد از خود مژده دهد و پیامبر و کتاب پیش از خود را تصدیق نماید: (و مصدقا لما بین یدیه من التوراة) و (الذین یتبعون الرسول النبی الامّی الذی یجدونه مکتوبا عندهم فی التوراة و الانجیل)، و قرآن یک انجیل را میشناسد

نه اناجیل را، انجیلی که مشتمل بر کلام خدا باشد نه گفتار خود حضرت عیسی (ع) و رسولان، و نه انجیلی که پس از ارتحال حضرت عیسی (ع) تدوین شده باشد.

فرید وجدی مینویسد: اناجیل اکنون نزد مسیحیان چهار است: انجیل متی که از همه اناجیل قدیمتر و به سی سال بعد از عیسی در اورشلیم به زبان عبری نوشته شده است.

انجیل مرقس پس از متی به زبان یونانی نوشته شد و حدود ۶۶ م منتشر گشت.

انجیل لوقا سوّمین انجیل است که پس از آن دو انجیل نوشته شده است.

انجیل یوحنا شصت سال پس از مسیح یعنی سال ۹۳ م نوشته شده است.
این چهار را مسیحیان معتبر دانند و گویند روح الامین جبرئیل اینها را به نویسندگانش بوحی آورده و اناجیل زیادی (که تا صد انجیل گفتهاند) بعداً پدید آمد و کلیسا آنها را نامعتبر شمرد، از آن جمله است انجیل «میلاد مریم و طفولیت مسیح» که آنرا به متی نسبت دهند و گویند نسخههای آن مفقود شده بوده و دانشمند «نهیلو» که آن را منتشر نموده خود به نسخهای که بدان اطمینان حاصل کند که آن از متی است دست نیافته است.
و دیگر انجیل «توما اسرائیلی» است که دانشمند «کوتلیه» نسخهای از آن را در کتابخانه ملک بجست که به زبان یونانی و در قرن ۱۵ نسخهبرداری شده بوده، وی در اروپا آن را منتشر ساخت.
و دیگر انجیل «ژاک اصغر» که «گلیوم بوستل» آن را در سفرهای توریستی خود به دست آورد و بسال ۱۵۵۲ در شهر بال سوئز بچاپ رساند و سپس در «استراسبورگ» آلمان چاپ شد و مسیحیان علیه گلیوم شورش نمودند که وی آن را جهت لکهدار ساختن دین مسیح منتشر نموده و پس از آن دانشمند «نیاندر» با تغییراتی آن را مجدداً بچاپ رساند.
و دیگر انجیل «نیکودیم» که در قرون وسطی پدید آمد و منتشر گشت.
و دیگر انجیل «طفوله کودکی» که در اصل به زبان یونانی بوده و دانشمند «هنری سیک» در قرن ۱۷ به نسخهای از آن به زبان عبری دست یافت و در اروپا آن را بچاپ رساند و آن منسوب است به حواری بطرس و دیگر «مرسیون» که طایفه «مرسیونی» آن را معتبر شمارند. (دائرة المعارف فرید وجدی)
سه انجیل متی و مرقس و لوقا هر یک شرح مختصری از زندگانی و تعلیمات و مرگ و قیام مسیح را دارند ولی انجیل یوحنا مختصری از اتفاقات مهم مربوط به زندگی مسیح را دارد باضافه تعلیمات روحانی و اوامر او که در سایر اناجیل بدان توجهی نشده است.
انجیل یوحنا بیش از دیگر اناجیل به الوهیت مسیح متعرض شده و مقاومت فریسیان در برابر مسیح و گفتههای او در هفته پیش از واقعه صلیب و ماجرای احیای ایلعاذر را بتفصیل ذکر میکند ولی برخی مطالب را چون داستان میلاد و صعود مسیح و عشاء ربّانی و از این قبیل عجایب که سه انجیل دیگر آوردهاند متعرض نشده و از این رو محققان گفتهاند که یوحنا از آن سه متاخرتر است و معلوم میشود نویسندگان یوحنا به مطالب آن سه آگاه بودهاند و نخواستهاند تکرار کنند. بهر حال هیچیک از چهار انجیل معروف در زمان حضرت مسیح نوشته نشده ولی خود مسیحیان مدعیند که لوقا و مرقس از شاگردان وی بودهاند. (منجد و دهخدا)
و یکی از اناجیل انجیل «برنابا» است که پاپ جلاسیوس که بسال ۴۹۲ میلادی بر تخت پاپی نشست آن را تحریم نمود بدین جهت که آن با دیگر اناجیل مخالف بود زیرا آن انجیل کشته شدن مسیح و غفران ذنوب محض درآمدن به دین مسیح را رد میکرد، و به آمدن پیغمر اسلام تصریح داشت. این انجیل قرنها ناپدید بود تا در قرن ۱۶ میلادی اسقفی به نام «فراموینو» یک نسخه آن را به زبان ایتالیائی در کتابخانه «اسکوتز» پنجم بدست آورد و در آستین خود پنهان کرد و در فرصتهای مناسب آن را بدقت مطالعه کرد و در پرتو آن به اسلام هدایت یافت و در اوائل قرن ۱۸ نیز نسخهای از آن به زبان اسپانیائی به دست آمد و پس از آن توسط دکتور «منکهوس» به زبان انگلیسی ترجمه شد و بسال ۱۹۰۸ دکتر خلیل سعادت آن را به زبان عربی ترجمه کرد و اخیراً دانشمند ارجمند حیدر قلی خان سردار کابلی آنرا به فارسی ترجمه نمود و در کرمانشاه بچاپ رسید. (قاموس قرآن)
از امام صادق (ع) روایت شده که انجیل در شب دوازدهم ماه رمضان نازل شده است.

حضرت رضا (ع) در آن جلسه بحث و مناظره که مأمون ترتیب داده بود به جاثلیق گفت: هیچ میدانی این اختلاف که در انجیل دیده میشود از کی شروع شده؟ گفت: نمیدانم، فرمود: همان روزی که انجیل (به دست یهود) ناپدید شد، ملت نصاری نزد علمای خود آمدند و گفتند: حال که عیسی کشته شد و انجیل را هم از دست دادیم و شما علمای ما هستید از انجیل چه دارید؟ لوقا و مرقابوس گفتند: هیچ واهمه نداشته باشید که انجیل در سینه ما است و تمامی اسفار آن را به شما خواهیم رساند و شما کلیساها را خالی مگذارید. سپس لوقا و مرقابوس و یوحنّا و متّی دور هم نشستند و این انجیل را ساختند و در اختیار شما گذاشتند در صورتی که این چهار نفر شاگردان شاگردان اول (مسیح) بودند ...

نقل است که در انجیل آمده که خداوند فرمود: چرا به دین عمل نمینمائید و همواره خطا میکنید، مگر نمیدانید که عذاب من در انتظار شما است؟ حکم به جور و ستم مکنید که از جانب من به عذاب شما حکم خواهد شد، بهمین پیمانهای که به مردم میدهید برایتان پیمانه داده شود و طبق همین قضاوت خودتان علیه شما قضاوت خواهد شد. (بحار: ۱۴ و ۷۷ و ۹۸)

کتاب: معارف و معاریف، ج ۲، ص ۵۶۹

نویسنده: سید مصطفی حسینی دشتی

مسیحیت از عیسی تا یوحنا

پیش از عیسی

عیسی مانند هر انسان دیگری، محصول فرهنگ دوره و زمانه خود بود.اعتقاد به الوهیت عیسیدر مسیحیت، تأثیر بسزایی بر عهد جدید یا الهیات صدر مسیحی باقی گذاشت، با این همهاعتقاد مسیحی دیگری که عیسی را از هر حیث یک انسان میداند، با این دیدگاه جامعهشناختیمعاصر همسوست که نگرش وی عمدتا از عقاید مشترک مردم زمانه او ناشی شد. (۱) از آنجا کهمردم زمانه عیسی یهودی بودند، وی وارث نگرش دینی یهودی شد.حتی بدعتهای او دریهودیت، واجد اصول بنیادی همین دین است.

یهودیت در طول قرنها دینی توحیدی با سویهای اخلاقی بود.بر طبق نص کتاب مقدسعبری (عهد عتیق مسیحی)، خداوند متعال مطران یهودی ابراهیم را به رابطهای خاص فرا خواند (سفر پیدایش، ۱۵ ۱۴).ابراهیم و اعقابش میبایست بر اساس میثاقی با خداوند زندگی کنندکه آنان را از مردمان حول و حوش آنها متمایز میکرد، مردمانی که خدایانشان در واقع چیزی جزنیروهای طبیعت نبودند.این میثاق با نبوت موسی که بعدها شارع اعظم یهودیت قلمداد شد، بیش از پیش اهمیت یافت.مطابق آنچه در سفر خروج « (Exodus) » آمده است، خداوندبنیاسرائیل را از اسارت در مصر رهایی بخشید و در کوه سینا به رابطه میثاقی خود با آنانرسمیت داد.آن شریعتی (تورات) که بر طبق کتاب مقدس با موسی بر فراز کوه سینا آغاز گشت، بعدها به شالوده یهودیت تبدیل شد.طی دوره موسوم به «داوران» (یا رهبران فرهمند)، و نیز در طول سلطنت کوتاه داوود « (David) » و سلیمان « (Solomon) »، خدای این رابطه میثاقی (به نام یهوه « [(Yahweh)] » کارسازترین نیروی تاریخ فلسطین است.طی دوره موسوم به «رسولان»، یعنیزمانی که فلسطین تجزیه شد و هر دو ناحیه شمالی و جنوبی آن به دست بیگانگان افتاد، یهوه ومیثاق کما کان واجد اهمیتی بنیادی بودند. (۲)

از نظر برخی مفسران، واژه «یهودیت» که از نام قبیله یهودیه « (Judah) » در جنوب فلسطینمشتق شده است، مشخصا به رویدادهای دینی و فرهنگی از زمان بازگشت بنیاسرائیل از بابل بهفلسطین در سال ۵۳۸ پیش از دوره مشترک مربوط

می‌شود.وجه مشخصه دین بنی‌اسرائیل پس‌از بازگشت از تبعید، مقاومت در برابر هر گونه تأثیر تمدنهای دیگر بود، تمدنهایی که ممکن بوددین آنان را دگرگون و یا در خود مستحیل کنند.یهودیان با رعایت دقیق سنن اولیه و میراث دینی‌خود، آن سنن و میراث را متعصابه حفظ کردند.آنان که به فلسطین بازگشتند شریعت خود را به‌دقت تفسیر کردند و معبد سلیمان را به منزله مرکز کیش خود مجددا ساختند.نخست‌هخامنشیان و سپس اسکندر مقدونی و اخلافش (سلوکیان (۳)) بر آنان حکومت کردند.تعدادکثیری از یهودیان بیرون از فلسطین باقی ماندند، اما چه در خارج از فلسطین و چه در داخل آن، فرهنگ یونانی که اسکندر مقدونی ترویج داده بود به زندگی یهودیان نفوذ کرد.مکابیان « (Maccabees) » و هسمونیان « (Hasmoneans) » شورشی در سده‌های اول و دوم برای مدتی به‌یهودیان استقلال سیاسی دادند، لیکن در سال ۶۳ پیش از دوره مشترک پمپی « (Pompey) » حکمران روم، سوریه را به امپراتوری روم ضمیمه کرد و بیت المقدس را به اشغال درآورد.بدین ترتیب فرهنگ نسلهای پیش از عیسی، محصول ایمان کتابی فلسطینیان باستان، تأثیرهای‌ناشی از فرهنگ یونانی و حضور نظامی امپراتوری روم بود.

به رغم سلطه امپراتوری روم بر فلسطین، یهودیان از اندیشه‌های دیرینه خویش درباره‌حکومت دینی دست نشستند.حتی به هنگام تبعید در سرزمینهای خارج از فلسطین، یهودیان درجرگه‌های بسیار منسجم گرد هم آمدند تا بتوانند سنن دینی خویش را زنده نگه دارند.درمجموع، یهودیان که جمعیتشان در فلسطین حدود نیم میلیون نفر و در تبعیدگاههایشان در خارج‌از فلسطین به هفت الی هشت میلیون نفر (یعنی تقریبا ده درصد کل جمعیت امپراتوری روم) می‌رسید، امکان یافتند که در عین ممانعت ناچیزی که رومیان به عمل می‌آوردند کما کان مطابق‌با سنتهای خود زندگی کنند.

در روزگار عیسی، گروههای گوناگون دیانت یهودی اهمیتی یکسان برای شریعت و سیاست‌قائل نبودند.سامریان که اغلبشان در شمال بیت المقدس و ایالت یهودیه می‌زیستند، کافر قلمداد می‌شدند زیرا از نظر آنان تورات صرفا اسفار خمسه « (Pentateuch) » را در بر می‌گرفت (یعنی فقطپنج کتاب موسی را) و نیز معبد بیت المقدس خانه خدا نبود.اسنیان « (Essenes) » راهبانی بودندکه در نقاط دور افتاده فلسطین و بویژه در کرانه بحر المیت می‌زیستند زیرا از نظر آنان عبادت درمعبد سلیمان و همین طور برگزاری دیگر مناسک عمومی دینی، عملی مکروه تلقی می‌شد. «متعصبان» « (Zealots) » گروه سیاسی ستیزه‌جویی بودند که از فرط مخالفت با اشغال فلسطین‌توسط رومیان، مبادرت به اعمال تروریستی می‌کردند و نه فقط رومیان بلکه حتی هموطنان‌یهودی خویش را که به اندازه کافی میهن پرست نمی‌دانستند هدف حملات خود قرار می‌دادند.

اما عمده‌ترین گروههای یهودیت رسمی، عبارت بودند از صدوقیان « (Sadducees) » وفریسیان « (Pharisees) ».صدوقیان گروهی اشرافی و عمدتا روحانی بودند که به منظور حفظ سنن‌دینی با امپراتوری روم همکاری کردند.آنان در دعا و نیایش همگانی در معبد سلیمان تأثیربسزایی باقی گذاشتند، اما در میان عامه مردم چندان طرفداری نیافتند.صدوقیان صرفا شریعت‌مکتوب (اسفار خمسه و به میزانی کمتر کتب انبیای عهد عتیق) را قبول داشتند و آن را در ظاهررعایت می‌کردند.آنان هراسی از فرهنگ یونانی به خود راه نمی‌دادند، چرا که اعتقاد داشتندخداوند اخلاقیات کتاب مقدس را در میان غیر یهودیان نیز اشاعه داده است.صدوقیان در تلاش‌برای حفظ موجودیت قهوم یهود، بسیاری از اعمالی را که فریسیان بسیار مهم تلقی می‌کردند، کم اهمیت جلوه دادند.

فریسیان گروهی غیر روحانی و با نفوذتر از صدوقیان بودند.ایشان اعقاب مؤمنانی بودند که‌در دوران پس از جنگ استقلال مکابیان (حدود سال ۱۲۵ پیش از دوره مشترک) به دفاع از دین‌خود پرداختند و در مخالفت با شیوع فرهنگ یونانی، ثابت

قدمانه بر شریعت صحه گذاردند.فریسیان که بر مطالعه دقیق تورات اصرار می‌ورزیدند، در همه جای فلسطین حضور داشتند وکنیسه‌هایی را که یهودیان خارج از بیت المقدس در آنها برای عبادت و مطالعه گردهم می‌آمدندتحت نفوذ خود درآورده بودند.گر چه آنان از دیرباز به شدت میهن پرست بودند، لیکن در زمانه‌عیسی توجه آنها عمدتا به شریعت یهودی (تورات) معطوف بود.

فریسیان به طور غریزی جزئیات شریعت را مو به مو رعایت می‌کردند.عیسی با این غریزه‌تخالف می‌ورزید، زیرا اعتقاد داشت که نص شریعت می‌تواند به زیان روح آن باشد امروزه‌نگرش محققان درباره فریسیان، تأیید آمیزتر از نگرش نسلهای گذشته مسیحیان است و واژه «فریسی» را دیگر به صورتی تحقیر آمیز به کار نمی‌برند.فریسیان تنها گروه از رهبران دینی بودندکه پس از تخریب معبد سلیمان و تبعید بنی‌اسرائیل به دنبال سرکوب شورش یهودیان در سال ۷۰ دوره مشترک توانستند به بقای خویش ادامه دهند.آنگاه که مناسک دینی و مراسم‌قربانی کردن در معبد دیگر ممکن نبود، فریسیان بیش از پیش عبادت و مطالعه در کنیسه‌ها راترویج کردند.دیری نگذشت که آنان مجموعه سنن شفاهی را تدوین کردند، مجموعه‌ای که دریهودیت «میشنا» « (Mishnah) » و تلمود « (Talmud) » نام گرفت.بدین ترتیب فریسیان مبدع یهودیتی‌بودند که در دوره مشترک (تاریخ مشترک مسیحیان و یهودیان) سلطه داشته است.

زندگی و شخصیت عیسی

عیسی وارث این تاریخ بود.ظاهرا زندگی او برای تاریخ نگاران بی‌دینی که اندکی پس از دوره وزمانه او تاریخ می‌نوشتند، چندان مهم نبود.با این همه، اشارات گذرای تاریخ نگاران رومی (ازقبیل جوزیفس (۴)، پلینی (۵)، تاسیت (۶) و سویتونوس (۷) که همگی در دوره و زمانه عیسی یا اندکی‌پس از آن می‌زیستند) و نیز آن دسته از اسناد مسیحیت که جزو کتاب مقدس نیستند (مانند انجیل‌توما « ([Thomas]) » جای هیچ‌گونه تردیدی درباره وجود عیسی باقی نمی‌گذارند.عیسی در سال ۶یا ۷ پیش از دوره مشترک در شهر بیت لحم به دنیا آمد، در ناحیه شمالی فلسطین موسوم به جلیل‌زندگی کرد و در حدود سالهای ۳۰ و ۳۳ دوره مشترک در شهر بیت المقدس دیده بر جهان‌فرو بست. (۸) شاید بتوان گفت جنبه عمومی زندگی او در سال ۲۷ یا ۲۸ دوره مشترک آغاز شد، یعنی زمانی که یحیی او را غسل تعمید داد.تا پیش از آن زمان، وی به احتمال قوی در شهرناصره واقع در ناحیه جلیل می‌زیسته و از راه نجاری گذران عمر می‌کرده است.از آنچه در اناجیل‌آمده است چنین بر می‌آید که عیسی پس از تعمید شدن، احتمالا به سبب احساس نوعی بحران‌در پیشه خود، در صحرای یهودیه عزلت گزید (۹) و سپس مبلغ نوید مسرت بخش فجر پادشاهی‌خداوند شد. (منبع اصلی اطلاعات ما درباره عیسی، اناجیل هستند، ولی نباید تصور کرد که‌رخدادهای تاریخی در آنها بی طرفانه شرح داده شده‌اند.در واقع، اناجیل تفسیرهایی دینی اززندگی، مرگ و تعالیم عیسی هستند که به دست مؤمنان و برای مؤمنان نوشته شدند، آن هم‌لااقل پس از یک نسل تجربه کلیسایی.به همین دلایل، باید ادعاهای مطرح شده در اناجیل را ازدیدگاهی نقادانه در نظر گرفت).

عیسی علاوه بر موعظه کردن، بیماران را نیز شفا می‌داد و ارواح خبیث را از روان جن زدگان‌بیرون می‌راند.یاور مستضعفان و محرومان اجتماعی بود، به زنان و کودکان بسیار احسان‌می‌کرد و با سختگیریهای برخی از فریسیان و تندرویهای انقلابی «متعصبان» مخالف بود.او در رأس گروه کوچکی از افراد دوره‌گرد، نواحی شمالی فلسطین را زیر پا گذاشت و ملازمات فجرحکومت خداوند را برای همگان برشمرد.این ملازمات بسیاری از عوام را شگفت زده کرد، اماعمدتا باعث موضعگیری

خصمانه دستگاه مذهبی حاکم شد.ظاهرا رهبران دینی تصورمی‌کردند که عیسی با اولویت دادن به عشق به خدا و عشق به همسایه بر شریعت، باعث هرج ومرج اجتماعی می‌شود.

پس از اینکه شاه هیرودیس « (Herod) » سر از تن یحیی تعمید دهنده جدا کرد (انجیل متی « [Matthew] »، باب ۱۴، آیات ۱ الی ۱۰)، عیسی از جلیل به بیت المقدس رفت.مطابق آنچه دراناجیل آمده است، وی پیروزمندانه به بیت المقدس وارد شد و با بازرگانانی که در محوطه‌بیرونی معبد سلیمان به کسب و کار اشتغال داشتند رویاروی گشت.این امر، تعارض او با رهبران‌یهود را به اوج خود رساند و در نتیجه، حکمرانان رومی شهر، وی و حواریونش را پس از شرکت‌در مراسم عید فصح (۱۰) دستگیر کردند.اعضای مجلس سیاسی یهودیان موسوم به صنهدرین « (Sanhedrin) » او را مورد بازجویی قرار دادند و به اتفاق آرا حکم کردند که عیسی به دلیل کفرگویی‌و ادعای برخورداری از قدرتهای الهی (مانند قدرت بخشایش گناهان)، سزاوار مرگ است.قاضی‌رومی پنطیوس پیلاطس « (Pontius Pilate) » عیسی را خطری برای آرامش اجتماعی دانست ودستور داد وی را شلاق بزنند و مصلوب کنند.پس از مرگ عیسی، حواریونش مدعی شدند که اوبار دیگر زنده شده و خود را به آنان نمایانده است.آنها شروع به تبلیغ کردند که عیسی پس ازمرگ قیام خواهد کرد و لذا مسیح موعود است، و بدین ترتیب دیری نگذشت که فرقه یهودی‌جدیدی به وجود آمد.هنگامی که وحدت مجدد با یهودیت دیگر ناممکن شد، این فرقه به نطفه‌یک دین جدید تبدیل گشت.

حتی این زندگینامه مختصر نیز مملو از نکات نامعلوم و فاقد قطعیت است، زیرا منابع اصلی‌آن (اناجیل) یک نسل پس از مرگ عیسی نوشته شدند و مشحون از مفروضات نشأت گرفته ازایمان به عیسی هستند.ارائه تصویری دقیق از شخصیت و تعالیم عیسی، امری است دشوارتر.بااین همه اغلب محققان با این ادعا موافق‌اند که وی شخصیتی خارق العاده داشته است.مثلامحقق یهودی معاصر گزاورمیز عیسی را معجزه‌گری مقدس می‌داند و بر دیدگاه محقق دیگری‌صحه می‌گذارد که پیشتر گفته بود در احکام اخلاقی عیسی، «والایی و رجحان و اصالتی وجوددارد که در هیچ یک از دیگر احکام اخلاقی عبری سابقه نداشته است، همان گونه که مثلهای « (Parables) » او مبین هنری شگرف و بی‌همتاست.» (۱۱)

به زعم محققان مسیحی از قبیل لوکاس گرولنبرگ، در پس احکام اخلاقی و مثلهای عیسی اطمینانی فوق العاده به خدا و میثاق یهودیان نهفته است. (۱۲) ظاهرا عیسی با الفاظی خودمانی به‌خداوند اشاره می‌کرد و او را «پدر» می‌خواند.وی با اطمینان از حمایت همیشگی این پدر، بی هیچ قید و بندی به همه جا می‌رفت و با هر کس که به نزدش می‌آمد مراوده می‌کرد.به نظرمی‌رسد که این امر او را به عاملی بحران ساز تبدیل کرد.آنان که بی قید و بند بودن عیسی واطمینان مطلق او به نیکی خداوند و حمایت همیشگی‌اش از او را در می‌یافتند، می‌توانستندخود را رها کنند و به آنچه کتاب مقدس «ایمان» می‌نامد نایل شوند.یعنی به تعهدی از صمیم‌دل، شفای بیماران و بیرون راندن ارواح خبیث از روان جن‌زدگان به دست عیسی را با توسل به‌چنین ایمانی به بهترین نحو می‌توان از دیدگاهی روانشناختی توجیه کرد.آن کسانی هم که‌نمی‌خواستند یا نمی‌توانستند وجود چنین ایمانی را در خود به عیسی نشان دهند، از او کناره‌می‌گرفتند.به نظر بسیاری از مردم، عیسی مبانی سنن آنها را سست می‌کرد و توقعاتش برای‌ایجاد تحول، زیاده از حد بود.بدینسان بود که معاصران او به گروههای مختلفی تقسیم شدند.شخصیت عیسی چنان نافذ بود که گهگاه اعضای خانواده‌ای واحد، درباره او مواضع ونگرشهایی مغایر هم داشتند.

از سوی دیگر، اگر آنچه را در اناجیل آمده است بپذیریم، آنگاه باید گفت که عیسی به مفهوم‌متعارف کلمه «شخصیتی نافذ» نبود.وی غالبا رفتاری ملایم و شاعر مآبانه از خود نشان می‌داد.او برای تسلط یافتن بر دستگاه دینی، مبادرت به جنگ یا هراساندن زنان و کودکان نکرد.در واقع، حتی آنان که به لحاظ دینی مطرود قلمداد می‌شدند (گناهکاران)، وی را خوش

برخوردمی‌یافتند.وی از فرط اعتقاد به اینکه خداوند پدری مهربان است و دوران جدیدی از رابطه‌دوستانه و صمیمانه با خدا در پیش روی قرار دارد، به گناهکاران پیشنهاد بخشایش می‌کرد.نویدمسرت بخش او به معنای آغازی جدید [در رابطه انسان و خدا] بود، زیرا به زعم او عشق‌می‌توانست زخمهای دیرینه را التیام بخشد.عشق می‌توانست موجب آشتی دشمنان شود وحتی اشخاص دلسرد را با خودشان آشتی دهد.عیسی با برخورداری از چنین نگرشی، ظاهراعالم هستی را پرشور و زیبا قلمداد می‌کرد.او عاشق مرغان آسمان و گلهای سوسن بود، گلهایی‌که خداوند دشتها را مملو از آنها کرده و شکوه بخشیده بود.او ناظر این حوادث کوچک اماشور آفرین بود که بیوه زنان بخشی از اندک دارایی خود را برای کمک به معبد سلیمان می‌بخشندو شبانها برای نجات جان یک میش هر مشکلی را به جان می‌خرند.عیسی با تأمل دریافت که‌گرچه عامه مردم غالبا همچون فرزندانی ناسپاس رفتار می‌کردند، لیکن خداوند چنان مشحون ازمهر پدری بود که خطاهای آنان را بی‌درنگ می‌بخشید.عیسی بیش از هر چیز به فرزندی چنین پدری مباهات می‌کرد.

تعالیم عیسی

عیسی اعتقاد داشت که پادشاهی خداوند این امکان را به طور بالقوه برای همگان فراهم می‌آوردتا از زندگی الوهی برخوردار شوند.در دوره و زمانه او، یهودیان بسیار امیدوار بودند که خداوندسرانجام آنان را از یوغ بیگانگان رهایی خواهد بخشید.آنها در مخیله رؤیا پردازشان همواره آزادی‌و عدالتی را مجسم می‌کردند که حکومت خداوند بر ایشان به ارمغان می‌آورد.این تصورات درباطن عیسی جای گرفته بودند.وی به سبب حس صمیمیت با خداوند، مروج این عقیده بود که‌هر کس به پدر او ایمان آورد می‌تواند به همان حس صمیمیت نایل شود.آنچه عیسی برای‌اثبات رسالتش در اعلام کردن پادشاهی خداوند انجام می‌داد (شفای بیماران و معجزه)، از رابطه‌او با پدرش سرچشمه می‌گرفت.این کارهای عیسی، توجه مخاطبانش را از خود او به خاستگاه‌الوهی او معطوف می‌کرد.از نظر او، شالوده سعادت انسان (خواه سعادت یک فرد و خواه‌سعادت جامعه)، رابطه صحیح با خداوند بود.البته این از اعتقادات سنتی یهودیان بود، اماعیسی جنبه شخصی آن را مؤکد کرد.از آنجا که طلیعه حکومت خداوند آغاز شده بود (و گواه این‌امر، تجربه و کارهای عیسی بود)، اکنون سعادت انسان در گرو صمیمیتی عاشقانه با خدا بود.پیروان او می‌بایست همچون کودکانی معصوم، از هر حیث خود را تحت حضانت خداوند قراردهند.در واقع، لفظ «ابا» « (Abba) » [«ای پدر»] که عیسی به کار می‌برد، از جمله الفاظی است که‌کودک نو پا برای اشاره به پدر خود بر زبان می‌آورد و می‌توان آن را مترادف «بابا» یا «ماما» دانست.رابطه مؤمن با خداوند می‌بایست تا این حد خودمانی و صمیمی باشد.

دومین رکن تعالیم عیسی، عشق به همسایه بود. «شما» (۱۳) تأکید کرده بود که یهودیان‌می‌بایست از صمیم دل به خداوند عشق بورزند و خاخامهای همعصر عیسی در تعالیم خویش‌بر عشق به همسایه اصرار می‌ورزیدند.پس می‌بینیم که در هیچ یک از این دو زمینه مهم، تعالیم‌عیسی کاملا- هم بدیع نبود.اما درست همان طور که تعالیم او درباره عشق به خداوند مبتنی بررابطه‌ای صمیمانه‌تر از «شما» بود، ایضا تعالیمش در باب عشق به همسایه نیز پرشور و هیجان‌تربود.در پاسخ به کسی که پرسیده بود «همسایه من کیست؟»، عیسی مثل «سامری نیکو سرشت» را ذکر کرد (انجیل لوقا، باب ۱۰، آیات ۳۰ الی ۳۷) (۱۴).این مثل دلالت بر این دارد که همسایگی، تمایزهای یهودی و سامری، یا سنتی « (Orthodox) » و ملحد، و هموطن و بیگانه را بر نمی‌تابد. همان گونه پولس « [(Paul] » یکی از حواریون عیسی) بعدها دریافت، همسایگی از مرزهایی‌همچون

زن و مرد، یـا غلام و آزاد فراتر می‌رود (رساله پولس رسول به غلاطیان « [Galatians] »، باب ۳، آیه ۲۸).پادشاهی خداوند و کلیسای مسیح، تعاریف جدیدی از همسایگی را می‌طلبید.مطابق تعریفی که عیسـی ارائه می‌داد، هر انسان همنوع نیازمندی، سزاوار دوسـت داشته شـدن‌است.بـه عبـارت دیگر، هر انسـان دیگری که به صـورت خـدا آفریـده شـده (۱۵)، اسـتحقاق دارد که‌همچون ما با او رفتار شود.

دو اصـلی که فوقـا بر شـمردیم مبین عمق ساختـار تعـالیم عیسـی هسـتند و همـان گونه که کـارل‌رانر نشان داده است، هر دو با یکـدیگر همخوانی دارند. (۱۶) شایـد بتوان گفت در خور توجه‌ترین‌جلوه این وحـدت، در انجیـل مـتی (بـاب ۲۵، آیه ۴۰) به چشم می‌خورد.در آن آیه می‌خوانیم که‌پادشـاه (مظهر خداونـد) خطـاب به کسـانی که دربـاره زنـدگی‌شان به قضاوت نشسـته است چنین‌می‌گویـد: «واقعـا به شـما می‌گویم آنچه به یکی از این برادران کوچکترین من کردیـد [کـاری نیـک، ماننـد اطعـام گرسـنگان یا تأمین پوشاک مستضـعفان]، به من کرده‌ایـد.» عین همین عقیده در رساله‌اول یوحنای رسول، باب ۳، آیه ۱۷ بیان شده است: «لیکن کسی که معیشت دنیوی دارد و برادرخود را محتاج ببیند و رحمت خود را از او باز دارد، چگونه محبت خدا در او سـاکن است؟» عشـقی که عیسـی به پـدر خـویش می‌ورزیـد و عشـقی که عیسـی از جـانب پـدرش در آنچه خود «روح» می‌نامید حس می‌کرد، می‌بایست به صورت نیکوکاری در حق همنوعانش لبریز می‌شد.بر عکس، عشقی که هر کس نسبت به همنوعـانش از خود بروز می‌دهـد، به رغم آنکه ممکن استعشق غریزی و ارتجالی به نظر آیـد، از خداونـد که سرچشـمه کل آفرینش است سرچشمه‌می‌گیرد.پس تعالیم عیسی در اصل چیزی جز تجربه عشق و قدرت آن نبود.تفسیرهای او درباره‌شریعت نیز همچون معجزاتش در شفای بیماران و بیرون راندن ارواح خبیث از روان جن زدگان، از عشق او نشأت می‌گرفت.

محققان معاصر به ما می‌گویند که در تعالیم دینی، شکل و محتوا از یکدیگر جدا نیستند وجا دارد همین گفته را درباره تعالیم عیسـی نیز صـادق بـدانیم.وی تعـالیم خـود دربـاره پادشـاهی‌خداونـد و فرمـان دو وجهی عشـق را غالبـا بـه شـکل مثـل بیـان می‌کرد.عیسـی از طریـق داسـتانهایی‌ملمـوس و پر معنی (ماننـد داسـتان سـامری نیکـو سـرشت) می‌کوشـید کـاری کنـد که شنونـدگانش‌تصورات دیرینه خود را کنار بگذارنـد و دریابنـد که حکومت خـدا موهبتی است از هر حیث نیکو.در سـنن دینی دیگر نیز بـه نظـایر این گـونه تعلیم از طریـق مثـل بر می‌خـوریم (مثلاـ در «کـوان» هـای (۱۷) ذن بودیسـتها).در ایـن زمینه، ذن بودیستها همان هدف عیسی را دنبال می‌کنند. (۱۸) خدایا بودا ذات تجربه غایی دینی، رازی است که گفتار و ادراک معمولی از بر ملا کردن آن عاجز است.در نزد عیسـی آن راز، غایت یا اشباع شور آفرین عشق الهی است.خداونـد بسیار نیکوتر است ازآنچه بتوان تصور کرد، و بسیار بهتر از آنچه ما هستیم، چندان که اگر بخواهیم به واقعیت الوهی‌پی ببریم باید نخست ذهنمان را از همه مفروضات تنگ نظرانه پاک کنیم.

سرانجام زمامداران یهودی متقاعد شدند که باید عیسی را از میان بردارند.به احتمال قوی‌دلیل این امر آن بود که عیسی شالوده زنـدگانی دینی را از شـریعت موسـی به عشـقی که خودمالامـال از آن بود تغییر داد.چه بسا خود او نیز حـدس زده بود که این تغییر بنیـانی بـه بهـای جـان اوتمـام خواهـد شـد، زیرا در انجیـل یوحنـا، بـاب ۱۵، آیـه ۱۳، از قـول او گفتـه می‌شـود کـه وی اعتقـادداشت عشـقی بزرگـتر از فـدا کردن جـان خـویش در راه دوسـتان وجـود نـدارد.البته مسـیحیان ویهودیـان همـواره در تفسیرهایشان راجع به اینکه عیسـی جان خود را چگونه فـدا کرد، با یکـدیگراختلاف نظر داشته‌اند.از نظر مسیحیان، تصلیب عیسـی مبین اوج عشق الهی و رضامنـدی‌خداونـد برای تحمـل مرگ به خـاطر انسانهاست.امـا از نظر یهودیان، تصـلیب او نشان دهنـده نوعی‌خفت (مرگ به صورت یک بزهکار) و قساوتی مغایر با عشق الهی است.بـدین ترتیب، اگربگوییم که اصل قضـیه در تفسیر عیسی صلیب است، چیزی بیش از یک جناس را بیان کرده‌ایم. (۱۹)

اصل قضیه در تفسیر پولس از عیسی یقینا صلیب بود: «زیرا یهود آیتی می‌خواهند و یونانیان‌طالب حکمت‌اند، لیکن ما به مسیح مصلوب وعظ می‌کنیم که یهود را لغزش و امتها را جهالت‌است، لیکن دعوت‌شدگان را خواه یهود و خواه یونانی مسیح قوت خدا و حکمت‌خداست.» (رساله اول پولس رسول به قرنتیان « [Corinthians]، » باب ۱، آیات ۲۲ الی ۲۴) به زعم‌پولس، خداوند عمق گناهان انسان و عمق عشق الهی را بر روی صلیب نشان داده بود.پدر بازنده کردن عیسی از میان مردگان، آفرینشی جدید را آغاز کرده بود.نظم کهن آدم ابو البشر با مرگ‌به غایت و سرانجام خود رسیده بود.نظم جدید مسیح («آدم دوم») ساختاری نو به نژاد بشربخشید.نافرمانی آدم ابو البشر به مرگ انجامیده بود، حال آنکه نافرمانی مسیح به حیات وجاودانگی و برخورداری از رحمت الهی منتهی شد.بدین ترتیب، بنیان الهیات پولس مرگ ورستاخیز عیسی بود.همچون «گوئل» « ([goel] » «رستگاری بخش» شریعت خانوادگی یهود)، عیسی آن کسانی را که گناه به بردگی کشانده بود، به دنیای ایمان باز خرید.در نتیجه، ابنای بشر دیگر می‌توانستند از آزادی فرزندان خدا برخوردار شوند (رساله پولس رسول به رومیان، باب ۸، آیه ۲۱).

پولس که ابتدا از جمله یهودیانی بود که مسیحیان را مورد ایذا و اذیت قرار می‌دادند، پس ازیک بار لقای عیسی به مسیحیت گروید و از آن پس تربیت فریسی و توان فوق العاده خود را درراه اشاعه مسیحیت به کار گرفت.وی با سفر به تمامی نواحی شرق مدیترانه کلیساهایی جدیدتأسیس کرد و با تعدیلی عمده، بند ناف کلیسای مسیحی جدید را از یهودیت قطع کرد، به این‌ترتیب که ضمن مجاز دانستن گرویدن غیر یهودیان به مسیحیت، اعلام کرد که شریعت موسی‌هیچ التزامی برای آنان نخواهد داشت.پولس گفت که آنان به ختنه یا رعایت احکام روزه یهودیان‌نیازی ندارند، زیرا خداوند در وجود مسیح دست به کاری تازه زده بود، رحمتی ایزدی که شریعت‌موسی صرفا مقدمات آن را فراهم آورد.شریعت موسی در جای خود مفید بود، اما دست کم برای‌پیروان مسیح دیگر کنار گذاشته شده بود.خداوند به جای آن شریعت، ارشاد درونی «روح القدس» و ارشاد بیرونی مقررات کلیسا را قرار داده بود.

نامه‌های پولس نشان می‌دهند که کلیساهای نو بنیادی که وی تأسیس کرد، در بدو امر همه‌ملازمات ایمان مسیحی را در نیافتند.غسل تعمید بر غوطه‌ور شدن در مرگ و رستاخیز مسیح‌دلالت می‌کرد، به نحوی که از آن پس اندیشیدن به جاودانگی ناممکن بود، در حالی که مسیحیان‌اولیه از قبیل قرنتیان، تسالونیکیان (Thessalonians) و غلاطیان که پولس خطاب به آنان‌نامه‌هایی نوشت، همگی همچنان از بارهای بدن رنج می‌بردند.پولس آمیزه‌ای عاقلانه ازقاطعیت و ترحم برای آنان بود.او با پیشبرد مدبرانه امور کلیسا، اهمیت و نفوذ مسیح را در میان‌مردم گسترش داد.وی رسالات اولیه خود (مانند رساله‌اش خطاب به تسالونیکیان) را با امید به‌بازگشت قریب الوقوع مسیح به رشته تحریر در آورد.در رسالاتی که در میانه عمر نوشت (یعنی‌در رسالاتش خطاب به فیلیپیان « [Philippians] »، غلاطیان، قرنتیان و رومیان)، تأکید کرد که روح‌مسیح که همچنان باقی است بازگشت او را تضمین می‌کند.واپسین رسالات پولس (خطاب به‌کولسیان « [Colossians] » و افسسیان « [Ephesians] » که احتمالا‌ـ به دست مریدان پولس نوشته‌شده‌اند)، تأملاتی درباره تعالی مسیح در کائنات و برنامه عظیم خداوند برای رستگاری بشرند.نمونه‌ای از بینش کمال یافته پولس را در رساله او به افسسیان، باب ۱، آیات ۳ الی ۱۰ می‌توان‌دید: متبارک باد خدا و پدر خداوند ما عیسی مسیح که ما را مبارک ساخت به هر برکت روحانی در جایهایی آسمانی در مسیح، چنانکه ما را پیش از بنیاد عالم در او برگزید تا در حضور او در محبت‌مقدس و بی‌عیب باشیم.ما را از قبل تعیین کرد تا او را پسر خوانده

شویم به وساطت عیسی مسیح‌بر حسب خشنودی اراده خود، برای ستایش جلال فیض خود که ما را به آن مستفیض گردانید در آن‌حبیب.در وی به سبب خون او فدیه یعنی آمرزش گناهان را به اندازه دولت فیض او یافته‌ایم که آن‌را به ما به فراوانی عطا فرمود در هر حکمت و فطانت.زیرا سر اراده خود را به ما شناسانیدبر حسب خشنودی خود که در خود عزم نموده بود برای انتظام کمال زمانها تا همه چیز را خواه‌آنچه در آسمان و خواه آنچه بر زمین است در مسیح جمع کند.

متألهی به نام جوزف فیتزمایر می‌نویسد: «مهمترین سهم پولس در الهیات مسیحی، وحدتی‌است که او در کلیسا بین آحاد مسیحیان به وجود آورد، وحدتی که به زعم او از یگانه هدف‌برنامه خداوند برای نیل به رستگاری ناشی می‌شود.» (۲۰) تصویر ذهنی بزرگ در این دیدگاه راجع‌به کلیسا، «پیکر مسیح» است.همانند عیسی که با باطنی کردن شریعت آن را به عشق به خدا و به‌همسایه تبدیل کرد، در مسیحیت پولس گرایش برخی از فریسیان به باطنی کردن میثاق تداوم‌یافت.خداوند از طریق مرگ و رستاخیز عیسی، مردمانی جدید آفریده و التزامی نو به وجودآورده بود.این مردمان جدید «در مسیح» می‌زیستند. (تعبیر «در مسیح»، مفهومی شبه مکانی بودکه پولس آن را می‌پسندید). از طریق غسل تعمید و شرکت در آئینهای مقدس کلیسا، مؤمنان‌زندگانی واحدی همراه با مسیح می‌داشتند.کودکی الوهی آنان مبتنی بر الگوی ارتباط مسیح باپدر بود.پدر به منظور تحقیق این پیوند انداموار، مسیح را گسیل کرده بود.پدر، پسر وروح القدس پیکر مسیح را پروراندند تا خانواده الهی گسترش یابد.برای مثال، روح القدس دراعماق وجود مؤمنان حرکت می‌کند و با ناله‌هایی وصف ناپذیر بر ایشان دعا می‌کند. (رساله‌پولس رسول به رومیان، باب ۸، آیه ۲۶)

بدین ترتیب می‌بینیم که یکی از آرای بنیادین مسیحیت به روایت پولس، تقدس کلیساست.به اعتقاد پولس، پیروان کلیسا با مسیح عقد ازدواج بسته‌اند (رساله پولس به افسسیان، باب ۵، آیات ۲۱ الی ۳۳) و در شکوه و جلال او شریک‌اند.به یاری روح القدس، زندگی روزمره آنان‌می‌تواند این شکوه و جلال را بازتاباند.مؤمنان می‌بایست بیش از هر چیز، نوعدوستی راارزشمند شمارند که بزرگترین موهبت روح القدس است.آنان با دوست داشتن یکدیگر به عنوان‌برادران و خواهرانی در وجود خدا، می‌توانند درد و رنج زندگی در این جهان را تحمل کنند وسزاوار اجرای اخروی شوند.در واقع، رستاخیز عیسی دلیلی موجه برای ایمان به حیات مجددآنان پس از مرگ بود.به همین سبب، مسیحیتی که پولس مروج آن بود، تلاشهای مادی و مزیتهای دنیوی را خوار می‌شمرد و توجه «پیکر مسیح» را به اهدافی متعالیتر معطوف‌می‌دانست.

پیروان اناجیل مشابه

امروزه محققان عهد جدید برخی از ثمر بخش‌ترین فنون و شیوه‌های خود را از جامعه شناسی به‌عاریت می‌گیرند.تحلیلگران امروزی بیش از اسلام خویش از اهمیت پس زمینه جامعه شناختی گروههای اجتماعی آگاهند و لذا درباره جنبشهای فرهنگی همعصر با الهیات و جماعات‌گوناگون عهد جدید به تحقیق می‌پردازند.مثلا آنها کشیشهای خارج از مسیحیت را که ممکن‌است بر اسناد عهد جدید مانند افسسیان تأثیر گذاشته باشند، بررسی می‌کنند.هاوارد کلارک کی‌تصویری اجمالی از این قبیل تأثیرها ارائه می‌دهد: «در دستنوشته‌های پاپیروسی افسونها و نیزدر کتیبه‌های مربوط به آئینهای سری، اشاراتی به روشنگری « (enlightenment) » یافت می‌شود.نفوذ روشنگری به متون مسیحی دوران پس از حواریون را در اشاره‌های صریح به اشراق عرفانی‌در رساله پولس رسول به افسسیان، باب ۳، آیه ۹ می‌توان دید («تا پرتو افشانم بر چگونگی آن‌سری که سالیان متمادی در خدا مستور مانده بود ...») (۲۱)

این فرهنگ یونانی در مسیحیت پولس تأثیر گذاشت.به نظر می‌رسد که فرهنگ یهودی به‌صورت پس زمینه سه انجیل اول عهد جدید (یعنی اناجیل متی، مرقس « [Mark] » و لوقا) تأثیربیشتری باقی گذارده باشد، یعنی در اناجیل به اصطلاح مشابه « (synoptic) » یا «دارای دیدگاه‌مشترک».اناجیل مشابه مجموعه‌هایی از سخنان عیسی، یا خاطرات مؤلفان این اناجیل از اعمال‌او هستند که مطابق با نیازها و فهم و درک مسیحیان اولیه ساکن در فلسطین و سوریه بیان‌شده‌اند.از آنجا که مؤلفان دو انجیل متی و لوقا علاوه بر منابع خاص خود احتمالاً هم به انجیل‌مرقس دسترسی داشتند و هم به منبعی دیگر (که منبع «ک» نامیده می‌شود و شاید این «ک» مخفف «کوئل» « [Quelle] » باشد که به زبان آلمانی یعنی «منبع»)، هاوارد کلارک کی نتیجه می‌گیردکه باید دست کم چهار نوع الهیات مشابه را توصیف کند.الهیات «ک»، سویه‌ای معاد شناسانه دارد، یعنی به چگونگی زندگی در آخر الزمان می‌پردازد.در این گونه از الهیات مسیحی، عیسی‌به صورت رهبر و پیامبری فرهمند معرفی می‌شود که فکر و ذکرش متوجه معاد است.مزایا وآزمونهای دشوار سلوک مسیحی، نقش پیامبر به منزله پیام آور خدا، فرایند توبه، و نقش عیسی‌در مقام آورنده وحی و کارگزار حکومت خدا، از جمله موضوعات مورد علاقه جماعت یا جماعات الهیات «ک» هستند.عیسای الهیات «ک» پس از غسل تعمید و پیکار پیروزمندانه بر ضدشیطان، زمان تصمیم‌گیری و نبرد معنوی را اعلام می‌کند.این الهیات خصلتی اسرار آمیز دارد، گویی که از گروهی سرچشمه گرفته است که به دلیل پیروی از پیامبری معاد باور احساس‌می‌کردند جدای از دیگران و تافته‌ای جدا بافته‌اند.علاوه بر این، از الهیات «ک» قویا چنین‌بر می‌آید که ایمان یعنی استقامت در برابر شداید، همان گونه که عیسی استقامت می‌ورزید.به همین‌سبب الهیات «ک» به ما از جمله بشارت می‌دهد که «خوشا به حال شما ای مساکین، زیرا ملکوت‌خدا از آن شماست.خوشا به حال شما که اکنون گرسنه‌اید، زیرا که سیر خواهید شد.خوشا به‌حال شما که هم اینک گریانید، زیرا خواهید خندید.» (انجیل لوقا، باب ۶، آیات ۲۰ الی ۲۱)
بسیاری از همین ویژگیهای معاد شناسانه در انجیل مرقس نیز یافت می‌شوند، اما ظاهراجماعتی که این انجیل را به وجود آورد به زندگی در فاصله زمان حال و آخر الزمان تن در داده‌است.به همین دلیل مرقس به گفته‌های عیسی درباره طلاق، ازدواج، دولت و ثروت علاقه نشان‌می‌دهد.انجیل مرقس مبین فراغتی ذهنی برای تأمل درباره رستاخیز، فرمان اول، آمرزش گناهان‌و رعایت روز سبت است. (۲۲) توجه انجیل مرقس به تفاوتهای عیسی با مفسران یهودی شریعت، به سبک به کار رفته در برخی از «کتیبه‌های بحر المیت» (۲۳) شباهت دارد.هاوارد کلارک کی باترکیب این مشخصه‌ها و سایر خصوصیات انجیل مرقس، عقیده خود را درباره زمینه‌جامعه شناختی این انجیل چنین بیان می‌کند: «انجیل مرقس در واقع سند تأسیس یک فرقه‌مسیحی آخر الزمانی است.شواهد ناچیزی برای فرضیه‌پردازی درباره مبدأ تألیف این انجیل‌در دست داریم، با این حال، عواملی گوناگون همگی دلالت بر این دارند که مبدأ آن، روستاها وشهرهای کوچک جنوب سوریه بوده است.» (در حدود سال ۶۵ دوره مشترک) (۲۴) توجه جماعتی‌که انجیل مرقس را به رشته تحریر در آورد، عمدتا به رویدادهای آخر الزمان معطوف بود.اینان‌اعتقاد داشتند که از معرفتی سری (باب ۴، آیه ۱۱) (۲۵) و لقاء محرمانه « (Private vision) » (باب ۹، آیات ۲ الی ۹) (۲۶) برخوردارند و آرزوهایشان به فوریت محقق می‌شوند (باب ۱۳، آیه ۳۰) (۲۷).
پیروان این فرقه حاضر بودند از خانه و خانواده و زمینشان در راه آرمان خویش بگذرند (باب۱۰، ۳۰) (۲۸) و این نشان می‌دهد که زندگی در فاصله زمان حاضر و آخر الزمان، آنان را کاملاخشنود نمی‌کرد.این مسیحیان نظام جماعت خود را تابعی از آزادی لازم برای سفر به اطراف واکناف و اعلام کردن حکومت خدا می‌دانستند.همچنین چه بسا نوع ادبی « (genre) » موسوم به «انجیل» که احادیثی از گفته‌های عیسی را در روایتی کلی از زندگی و مرگ او ادغام می‌کند، ازهمین جماعت سرچشمه گرفته باشد.

متی با استفاده از مطالب انجیل مرقس، مضمون فرعی تحقیق بخشیدن به کتاب مقدس‌عبری را برجسته کرد.مثلا در شجره‌نامه ابتدای انجیل متی، ابراهیم و داود نیاکان عیسی دانسته‌شده‌اند و بدین ترتیب داستان عیسی بخشی از تاریخ فلسطین تلقی گردیده است.آنچه در این‌انجیل راجع به دوران طفولیت عیسی، غسل تعمید او به دست یحیی و اغوای او توسط شیطان‌گفته شده، توأم است با اشارات متعدد به متون مقدس.مطالب انجیل متی از نظر ساختار ادبی‌متشکل از پنج کتاب است که هر یک از آنها با عبارت «و چون عیسی این سخنان را ختم کرد» ازبقیه مجزا گردیده است. (باب ۷، آیه ۲۸، باب ۱۱، آیه ۱، باب ۱۳، آیه ۵۳، باب ۱۹، آیه ۱، باب۲۶، آیه ۱) این تقسیم بندی احتمالا تقلیدی عمدی از پنج کتاب موسی است.تباین بارزی که درتفسیر فریسیان از شریعت و تفسیر عیسی از آن در انجیل متی به چشم می‌خورد، از توجه متی به‌متون مقدس ناشی می‌شود.لحن کینه توزانه این انجیل توجه هر خواننده‌ای را به خود جلب‌می کند و قویا دال بر آن است که جماعت به وجود آورنده انجیل متی رقابت سرسختانه‌ای بایهودیت فریسی داشت.یکی دیگر از علائم یهودیت این جماعت، موضع آنان در قبال جایگاه‌شریعت موسی برای مسیحیان است.بر خلاف پولس که شریعت موسی را از نظر عیسی الغاشده می‌دانست، موضع متی این بود که مسیحیان می‌بایست احکام دینی خود را اکیدا رعایت‌کنند و از این طریق بر «کاتبان» (قانونگذاران دینی) و فریسیان پیشی گیرند. (باب ۵، آیات ۱۹ و ۲۰) (۲۹) متی صرفا در مورد احکام غذا خوردن و طهارت برای انجام شعایر دینی تساهل رواداشت و به این رأی عیسی گردن نهاد که خباثت از قلب آدمی نشأت می گیرد و نه از آنچه او لمس‌می کند یا می‌خورد.

به طور کلی، جماعت پیرو متی کلیسا را امت راستین [خدا] قلمداد می کرد.رسالت اصلی‌کلیسا به یهودیان مربوط می‌شد و «میش گمشده» ای که این کلیسا توقع داشت به انجیل واکنش‌نشان دهد، عیسی را به شبان پادشاهی که در کتاب ذکریای نبی « (Zechariah) » در عهد عتیق ذکرشده بود مرتبط می کرد. (باب ۲۱، آیه ۵) (۳۰) از سوی دیگر، در انجیل متی همچنین گرایشی به‌هماهنگی « (universalism) » به چشم می‌خورد، زیرا در آن ابراز امیدواری می‌شود که پیروان‌جماعت عهد بسته سرانجام همه ملل را در برگیرند. (باب ۲۸، آیه ۱۹) (۳۱) عیسی در دل کلیسامی‌زید (باب ۲۸، آیه ۲۰) (۳۲) و متی شیوه‌های قضاوت و پایان بخشیدن به اختلافات را به دقت‌بر می‌شمرد (باب ۱۸، آیات ۱۵ الی ۲۰) (۳۳)، و این هر دو دلالت بر کلیسایی بنیاد گرفته ونهادی شده دارند و نه صرفا فرقه‌ای آخر الزمانی.

انجیل لوقا و کتاب همزاد آن (کتاب اعمال رسولان « [Acts] »)، خواننده را با جامعه شناسیی آشنا می‌کنند که بیش از پیش مبین خصوصیات دنیای یونانی رومی است.برای مثال، داستان‌عیسی در بیت المقدس آغاز می‌شود (یعنی در مرکز دنیای یهودی) و داستان کلیسا به سوی روم‌حرکت می کند (مرکز دنیای غیر یهودی).زبان، صناعات بلاغی و الگوهای ادبی در انجیل لوقامبین تأثیرات فرهنگ یونانی‌اند، و باب هفدهم کتاب اعمال رسولان خداجویی شاعران وفیلسوفان یونانی را می‌ستاید.الهیات لوقایی مسئله بازنگشتن مسیح را این گونه حل می کند که‌می گوید خدا هم اکنون به واسطه روح القدس در کلیسا حضور دارد. (انجیل لوقا، باب ۲۴، کتاب‌اعمال رسولان باب ۱) همچنین جاری شدن روح القدس بر زبانها در روز پنطیکاست « (Pentecost) »، پنجاه روز پس از عید پاک ([«همه از روح القدس پرگشته به زبانهای مختلف به‌نوعی که روح به ایشان قدرت تلفظ بخشید به سخن گفتن شروع کردند»] کتاب اعمال رسولان، باب ۲، آیه ۵)، دلالت بر رسالتی جهانی دارد که با رسیدن انجیل به روم (کتاب اعمال رسولان، باب ۲۸، به نخستین اوج خود می‌رسد.مؤلف مکررا بر مشیت الهی و آشکار شدن غرض حتمی‌ملکوت تأکید می گذارد. بدینسان داستانهای لوقا درباره سفر خانواده مقدس به بیت لحم، شهادت استیفان « (Stephen) » و مردد بودن حکمرانان رومی درباره دادخواست قضایی پولس، همه و همه حکایت از علاقه او به آشکار کردن تاریخ رستگاری دارند.

علاوه بر مندرجات انجیل مرقس و منبع موسوم به «ک»، لوقا از زندگینامه‌های نوشته‌یونانیان و رومیان نیز استفاده می‌کند و نشان می‌دهد که عمیقا باکل دنیای یونانی آشناست.این‌نشانه‌ها دلالت بر این دارند که جماعت پیرو لوقا، غیر یهودی بود و خصلتی جهان وطنی « (cosmopolitan) » داشت.نشانه‌هایی دیگر که حکایت از همین امر دارند عبارت‌اند از نگرشهای‌این جماعت درباره دولت، نقش مهمی که به زنان اعطا می‌کند و تأکید آن بر آشتی دادن‌دیدگاههای مختلف در الهیات.در مسیحیت مرقس و پولس می‌بینیم که عیسی به حکومت‌رومیان تن در می‌دهد، حال آنکه لوقا در روایتش از مسیحیت به هر طریق که می‌تواند بر این نکته‌تأکید می‌گذارد که هم عیسی و هم مسیحیان اولیه هر گاه که به محاکم مدنی رومیان آورده‌می‌شدند، بی گناه شناخته می‌شدند.به مرور زمان و با افزایش تعداد مسیحیان، جایگاه آنان درامپراتوری روم به مسئله‌ای مبرم تبدیل گشت.مسیحیان طی دو سده نخست، همواره مشکلاتی‌در روابط عمومی خود داشتند، اما مسیحیت لوقایی خیلی زود به نحوه برطرف کردن این مسائل‌پی برد: کلیسا با نشان دادن اینکه بارقه آرامش و کارهای خیر است، می‌توانست کذب بودن تمامی‌اتهامات مربوط به آشوبگری را ثابت کند.

کلیسای لوقا همچنین تأکید می‌ورزید که پیروان عیسی در جماعت مسیحی، افراد گوناگونی را شامل می‌شوند: زنان، مستضعفان، صاحب منصبان رومی، سامری‌ها و حتی کسانی که‌روحشان را ارواح خبیث تسخیر کرده بودند.کلیسا می‌بایست همگان را در برگیرد، حتی کسانی که‌مورد تحقیر یهودیان و اشراف قرار می‌گرفتند.در عین حال، الهیات لوقایی درهای مسیحیت را به‌روی یهودیان ثروتمندی که احکام شریعت را رعایت می‌کردند و غیر یهودیان تازه‌مسیحی شده‌ای که احکام شریعت را رعایت نمی‌کردند، باز می‌دید.در واقع، همان گونه که ازکتاب اعمال رسولان (بابهای ۶، ۱۰، ۱۵، ۲۱) بر می‌آید، کلیسا موظف است خود را نهادی‌در بر گیرنده و نه طرد کننده بداند و زمینه پایان بخشیدن به اختلافات دیدگاههای مختلف درالهیات را فراهم آورد.مؤلف این نوشته‌ها که از تیزبینی خاص مبلغان برخوردار بود، تصویری‌غیر سیاسی و صلح جو از کلیسا ارائه کرد که هر کسی صرف نظر از نژاد و جایگاه طبقاتی‌اش‌می‌توانست جایی در آن داشته باشد.وی در نگارش انجیل هم لحنی حاکی از نزاکت به کارمی‌برد تا غیر یهودیان تحصیل کرده را متقاعد کند که مسیحیت اندیشه‌هایی در خور احترام دارد وهم لحنی حاکی از حساسیت، تا بدین وسیله توجه مهربانانه خداوند را شامل حال مستضعفان وافراد معمولی نیز کرده باشد.

مسیحیت به روایت یوحنا

تجربیات دینی و نیروهای اجتماعی در پس زمینه نوشته‌های یوحنا (انجیل یوحنا، رساله‌های‌یوحنا و مکاشفات او)، بعد دیگری به مسیحیت عهد جدید می‌افزایند.ریمند ا.بران که محققی‌برجسته و متخصص در مطالعات مربوط به یوحنا است، اخیرا شمایی از تاریخ جماعت یوحناشامل چهار مرحله ارائه داده و سطوح مختلف سنت در انجیل و رسالات یوحنا را مشخص کرده‌است.(۳۴) به عقیده بران مسیحیت یوحنایی را احتمالاـ یهودیان فلسطین ابداع کردند که انتظارات‌تقریبا متعارف مسیحایی داشتند.اینان که شاید شامل پیروان یحیی تعمید دهنده نیز می‌شدند، به سرعت عیسی را به عنوان مسیح پذیرفتند.از نظر آنان، عیسی ادامه دهنده راه داود ومحقق کننده پیشگوییهای متون مقدس بود و معجزاتش بر نقش مسیحایی او صحه می‌گذاشت.رهبر ایشان مردی بود که عیسی را در دوران نبوتش شناخته و «حواری محبوب» نام گرفته بود.

گروه دیگری نیز متعاقبا به این جماعت مبدع پیوست.این گروه دوم عمدتا یهودیانی رادر بر می‌گرفت که مخالف دین کسانی

بودنـد که مطـابق آئین معبـد بیت المقـدس به عبـادت‌می‌پرداختنـد.آنان به عیسـی ایمان داشـتند و سامریان را به کیش خود در می‌آوردند.لیکن به اعتقاد ایشان، عیسـی پیشتر جانشـین داود بود تا جانشـین موسـی، عیسـی نیز همچون موسی به حضور ولقاء خدا رسیده و کلام او را برای آدمیان آورده بود.

از وحدت این دو گروه، مسیحیتی «متعالی» حاصل شد که بر وجود قبلی عیسـی به صورت «کلمه» « (Logos) » یا «کلمهٔ الله» تأکید می‌گذاشت.این نظریه یهودیانی را که این مسیحیان یهودی‌فلسطینی هنوز با آنان رابطه داشتند برآشفت، زیرا به زعم آنـان این عقیـده عیسـی را تبـدیل به‌خـدایی دوم کرده و نـاقض یکتا پرستی یهودی بود.در نتیجه یهودیان طرفـداران مسـیحیت متعـالی‌را از کنیسه‌هـا بیرون راندنـد و این رانـده‌شـدگان نیز متقابلا یهودیان را بانی شر محسوب کردند.مسیحیان برای جبران آنچه در یهودیت از دست داده بودنـد تأکیـد ورزیدند که عیسـی تجلی‌وعده‌های خداوند درباره معاد است. «حواری محبوب» نقش رهبر را در این تحول ایفا کرد.در نتیجه این تحول، کلیسا دیدگاه خاصـی در قبال معاد اختیار کرد (دیدگاهی که بر طبق آن، آخر الزمان در عیسی محقق شده بود) و موضعی جدلی نسبت به یهودیت گرفت.

بران تصـریح می‌کنـد که این بازسازی تاریـخ مسیحیت یوحنایی، صـرفا یک فرضـیه است.به‌اعتقاد او مرحله اول این تاریخ، از نیمـه دهه ۵۰ دوره مشـترک تـا اواخر دهـه ۸۰ دوره مشـترک رادر بر می‌گیرد.مرحلـه دوم احتمالاـ از حـدود سـال ۹۰ آغاز شـد.مهمترین رویـداد ایـن دوره، گرویـدن‌تعـداد کـثیری از غیر یهودیـان بـه مسیحیت است.این امر از نظر مسیحیان یوحنـایی خوشاینـد بود، زیرا «یهودیان» (اصطلاحی که در نوشته‌های یوحنایی تقریبا تحقیر آمیز تلقی می‌شود) ثابت کرده‌بودنـد که از فهم مقـام مسـیحایی و شـأن پیشاوجودی عیسـی عاجزنـد.جماعت پیرو یوحنا احتمالااز فلسـطین به مناطق خارج از آن مهاجرت کردند و عمدتا به آموزش یونانیان پرداختند.همین امرگرایشـهای جهان گرایانه آنان را شدت بخشید.لیکن تعداد زیادی از غیر یهودیان از گرویدن به آنهاسـر باز زدند و یهودیان نیز کماکان به مخالفت با آنان ادامه دادند، به نحوی که جماعت پیرویوحنا متقاعد شد که جهان تحت سـلطه شیطان قرار دارد و تقریبا به طور غریزی با تعالیم عیسی‌مخالفت می‌ورزد.گر چه آنان ارتباط خود با کلیسای حواریون (کلیسایی که مستقیما به شاهـدان‌عینی عیسـی مربوط می‌شـد) را حفظ کردنـد، با این حال مسـیحیان پیرو یوحنا ذهنیتی عمدتافرقه‌گرا و کمتر نهادی داشتند.

در مرحله سوم که حـدودا در سال ۱۰۰ دوره مشترک آغاز شد و رسالات یوحنا ترجمان آن‌هسـتند، انشعابی سرنوشت ساز در مسیحیان پیرو یوحنا رخ داد.هواداران مؤلف این رسالات‌اعتقاد داشـتند که برای اینکه کسی فرزند خدا باشد باید اعتراف کند که عیسـی واجـد جسم بوده‌است و نیز بایـد فرامین کتـاب مقـدس را محترم بشـمارد.کسانی که از این تعـالیم عـدول کردنـد، فرزندان شیطان (معاند با عیسی) تلقی می‌شدند.از آنجا که عیسی روح حقیقت را به پیروانش‌ارزانی داشته بود، هواداران تعالیم او نیـازی بـه تعلیـم گرفتن از آدمیـان نداشـتند.آنها بـا آزمـودن‌نیکوکـاری همه مـدعیان برخورداری از این روح، می‌توانسـتند فرزانگان و صالحان را تشـخیص‌دهنـد.کسانی که با هواداران مؤلف رسالات یوحنا مخالفت می‌کردنـد، گروهی جـدایی طلب بودندکه عمده‌ترین اصل اعتقادی‌شان این بود که آن یگانه‌ای که از ملکوت آمده بود، آنچنان سرشت‌الوهیی داشت که دیگر نمی‌توانست به مفهوم کامل کلمه انسان باشـد.او متعلق به این جهان نبودو لـذا زنـدگی او در این دنیا و یا زنـدگی مؤمنان هیچ اهمیتی برای رستگاری ندارد.فقط مهم است‌بدانیم که پسر خداوند به این جهان آمده بود.به زعم جدایی طلبان، کسانی که تا آن زمان به این‌اصل اعتقاد داشتند، رستگار بودند.

چهارمین و آخرین مرحله مسیحیت یوحنایی در اوایل سده دوم دوره مشترک واقع شد.جماعت پیرو رسالات یوحنا دریافت که صرف توسل به سـنت برای مبارزه با جدایی طلبان کافی‌نیست.به همین دلیل، این جماعت با صـحه گذاردن بر تعلیم دهندگان

رسمی و مرجع اقتدار (پرسبیترها « [Presbyters] » یا اسقفها) دیدگاههای خود را به کلیسای «بزرگ» یا کاتولیک نزدیکترکرد، یعنی همان کلیسایی که با حواریون پیوند داشت و در آن زمان از اقتداری اکید و مبتنی برسلسله مراتب برخوردار بود.پذیرفته شدن مسیح شناسی « (Christology) » متعالی یوحنا درکلیسای بزرگ، موجب تسهیل این ادغام شد و به تدریج گروه پیرو یوحنا با کلیسای بزرگ تلفیق گشت.

از سوی دیگر، جدایی طلبان که به احتمال قوی از نظر تعداد پیروانشان در اکثریت بودند، راه‌ارتداد را در پیش گرفتند.آنان با بسط این نظر که آن یگانه‌ای که از ملکوت آمده بود واجد تمامی‌صفات انسان نبود، دیدگاههای منحط غنوصیه « (Gnosticism) » و دسیتیسم « (Docetism) » را اختیارکردند.به عبارت دیگر، آنها با دو گروه همرأی شدند: یکی آن کسانی که می‌گفتند عیسی صرفاظاهر یک انسان را داشت، و دیگری آن کسانی که قائل به وجود قبلی مؤمنان در بهشت بودند.جدایی طلبان همچنین با مانتنیستهای « (Montanists) » مرتد همعقیده شدند که اعتقاد داشتندعلاوه بر آنچه در کتاب مقدس آمده، مطالب دیگری نیز به آنها وحی شده است.جدایی طلبان بااتخاذ انجیل یوحنا، به رواج آن در میان غنوصیه کمک کردند.

هر جزء از روایت بران درباره تاریخ مسیحیت در خور تحسین است، اما باید تأکید کرد که‌شرح او درباره مضامین خاص نوشته‌های یوحنا بویژه جامع است.جای تردید نیست که این‌کلیسا که حرمت خاصی برای مقام ملکوتی عیسی قائل بود، با مخالفت سرسختانه یهودیانی رو به رو شد که یکتا پرستی را اصلی تخطی ناپذیر می‌دانستند، و بر نقش ارشادی روح القدس درباطن مؤمنان تأکید ورزید.جناح میانه روتر مسیحیان یوحنایی به منظور جدا کردن صف خویش‌از مرتدان، اصرار می‌ورزیدند که عیسی از هر حیث واجد صفات یک انسان (دارای گوشت وپوست) بوده است و آنان کلیسا را مرجع آئینهای عبادی می‌دانند.امروزه نوشته‌های یوحنا درعهد جدید، حکیمانه‌ترین تأملات درباره رابطه عیسی با پدر و روح القدس، و نیز هنرمندانه‌ترین‌نحوه ارائه نشانه‌های کلمه « (Logos) » مجسم در این جهان تلقی می‌شوند.شاید طنز آمیز به نظر آیدکه این گروه ستیزه جو بر صلح و صفا و دوستی برادرانه و خواهرانه مؤمنان نسبت به یکدیگربسیار تأکید می‌گذاشت، اما این تأکید در عین حال از جمله عوامل مهم در ایجاد تزلزل در اقتدارسلسله مراتبی کلیسا بوده است.گر چه تجربه خود مسیحیان یوحنایی نشان می‌داد که برای‌هدایت مؤمنان از بیرون مرجعیتی قاطع ضرورت دارد، لیکن تجربه آنان همچنین قانعشان کرده‌بود که فقط روح ایمان و عشق می‌تواند انسان را از درون به اسرار تثلیث و حلول لاهوت (خداوند) در ناسوت (عیسی) رهنمون کند.

مسیحیت در جهان یونانی رومی در حدود سال ۱۰۰ دوره مشترک

در شرح مختصرمان از مسیحیت یوحنایی، به بسیاری از خصوصیات مسیحیت در پایان قرن‌اول دوره مشترک اشاراتی گذرا کردیم.تا آن زمان نوشته‌های عهد جدید اساسا تکمیل شده وساختار اصلی کلیسا اساسا تثبیت شده بود.در این بخش از مقاله، با تکمیل تصویری که ازمسیحیت ارائه کرده‌ایم، شمایی کلی از وضعیت کلیسای حواریون در حدود سال ۱۰۰ دوره‌مشترک به دست خواهیم داد.

کلیسا در پایان سده نخست، نژادهای گوناگونی را در بر می‌گرفت.بر خلاف یهودیت که تبلیغ‌برای فرا خواندن پیروان سایر ادیان را فقط تا حدود معینی مجاز شمرده بود، کلیساهای مسیحی‌با همه توان در جهت ارتباط گیری با غیر یهودیان و جلب آنان به مسیحیت تلاش کردند.این‌سیاست باعث ارتباط تنگاتنگ مسیحیان با فرهنگ یونانی و نیز ادیانی که از شرق به

امپراتوری‌روم راه یافته بودنـد شـد.فرهنگ یونانی نه فقط شامل هنر، معماری، نمایش و ورزشـگاه یونانی‌می‌شد، بلکه فلسـفه و ادیان پر رمز و راز آن کشور را نیز در بر می‌گرفت.

در سده نخست، آن فلسـفه‌ای که بیش از همه نفوذ داشت اندیشه دیرینه سقراط و افلاطون وارسطو نبود، بلکه نظریه‌های قانون طبیعی فیلسوفانی بود که به رواقیون و اپیکوریان شهرت یافته بودند.شاید بتوان گفت که اینان با نکته سنجیهای خود در الهیات مسیحی سهیم شدند، مثلا در این آموزه پولس که از هنگام آفرینش کائنات به بعد، ذات نادیدنی خداوند را (قدرت‌سرمدی و الوهیتش را) به وضوح از آفریده‌هایش می‌توان درک کرد ([«زیرا که چیزهای نادیده اویعنی قوت سـرمدی و الوهیتش از حین آفرینش عالم به وسـیله کارهای او فهمیده و دیده می‌شودتا ایشان را [منکران را] عذری نباشد»] رساله پولس رسول به رومیان، بـاب ۱، آیـه ۲۰).ادیـان‌پر رمز و راز یونـانی نیز، هر چنـد احتمالاً بـه شـیوه‌ای غیر مسـتقیم و نـه مسـتقیما، در مسـیحیت تأثیرگذاشـتند.در این ادیـان بر معرفتی تأکیـد گـذارده می‌شـد که به تـازه گرویـدگان سـعادت اخروی عطامی‌کرد.این ادیـان همچنین شامل آئینهایی سـری بودند که پیروانشان را به یکدیگر پیوند می‌داد.مسیحیان اولیه با برجسته کردن معرفت رستگاری بخش و آئینهای خاص خودشان، به رقابت بااین ادیان پرداختند.

در ادیانی که از شـرق به امپراتوری روم راه یافته بودند، مضامین باروری (از قبیل ضرب آهنگ‌چرخه گیاهان) بسیار مهم تلقی می‌شدند.بدین ترتیب، ایسیس « (Isis) » و اسیریس « (Osiris) » (که دراصل خدایانی در اساطیر مصـری بودند) شناختی از مرگ و زنـدگی مجدد به پیروان مسـیحیت‌دادنـد که در آن روح سـعادتمندانه به بقای خود ادامه می‌داد.ایضا کسانی که پیرو کیش میترا بودنـد (میترا خـدایی ایرانی است که به خدای خدایان یعنی اهورا مزدا یاری می‌رساند، اما بعدها به‌خدایی سـماوی تبدیل شد و سـربازان رومی آن را بسیار عزیز می‌شمردند)، گاو قربانی می‌کردندو برای رهانیدن روحشان به سطوح مختلفی از آسـمان صـعود می‌کردند.حفاریهای انجام شده درزیر مکانی که امروزه کلیسای حضـرت اکلیمنتس « (ST.Clement) » در آن قرار دارد، نشـان داده است‌که عبادتگاههـای میترائیـان دارای محرابهـا و کلاسـهایی بسـیار شـبیه به یـک کلیسـای مسـیحی درهمان حوالی بوده‌اند.

فرقه‌های غنوصـیه که به حوزه رقابت سرسـختانه مسـیحیت اولیه تبدیل شدند، با ادیان مبتنی‌بر آئین رمزی و شعائر باروری وجه اشـتراکی داشـتند و آن ارائـه معرفـت رسـتگار کننــده بـاطنی بـه‌پیروانشـان بود.آنـان بـه تفحص در سـطوح و ازمنـه مختلفی می‌پرداختند که به زعم خودشان برآفرینش کنونی تقدیم داشت، و همچنین این نظر را ترویج می‌کردند که ذات کنونی بشر از سطحی‌مقـدس و روحانی به گنـداب تألم آور جسم هبوط کرده است.مسـیحیان اولیه در رقابت با غنوصـیه‌مجبور بودنـد هم از انسان کامل بودن عیسی دفاع کنند و هم اینکه با ادله‌ای قانع کننده ثابت کنندمعرفتی که روح عیسی عرضه می‌داشت، متضمن رستگاری حتمیتری بود. (۳۵)

بـدین ترتیب می‌بینیم که کلیسای صدر مسـیحیت در رقابت برای افزودن به تعداد پیروانش، در چند جبهه می‌جنگید: خطاب به یهودیان، عیسـی را به عنوان مسـیح و تحقق آرزوهای‌مسـیحیایی آنان توصـیف می‌کرد، و خطاب به غیر یهودیان، عیسـی را به عنوان منبع معرفت واقعارسـتگاری بخش معرفی می‌کرد.یهودیانی که چندان مایل به گرویدن به مسیحیت نبودند، رنج ومحنت عیسـی را ننگ‌آور می‌دانسـتند و از این می‌ترسـیدند که با مقـدس تلقی کردن او، یکتا پرستی‌را خدشه‌دار کنند.به همین دلیل، آنان بر اهمیت پیروی از شـریعت موسـی اصـرار می‌ورزیدند.غیر یهودیانی هم که چندان مایل به گرویدن به مسـیحیت نبودند، رسـتاخیز عیسـی را بـاور نکردنی‌می‌دانسـتند و نمی‌توانسـتند بپذیرنـد که او از هر حیث یـک انسان همچون همه انسانهای دیگر بـوده‌است.در نـتیجه، کلیسـا بـا احسـاس تـأسف از این وضـعیت کوشـید تـا راهی بینـابینی را در پیش‌بگیرد، به این صورت که

آموزه‌هایش را بر حسب شناختی از مسیح بسط دهد که در بدو امر هم‌قائل به تقدس عیسی بود و هم قائل به بشر بودن او.

آزمایش و خطا و همچنین تأثیر این غریزه میانه روانه باعث شدند که امور داخلی کلیسابه تدریج به شکل گیری اصول تلویحی «هم این، هم آن» منجر شود.به عبارت دیگر، کلیسامتقاعد گشت که هم سنن یهودی می‌توانستند موجب غنای تعهدی اصیل به مسیح شوند و هم‌دیدگاههای غیر یهودیان.هم رهبران رسمی می‌توانستند به رواج ایمان یاری رسانند و هم‌فرهمندان مسامحه‌کار.الهیات لوقا می‌توانست مکمل الهیات متی باشد.مستضعفان و زنان‌می‌توانستند مکمل مستکبران و مردان باشند.مسیحیت دینی بود با بسیاری ملازمات مهم‌اجتماعی، چرا که پیروان آن در واقع یک تن بودند و صرفا از فرامین عشق اطاعت می‌کردند، لیکن مسیحیت همچنین دین اشخاص منفردی بود که هر یک در خلوت و جدا از سایران عبادت‌می‌کردند و در واقع، به حکم پولس، همیشه دعا می‌کردند ([«همیشه دعا کنید»] رساله اول پولس‌رسول به تسالونیکان، باب ۵، آیه ۱۷).دعا و نیایش همگانی هم بر کتاب مقدس مبتنی بود وهم بر آئینهای مقدس، بویژه غسل تعمید و عشای ربانی.آب و نان زندگی، اخلاقیاتی متعالی به‌ارمغان می‌آورد، ولی آئینهای توبه نیز برای کمک به گناهکاران و ضعفا از دیر باز وجود داشتند.ازدواج امری مقدس بود و اکثر رهبران اولیه کلیسا ازدواج کرده بودند، لیکن بکارت نیز در عین‌حال امری مقدس محسوب می‌شد.کمال غایی ایمان صرفا با بازگشت خداوند ممکن می‌گردد، با این حال در همین دوره و زمانه حاضر نیز فرصتهای زیادی برای تهذیب نفس و اعمال خیروجود دارد.

بنابر آنچه آمد، وقتی مفسران در توصیف کلیسای صدر مسیحیت آن را «کاتولیک» [جامع] می‌نامند، منظورشان صرفا اشاره به گسترش نفوذ گروهی دینی در سرتاسر منطقه مدیترانه نیست.اطلاق صفت «کاتولیک» تلویحا حاکی از آن است که این کلیسا به طور غریزی‌اعتقاد داشت (و این اعتقاد از آموزه محوری آن یعنی حلول لاهوت [خداوند] در ناسوت [عیسی] ناشی شده بود) که گستره کامل واقعیت، از اوج الوهیت تا حضیض بشریت، در حوزه‌صلاحیت کلیسا قرار می‌گیرد.امپراتوری روم این آرمان را از شاعر رومی ترنس « (Terence) » آموخته بود که همه امور انسانی در حیطه اقتدار آن قرار دارند.شعرای صدر مسیحیت که‌بشارتهای عیسی را می‌سرودند، بخش اعظم این آرمان را پذیرفتند.همان گونه که پولس در رساله‌خود به فیلیپیان، باب ۴، آیه ۸ می‌گوید: «خلاصه، ای برادران، هر چه راست باشد و هر چه‌مجید و هر چه عادل و هر چه پاک و هر چه جمیل و هر چه نیکنام است و اگر علوی هست و اگرچیزی شایسته تحسین است، به آنها بیندیشید.»

پی‌نوشتها

« (Northwestern University Press،۱۹۶۷: Evanston،IL) ۱. For theoretical background،see
« Alfred Schutx،The Phenomenology fo the Social World

«. (Winstion،۱۹۸۵: Minneapolis) ۲. See Jon D. Levenson،Siai and Zion

۳) « ۶۴ ۳۱۲) « Seleucids قبل از میلاد)، سلسله‌ای از پادشاهان یونانی. (م)

۴) « ۳۷ ۱۰۰) « Josephus)، تاریخ نگار رومی. (م)

۵) « ۶۲ ۱۱۳) « Pliny)، تاریخ نگار رومی. (م)

۶) « ۵۶ ۱۲۰) « Tacitus)، تاریخ نگار رومی. (م)

۷) « Suetonius » (قرن دوم پس از میلاد)، زندگینامه نویس و تاریخ نگار رومی. (م)

Harper،s Bible Dictionary، ed. ؛PP.۴۷۵ (Row، ۱۹۸۵ & PHarper: San Francisoc)،P. ۲۴۶، ۴۸۷ »
Paul J.Achtemeier (Row،۱۹۸۰ & Harper: San Francisco) Dufour،Dictionary fl the New
« Testament ۸. See Xaver Leon
PP. ۱۳۱، (Hill، ۱۹۷۹ McGraw: New York) novel Man of Naxareth'۷۵. For a good ۱۴۰.»
imaginative account، see Anthony Burgess ،PP.۶۸ (s Sons، ۱۹۷۱'Charles Scribner: New
« York) The Proclamation fo Jesus: ۹. See Joachim Jeremias، New Testament Theology

۱۰. «عید فصح» « (Passover) » جشـنی است که یهودیان به مناسبت رهایی خود از اسارت و بندگی در مصر بر پامی‌کنند. (م)

Twenty) P. ۲۲۴. See also Gerard S.Sloyan.Jesus ni ؛ThirdPublications،۱۹۸۳ Mystic،CT) »
« Focus، (Collins، ۱۹۷۹/Fontana: London) ۱۱. Geza Vermes، Jesus the Jew
esPecially PP. ۱۰۰ (westminster، ۱۹۷۸: Philadelphia) ۱۲. SeeLucas Grollenberg،،۱۱۶.»
« Jesus

۱۳. «شـما» « (Shema) » کلمـه‌ای اسـت عـبری به معنـای «بشـنو».این کلمه در ابتـدای آیه چهـارم از بـاب شـشم سـفرتثنیه « (Deuteronomy) » آمده است. (م)

۱۴.مثل یاد شـده در انجیل لوقا « (Luke) » از ایـن قرار است: «(۳۰) عیسـی در جواب وی گفت مردی که ازبیت المقـدس به سوی اریحا می‌رفت به دست دزدان افتاد و او را برهنه کردند و مجروح ساختند و او رانیم مرده واگذاردند و برفتند. (۳۱) اتفاقا کاهنی از آن راه می‌آمـد، چون او را بدید از کناره دیگر رفت. (۳۲) همچنین شخصی لاوی نیز از آنجا عبور می‌کرد، نزدیک آمد و بر او نگریست و از کناره دیگر برفت. (۳۳) لیکن شخصی سامری که مسافر بود نزد وی آمد و چون او را بدید دلش بر وی بسوخت. (۳۴) پس پیش آمـدو بر زخمهـای او روغن و شـراب ریخت، آنهـا را بست، او را بر مرکب خـود سـوار کرد، به کاروانسـرای رسانید وخدمت او کرد. (۳۵) بامدادان چون روانه می‌شد دو دینار در آورد، به سـرایدار داد و گفت این شـخص را متوجه باش و آنچه بیش از این خرج کنی، در حین مراجعت به تو دهم. (۳۶) پس به نظر تو کدام یک از این‌سه نفر همسایه بود با آن شـخص که به دست دزدان افتاد؟ (۳۷) گفت آنکه بر او رحمت کرد.عیسـی وی راگفت برو و تو نیز همچنـان کن.» (م)

۱۵.آفریده شدن انسان «به صورت خدا» اشاره‌ای است به آیات ۲۶ و ۲۷ در باب اول سفر پیدایش: (۲۶) و خداگفت آدم را به صورت مـا و موافق شبیه مـا بسـازیم تا بر ماهیان دریا و پرنـدگان آسـمان و بهایم و بر تمامی‌زمین و همه حشـراتی که بر زمین می‌خزند حکومت کند. (۲۷) پس خـدا آدم را به صورت خود آفریـد، آفریـداو را به صورت خـدا، ایشان را نر و ماده آفرید.» آفرینش انسان «به صورت خدا» یعنی انسان آن موجودی‌است که حکومت خدا را بر زمین متجلی می‌کند. (م)

PP.۲۳۱ (Helicon،۱۹۶۹: Baltimore) in Theological investigations،vol.۶ "،eflections on، ۲۴۹.»
« the Unity of the Love of Neighbour and the Love of GodR»، ۱۶. See KarlRahner

(۱۷) «کـون» « (Koan) » در ذن بـودیسم بـه گزاره‌ای متنـاقض نمـا « (Paradox) » اطلاـق می‌شود که راهبان ذن بودیسـم باتأمل درباره آن ذهن خود را عادت می‌دهند تا نهایتا متکی به خرد نباشد، بلکه به نوعی روشن بینی شهودی‌نایل شود. (م)

Crossroad، ۱۹۸۰: New York) and John Dominic Crossan، Cliffs of Fall، (Fortress، ۱۹۷۷:) .»

« Philadelphia) ۱۸. See Norman Perrin، Jesus and the Language of the kingdom

۱۹.نویسندگان مقاله در اینجا با استفاده از تشابه آوایی «صلیب» « (Cross) » و «اصل قضیه» « (crux) »، نوعی جناس ساخته‌اند. (م)

p.۸۲۶، (Hall،۱۹۶۸ Prentice: Englewood Cliffs، NJ) in The Jetome Biblical.» Commentary،vol.۲ ed.R.Brown،J.Fitxmyer،and R.Murphy «،Pauline Theology»، ۲۰. « Joseph A.Fitznyer

p.۱۱۳، (Westminster، ۱۹۸۰: Philadelphia) ۲۱. Howard Clark Kee، Chiristian Origins in . » « Sociological Perspective

۲۲. «سبت» « (Sabbath) » یک روز از ایام هفته است (از نظر یهودیان شنبه و از نظر مسیحیان یکشنبه) که برای‌عبادت و دست کشیدن از کار مقرر شده است. (م)

۲۳. «کتیبه‌های بحر المیت» مجموعه‌ای از دستنوشته‌های عبری و آرامی‌اند که طی سالهای ۱۹۷۴ تا ۱۹۵۶ درغارهای نزدیک به بحر المیت کشف شدند.این دستنوشته‌ها برخی از متون عهد عتیق و نیز اسنادی را شامل‌می‌شود که نحوه زندگی پیروان فرقه یهودیی که این کتیبه‌ها را نوشتند آشکار می‌کند. (م)

Fortress، ۱۹۸۱: Philadelphia) ۲۴. Christian Origins in Sociological Perspective، P.۱۳۸.) .» « See also Jack Dean Kingsbury، Jesus Christ in Matthew، Mark، and Luke

۲۵. «به شما دانستن سر ملکوت خدا عطا شده، اما به آنان که بیرون‌اند همه چیز به مثلها می‌شود.» (م)

۲۶. «(۲) و بعد از شش روز عیسی پطرس و یعقوب و یوحنا را برداشت و ایشان را تنها بر فراز کوهی به خلوت‌برد و هیئتش در نظر ایشان متغیر گشت (۳) و لباس او درخشان و چون برف به غایت سفید گردید، چنان که‌هیچ گازری بر روی زمین نمی‌تواند چنان سفید کند (۴) و الیاس با موسی بر ایشان ظاهر شدند و با عیسی گفتگو می‌کردند. (۵) پس پطرس ملتفت شد و به عیسی گفت ای استاد بودن ما در اینجا نیکوست، پس سه‌سایبان می‌سازیم، یکی برای تو و دیگری برای موسی و سومی برای الیاس. (۶) از آن رو که نمی‌دانست چه‌بگوید چون که هراسان بودند. (۷) ناگاه ابری بر ایشان سایه انداخت و آوازی از ابر در رسید که این است پسر حبیب من، از او بشنوید. (۸) ناگهان گرداگرد خود نگریستند و جز عیسی تنها با خود هیچ کس را ندیدند (۹) و چون از کوه به زیر می‌آمدند ایشان را قدغن فرمود که تا پسر انسان از مردگان برنخیزد، از آنچه‌دیده‌اند کسی را خبر ندهند.» (م)

۲۷. «هر آینه به شما می‌گویم تا جمیع این حوادث واقع نشود، این فرقه نخواهند گذشت.» (م)

۲۸. (۲۹) عیسی جواب فرمود هر آینه به شما می‌گویم کسی نیست که خانه یا برادران یا خواهران یا پدر یا مادریا زن یا اولاد یا املاک را به جهت من و انجیل ترک کند، (۳۰) جز اینکه الحال در این زمان صد چندان یابد ازخانه‌های و برادران و خواهران و مادران و فرزندان و املاک با زحمات و در عالم آینده حیات جاودانی را.» (م)

۲۹. (۱۹) پس هر کس که یکی از این احکام کوچکترین را بشکند و به مردم چنین تعلیم دهد در ملکوت آسمان‌کمترین شمرده شود، اما هر کس که به عمل آورد و تعلیم دهد او در ملکوت آسمان بزرگ خوانده خواهدشد، (۲۰) زیرا به شما می‌گویم تا عدالت شما بر عدالت کاتبان و فریسیان افزون نشود، به ملکوت آسمان‌هرگز داخل نخواهید شد.» (م)

۳۰. «دختر صهیون را گویید که اکنون پادشاه تو نزد تو می‌آید ...» (م)

۳۱.«پس بروید و همه امتها را شاگرد سازید و ایشان را به اسم اب و ابن و روح القدس تعمید دهید.» (م)

۳۲.«و ایشان را تعلیم دهد که همه اموری را که به شما حکم کرده‌ام حفظ کنند و اکنون من هر روز تا انقضای‌عالم همراه شما هستم، آمین.» (م)

۳۳.«(۱۵) و اگر برادرت به تو گناه کرده باشد برو و او را میان خود و او در خلوت الزام کن، هر گاه سخن تو راگوش گرفت برادر خود را دریافتی (۱۶) و اگر نشنود یک یا دو نفر دیگر با خود برادر تا از زبان دو یا سه‌شاهد هر سخنی ثابت شود (۱۷) و اگر سخن ایشان را رد کند به کلیسا بگو و اگر کلیسا قبول نکند، در نزد تومثل خارجی یا باجگیر باشد. (۱۸) هر آینه به شما می‌گویم آنچه بر زمین بندید در آسمان بسته شده باشد وآنچه بر زمین گشایید در آسمان گشوده شده باشد. (۱۹) باز به شما می‌گویم هر گاه دو نفر از شما در زمین‌درباره هر چه که بخواهند متفق شوند، هر آینه از جانب پدر من که در آسمان است برای ایشان کرده خواهدشد، (۲۰) زیرا جایی که دو یا سه نفر به اسم من جمع شوند، آنجا من در میان ایشان حاضرم.» (م)

especially PP. ۱۶۶، (Paulist، ۱۹۷۹: New York) ۳۴. See Raymond E. Brown،The ۱۶۷ »
« Community of the Beloved Disciple

ibid.،PP. ۵۳۳،"Gnosticism"،۵۳۲، and J.Doresse ،PP. ۴۹۵ (E. J.Brill، ۱۹۶۹: Leiden) Historia ۵۷۹.»
Religionum،ed.C.J.Bleeker and G.Widengren،vol.۱ "،Hellenistic Religions "، ۳۵. On the
« Hellenistic religions and Gnosticism، see M.J Vermaseren

منبع: مجله ارغنون، شماره ۶/ ۵

نوشته: د.ل.کارمدی، ج.ت.کارمدی

ترجمه: حسین پاینده

درآمدی بر تفکر تومائی نو

درآمدی بر تفکر تومائی نو

در عصر جدید پس از اینکه حوزه‌های مختلف فکری در غرب به انحاء گوناگون در حقیقت وحجیت مسیحیت چون و چرا کردند، بیش از سایر مذاهب مسیحی، متفکران پروتستان در مقام‌تأمل و تدبر در وضعیت عصر جدید و انسان تازه متولد شده در دوره رنسانس و نسبت وی بادین بر آمدند.جهت اصلی اینکه فیلسوفان پروتستان بیشتر به این مهم مبادرت کردند این است که اصولا میان مذهب پروتستان و حقیقت عصر جدید ملازمت است.از این رو مذهب‌پروتستان هیچگاه نمی‌توانست در قرون وسطی ظاهر شود.فیلسوفان مهم عصر جدید، پس ازدکارت مؤسس عصر جدید، خصوصا از حوالی سال ۱۸۰۰ عمدتا پروتستان و آلمانی بودند.کانت و سایر فیلسوفان ایدئالیست آلمانی که در مذهب پروتستان بودند، در تحکیم مبانی عصرجدید کوشیدند تا هگل که خاتم این رشته بود.

اما علمای کاتولیک که اصرار در حفظ قرون وسطی و مبادی آن داشتند مدتهای مدیدی‌سعی در دفاع از اصول تفکر مدرسی و تکرار مکررات کردند ولی هجوم و استیلای افکار جدید که عمدتا غیر دینی « (secular) » و بلکه ضد دینی بودند، موجب شد که متوجه وضعیت جدیدگردند و در صدد تعیین موقف تعالیم کاتولیکی در این دوره شوند.لذا می‌بینیم که اصول الهیات‌جدید « (theology_new) » غالبا از جانب متفکران پروتستان عنوان شد و التزام کاتولیکها به سنت‌مدرسی مانع از

این بود که طرح نوی در الهیات افکنند. (۱)
در سال ۱۸۷۸ پاپ لئو سیزدهم (۲) در اولین حکم خویش تحت عنوان «شروری که جامعه‌جدید را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد» با استناد به کتاب مقدس، ابتدا قول پولس را یادآور شد که «با خبر باشید که کسی شما را نرباید به فلسفه و مکر باطل، بر حسب تقلید مردم و اصول‌دنیوی نه بر حسب مسیح» (۳)، و در ادامه مطلب اظهار کرد که مطمئن‌ترین راه برای عدم گمراهی وعدم نفوذ فلاسفه باطل، آموختن فلسفه حقیقی است (۴).پاپ لئو سیزدهم که مسیحیت را مواجه‌با خطرات عصر جدید و بحرانهای ناشی از آن می‌دید، در وضعیتی که غالبا توسل به تدبیرهای‌سیاسی و اقتصادی را راه خروج از بحران می‌دانستند، تجدید فلسفه و آموختن جدی آن راتجویز کرد.خصوصا در حوزه‌های علمیه کاتولیک که در تعلیم و تعلم فلسفی جدیت نمی‌شد وطلاب و مدرسان به آن وقعی نمی‌نهادند.
به نظر پاپ رأس همه خطاهای فکری (۵) که موجب انحراف بشر در دوره جدید شده، انکاروجود خدا و حق الله است.البته انکار وجود خدا در حوزه‌های رایج فلسفه نظری و فلسفه عملی‌هر دو تحقیق می‌یابد.در حوزه فلسفه نظری جهت جامعش در ذیل دو نحله فلسفی یعنی « naturalism » (فلسفه اصالت طبیعت) و « rationalism » (فلسفه اصالت عقل) طرح شده است.فیلسوفان طبیعی مذهب فقط به وجود طبیعت و قوانین طبیعی و نظام طبیعی حاکم بر جهان‌قائل هستند که مستغنی از وجود علتی ماوراء طبیعت یعنی خداست.فیلسوفان عقلی مذهب، همین اصل را در نظام معرفت انسانی اعمال می‌کنند.به نظر آنان یگانه معرفت معتبر مستفاد ازعقل طبیعی « (natural) » انسان است و لذا حاجتی به معرفتی از سنخ وحی که وراء طبیعی « (supernatural) » است، نیست.با این شرح، راسیونالیسم عبارت است از ناتورالیسمی که در موردخاص معرف عقلی مصداق یافته است، درست همانطور که ناتورالیسم عبارت است از اطلاق‌مستقیم راسیونالیسم به تفسیر خاصی از طبیعت.
در حوزه فلسفه عملی یعنی اخلاق و سیاست همین خطا تحت عنوان لیبرالیسم ظاهر شده‌است.لیبرالیسم به معنایی که پاپ لئو در فتاوای خویش مورد نظر داشته است، دال بر نظرگاه‌کسانی است که تسلیم هیچ نوع قانونی ورای قانونی که خودشان تشریع کرده‌اند، نمی‌شوند.عدم‌انقیاد آنها خصوصا در مورد احکام الهی صادق است.ولی به نظر پاپ لئو انکار قوانین الهی « (supernatural) » مستلزم انکار قوانین طبیعی « (natural) » خواهد شد.چنانکه طبیعی مذهبان هم که‌معتقد به استغنای ذاتی نظام طبیعت از غیر هستند، تالی فاسد نظرشان انکار خود طبیعت است.بقا و فنای طبیعت موکول به شناخت منشأ وراء طبیعی آن است. (۶)
پاپ یک سال بعد (۱۸۷۹) در پیامی خطاب به «مجمع مقدس مطالعات و تحقیقات» مجددا اعلان داشت که از سر تجربه و یقین به این نتیجه رسیده است که در شرایط بحران کنونی‌عالم و تهاجم علیه دین و کلیسا و جامعه هیچ راهی امنتر از این نیست که «در همه جا از طریق تعالیم فلسفی، رجوع به اصول صحیح نظر و عمل کرد.» (۷)
بدینسان به نظر لئو سیزدهم تعلیم آراء صحیح فلسفی، مبدأ مستحکم اصلاح تفکر و جامعه‌است، و نباید بیش از این، فلسفه را ناچیز شمرد و همچون تفننات فکری یا افکاری انتزاعی‌بدون منشئیت آثار اجتماعی پنداشت.
اما مراد پاپ از رجوع به فلسفه و احیای آن، هر گونه فلسفه‌ای نیست.ای بسا فلسفه‌هایی که‌به قول پولس به گمراهی بینجامند.فلسفه حقیقی، فلسفه مسیحی است.فلسفه مسیحی هم انواع گوناگون دارد ولی فلسفه حقیقی مسیحی به نظر پاپ فلسفه‌ای است که در جمع فلسفه ومسیحیت، حق دین و عقل هر دو را ادا کرده است.این فلسفه منقاد تعالیم وحی مسیحی است‌ولی عقل را نیز به کنار ننهاده و این دو به توافق و هماهنگی کامل هر یک در مقام خویش جادارند.مثال کامل توافق میان دین و عقل، تعالیم قدیس توماس اکوئینی است.بنابراین‌ملاحظات، پاپ در «حکم جامع و عام» (۸) مشهور خویش موسوم به

پدر ازلی « (Aeterni Patris) » صادره در سال ۱۸۹۷ این نکته را تصریح کرد.عنوان کلی این حکم بدین قرار است: «فتوای جامع‌ما در مورد احیاء فلسفه مسیحی در حوزه‌های مسیحی مطابق تعالیم ملکوتی قدیس توماس‌اکوئینی.» (۹)
پاپ در فقره هفدهم همین حکم درباره توماس اکوئینی گوید: «رأس و استاد همه مجتهدان‌مدرسی توماس اکوئینی است که به قول کاجتان چون بیش از هم تعظیم و تکریم مجتهدان سابق‌کرده است، از جهتی وارث عقل و حکمیت جمیع آنهاست.» (۱۰) توماس تعالیم این علمای برجسته‌را همچون اعضای متفرق یک جسم متلاشی جمع کرده و در محل مناسب قرار داده است‌و لواحق مهمی بر آنها افزوده و لذا فخر مذهب کاتولیک است.او به همه مسائل دینی و فلسفی‌و اخلاقی پرداخته است.
با این رأی، پاپ هر گونه اصلاح اجتماعی و سیاسی را جز آنکه مبتنی بر مبانی نظری متقنی‌همچون تعالیم توماس باشد، در حکم ساختن ساختمانی بدون پایه و اساس دانست (۱۱) و خطاب‌به کاتولیکها اظهار داشت که نباید امیدوار باشند که بتوانند بر مبنای دیگری بجز آرای توماس‌اکوئینی نظام اجتماعی و سیاسی مسیحی خود را تأسیس کنند.وی در همین حکم در بندهای۲۶ تا ۲۹ علاوه بر جهت نظری از جهت عملی نیز تأکید کرده است که در مورد مسائل اجتماعی‌و سیاسی، خلاصه در اصول و فروع باید تبعیت از توماس اکوئینی کرد.پاپ در آنجا گوید: «اجتماع خانوادگی و شهری نیز چنانکه نزد همگان عیان است در معرض خطر عظیمی ناشی ازطاعون عقاید منحرف قرار گرفته است.در این اجتماع هم اگر تعالیمی سالمتر در دانشگاهها و مدارس آموخته گردد، قطعا از حیاتی با آرامش و ایمنی بیشتر بهره خواهد برد، تعالیمی که‌منطبق با تعالیم کلیسا است، تعالیمی همچون آراء توماس اکوئینی.»
پس از اقدامات پاپ لئو سیزدهم در جهت احیای فلسفه مسیحی خصوصا تعالیم توماس‌اکوئینی، علمای کاتولیک نیز همچون علمای پروتستان متوجه به غفلت خویش شده، به مسأله‌غلبه تفکر جدید تعلق خاطر بیشتری نشان دادند و فلسفه مشهور به « Thomism Neo » (تومائی نو) و سپس « Scholasticism Neo » (مدرسی نو) که در حقیقت تجدید فلسفه مدرسی خصوصافلسفه تومائی با توجه به وضعیت نظری و عملی روز است، نشأت گرفت و فلسفه تومائی فلسفه‌رسمی کلیسای کاتولیک شد. (۱۲) اما اینکه آیا این دو نحله عبارات اخرای یک جریان فکری‌هستند.محل نزاع است.
واژه فلسفه مدرسی نو « (Scholasticism Neo) » را موریس دو ولف (۱۳) عضو مؤسسه عالی‌لون وضع کرد (۱۴).او در کتاب خود موسوم به مذهب مدرسی قدیم و جدید (۱۵) که در سال ۱۹۰۷ به‌رشته تحریر در آورد، سالها پس از شروع احیای « (revival) » فلسفه تومائی، واژه فلسفه مدرسی نورا بکار برد. (۱۶) دو ولف در خاطر خویش به حکمت خالده « (Philosophia perennis) » و فلسفه‌جاودانی می‌اندیشید که یگانه نظام جامع تفکرات فلسفی است و پیش از این توماس اکوئینی وتنی چند از دیگر فلاسفه قرون وسطی به آن نظر داشتند.در نظر دو ولف این فلسفه، نوعا بایدفلسفه‌ای تومائی باشد که توانسته است جمیع لوازم تفکر مسیحی را رعایت کند.او سودای‌تجدید فلسفه تومائی را داشت ولی نام «فلسفه مدرسی نو» بر آن نهاد و لذا از آراء بزرگانی درقرون وسطی همچون جان دانس اسکات، فرانچسکو سوارز چشم پوشی کرد.به هر تقدیر مرادش‌از فلسفه مدرسی نو، فلسفه تومائی نو است، چرا که توماس اکوئینی را مثال اعلای حکمت‌خالده دانسته و قائل است هر گونه تفکر در جهت تحکیم حکمت خالده باید منجر به تجدیدفلسفه توماس قدیس شود.
مسأله دیگر، علی رغم اینکه احیاء فلسفه تومائی به شرحی که گذشت به واسطه کلیسای‌کاتولیک رومی تحقق یافت و فلسفه رسمی کلیسای کاتولیک شد ولی فیلسوفانی هم در حوزه‌تومائی نو هستند که کاتولیک نیستند و بالعکس فیلسوفان کاتولیکی هم هستند که در حوزه‌فلسفه تومائی نو نیستند.چنانکه متفکران کاتولیک مهمی در دوره اخیر مانند موریس بلونده (۱۷) رامی‌توان تابع حوزه اگوستینی (۱۸) نو دانست، یا اینکه به هیچ وجه نمی‌توان فیلسوفان کاتولیکی‌مثل لوئی لاول (۱۹) یا پیر

دوشاردن (۲۰) را در ذیل عنوان فلسفه تومائی نو آورد (۲۱).فیلسوف انگلیسی‌اریک ماسکال (۲۲) نیز که ذائقه فلسفه تومائی نو دارد در زمره کسانی است که کاتولیک نیستند.او عضو «کلیسای انگلیکان» « (Anglican) » است.

با همه این ملاحظات فلسفه تومائی نو در پایان قرن نوزدهم تأسیس شد و منشأ نهضتی گردید که تأثیر بسیار در فلسفه و الهیات معاصر کرد به نحوی که بر ترانـدراسل درباره توماس‌اکوئینی گوید که نفوذ وی (در سال ۱۹۴۶) بیشتر از نفوذ کانت یا هگل است. (۲۳) البته تا جنگ‌جهانی اول در محافل غیر کلیسایی به آن کمتر اعتنا می‌شد ولی به تدریج اعتبار و مقام خاص‌خود را یافت، چنانکه پس از ایتالیا که مهـد آن است، در فرانسه با وجود رسوخ انـدیشه‌منور الفکری قوی در آن کشور که مانع ظهور فلسفه مدرسی می‌شد، بسط یافت و در بلژیک به آن‌اهمیت بسیار دادند و اکنون در کانادا و آمریکا مورد توجه جدی است (۲۴).و بـا وجـود اینکه عـده‌ای‌آن را، به اتهـام اینکه صـرفا نوعی بـازگشت به تفکر قرون وسـطی و احیـای مبـاحث منسوخ در عصرجدید است، تخطئه می‌کنند ولی مدافعان و حامیان سرسختی دارد که معتقدند این نهضت به‌دست نمایندگان گرانقدرش ژاک ماریتن، اتین ژیلسون و فردریک کاپلستون به جایی رسیده که‌توانسته است به مسائل معاصر به طریق بدیع دینی بپردازد، به طریقی که غافل از حکمت سلف « (Wisdom of the past) » نیز نباشد. (۲۵)

متفکران وابسته به حوزه تومـائی نو بـا وجود اینکه اصالتـا متمایـل به آراء تومـاس اکوئینی‌هسـتند و از این جهت قرابت فکری دارنـد، ولی از جهت تعلقـات فردی به تفکرات غیر تومائی بایکـدیگر متفاوتنـد.چنانکه برخی از متفکران تومائی به ایدئالیسـم آلمـانی خصوصـا هگـل روی‌آوردنـد و تعـداد بسـیاری نیز به پدیـدار شناسـی هوسـرل یـا تفکر مـارتین هیـدگر.حتی برخی از طریق‌پرسـش هیـدگر از مسأله وجود و غفلت از وجود در تاریـخ فلسـفه راه به سوی توماس اکوئینی‌یافتنـد و بالعکس برخی از طریق توماس اکوئینی به طریق فکری هیدگر قدم نهادند.برخی هم‌هیدگر را اصولا متفکری از حوزه تومائی نو خوانده‌اند.و هم اکنون جریان بسیار قوی هیدگری درمیان فیلسوفان تومائی نو وجود دارد (۲۶).

به هر تقـدیر متفکران حوزه تومـائی نو از کشورهـای مختلف بسـیارند.کسانی مثـل‌آمبروزگاردی (۲۷) (۱۸۵۹ ۱۹۳۱)، رژینال گاریگولاگرانژ (۲۸) (۱۸۷۷ ۱۹۶۴)، مـارتین گرابمان (۲۹) (۱۸۷۵ ۱۹۴۹)، فردریک کاپلستون (۳۰) (۱۹۰۷ ۱۹۹۴)، ولی در رأس همه اینها باید از ژاک‌مارتین (۳۱) (۱۸۸۲ ۱۹۷۳) واتین ژیلسون (۳۲) (۱۸۸۴ ۱۹۷۸) نام برد.

در اینجا به شرح اجمالی احوال و آرای ژاک ماریتن و با تفصیل بیشتری به ژیلسون‌می‌پردازیم.

ژاک ماریتن

ژاک مـاریتن در سال ۱۸۸۲ به دنیـا آمـد.در ابتـدا تعلق دینی نـداشت و تبعیت از افکـار برگسون‌می‌کرد و در درسهای او در کلژدوفرانس حاضر می‌شد.ولی در سال ۱۹۰۶ به مـذهب کاتولیـک‌در آمـد و نهایتا یکی از بزرگترین پیشوایان فکری دوران اخیر کلیسـا شـد و همراه بـا ژیلسون ازمروجـان اصلی فلسـفه تومـائی گردیـد.به نظر مـاریتن فلسـفه تومائی یگانه تفکر زنـده و متناسب باوضعیت فعلی بشر است.آثار کثیری در موضوعات مختلف فلسفی و هنری و اجتماعی از اوبر جای مانده که برخی از آنها عبارتنـد از: فلسـفه برگسونی، مبادی فلسـفه، دین و فرهنگ، مـدارج‌معرفت، درآمدی بر ما بعد الطبیعه، وضـعیت شاعری، مسیحیت و دموکراسی.

مـاریتن همراه بـا انقلاب فکری خویش، بر ضـد برگسون مطـالبی از این قبیـل نوشت: «برگسون‌بـا قرار دادن شـهود [به معنـای خودش] به جای عقل، دیمومت به جای وجود و با قول به‌صـیرورت یا حرکت محض، وجود موجودات را نابود ساخت و اصل

هوهویت را متزلزل کرد.» (۳۳)
به همین طریق وی هر فکری را که به صبغه ایدئالیسم یا سوبژکتیویسم (خود بنیادی بشر) باشد، رد کرد.ماریتن بر آن بود که راه نجات از مشکلات دینی و عقلی و فرهنگی عصر ما، رجوع به‌واقع انگاری فلسفه تومائی نو است که مدارج معرفت در آن حفظ می‌شود.معرفت سه مرتبه‌صعودی دارد که عبارتند از: معرفت علمی، معرفت ما بعد الطبیعی، معرفت ورای عقلی که‌تجربه‌ای عرفانی است.
کاملا- واضح است که طرح مدارج معرفت در نظر او درست مخالف طرحی است که اگوست‌کنت درباره مراتب معرفت انسانی از مرتبه دوره الهی تا مراتب ما بعد الطبیعی و علمی عنوان‌کرده بود.عرصه مرتبه اول، موجوداتی هستند که به ادراک حسی شناخته می‌شوند.ما بعد الطبیعه در محدوده موجود بما هو موجود است که مرتبه‌ای بالاتر از علم تجربی است.ولی ما بعد الطبیعه چون معرفتی عقلی است، در بند مفاهیم عقلی است و راه به حقیقت نمی‌برد.ولی معرفت مرتبه‌ای بالاتر دارد که ورای عقل است.در این مرتبه حق تعالی رؤیت می‌شود وبدون وساطت عقل و استدلال، علم به او می‌یابیم.الهیات نیز با اینکه ورای ما بعد الطبیعه استو مستنیر از مشکات وحی، چون در مرتبه فکر عقلی است، راه به این مرتبه ندارد.اما در ورای‌الهیات، حکمتی است که مستفاد از معرفت قلبی است و شرح آن خصوصا در آثار قدیس‌یوحنای صلیبی (۳۴) آمده و حتی ورای تصوری است که توماس اکوئینی از تجارب عرفانی داشته‌است.با این معرفت قلبی و ذوق عرفانی، روح به لقاء الله می‌رسد و «انسان به اعلی مراتب معرفت دست می‌یابد.» (۳۵)
ماریتن با رأیی که درباره معرفت انسانی اختیار کرد، وارد در سایر حوزه‌های نظری و علمی‌بشری نیز گردید.فلسفه تومائی نو نزد ماریتن اصل و مبنای طرح سایر مباحث از قبیل اومانیسم‌مسیحی و نظام دموکراسی و هنر است.وی در همه این مباحث سعی کرده قدرت و استعدادفلسفه خالده را در حل مشکلات دوره معاصر نشان دهد. (۳۶)

اتین ژیلسون (۳۷)

وی در سال ۱۸۸۴ در پاریس به دنیا آمد و در سال ۱۹۷۸ در اوسر (۳۸) درگذشت.پس از تحصیل دردانشگاه مانند ماریتن در کلژدوفرانس (۳۹) در دروس هانری برگسون حاضر شد.سپس به تدریس دردانشگاههای لیل (۴۰)، استراسبورگ و پاریس اشتغال ورزید.در اروپا و آمریکای شمالی سخنرانیو تدریس کرده و در تأسیس مؤسسه تحقیقات در قرون وسطی در تورنتو در سال ۱۹۲۹مشارکت کرده است.در سال ۱۹۳۲ به عضویت کلژدوفرانس و در سال ۱۹۴۶ به عضویتآکادمی فرانسه در آمد.
ژیلسون تألیفات بسیاری به دو زبان فرانسه و انگلیسی از خود بر جای نهاده است که بسیاری‌از آنها مجموعه دروس یا سخنرانیهایش در دانشگاهها و محافل علمی غرب است (۴۱).آثارعمده‌اش عبارتند از: روح فلسفه قرون وسطی (۱۹۳۲)، وحدت تجربه فلسفی (۱۹۳۷)، عقل ووحی در قرون وسطی (۱۹۳۷)، خدا و فلسفه (۴۲) (۱۹۴۱)، وجود و برخی فلاسفه (۱۹۴۹)، تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی (۱۹۵۵)، نقاشی و واقعیت (۱۹۵۵)، روح فلسفه تومائی (۱۹۶۴).
ژیلسون همچون توماس اکوئینی ما بعد الطبیعه را علم به اصول و مبادی و علل اولیه اشیاءمی‌دانست.او علی رغم رأی کریستین و ولف بر آن نیست که ما بعد الطبیعه، علم وجود « (ontology) » و به عبارت دیگر تحقیق کلی در باب وجود متمایز از الهیات عقلی است.ژیلسونما بعد الطبیعه را علم واحدی می‌دانست که از تحقیق در باب موجود بما هو موجود آغاز کرده و

به‌تحقیق درباره خدا از آن حیث که علت اولای وجود است، اشتغال می‌ورزد.در اینجاما بعد الطبیعه به تمامیت خود می‌رسد، زیرا خدا «فعل متعالی وجود» (the supreme Act Of existing) است و چون ماهیتش، وجودش است، ما به او علم نداریم.اما در فلسفه مسیحی‌آموخته‌ایم که جایی که ما بعد الطبیعه ختم شود، دین آغاز می گردد.خدای ما بعد الطبیعه همان خدایی است که با موسی سخن گفت.باید متوسل به حقایقی شد که عقل از فهمش عاجز استو وحی و کتاب مقدس مددکار انسان می گردد. (۴۳)

ژیلسون وجود را منشأ اول معرفت می‌دانست، زیرا هر یک از حیثیات موجودات واقعی وحتی غیر واقعی در ذیل عنوان وجود شناخته می‌شوند.به نظر او فیلسوفان غالبا یکی از حیثیاتو حالات وجود را جایگزین آن کرده‌اند.چنانکه برخی وجود را حقیقتی می‌دانند که بر حسب‌تعاریف ماهوی معلوم می گردد.در نظر ایشان، حاق حقیقت، ماهیت است و وجود موجوداتعارض بر ماهیت یا حالتی از ماهیت آنهاست که تنها عملش نشان دادن وجود خارجی اشیاء درقیاس با وضعیت امکانی آنهاست.با این وصف، می‌توان از وجود موجودات صرف نظر کرد یاآن را بین الهلالین قرار دارد و لا- اقتضا دانست.ژیلسون این گونه فلسفه‌ها را که دائر بر عدم منشئیتاثر و اصالت وجود هستند «وجود شناسیهای ماهوی» « (ontologies of essence) » می‌نامد.اما به‌نظر او آکوئیناس مدعی است که وجود « (esse) » نه تنها امری معقول و مفهوم است بلکه منشأمعقولیت و اعتبار ماهیت نیز می گردد.اصل و باطن هستی، ماهیت نیست بلکه وجود است که‌عبارت از «فعلی است که موجود به واسطه‌اش وجود دارد» « (actus essendi) ».

بدین قرار ما بعد الطبیعه اساسا اصالت وجودی است که البته با اصالت وجود مختارفیلسوفان جدید اگزیستانسیالیست مغایر است.چرا که در فلسفه اخیر درست است که ماهیت‌طرح نمی‌شود ولی وجود هم بی معنی و محال تلقی می گردد.ژیلسون خصوصا در کتاب وجود و برخی فلاسفه (۴۴) نشان می‌دهد که فلسفه تومائی، فلسفه‌ای اصالت وجودی « (existentialism) » است که «فعل وجود» را مبنای ما بعد الطبیعه می‌داند.

به رأی ژیلسون همه موجودات مدرک مرکب از ماهیت و فعل وجودند « (act of existing) ».ماهیت موجودات نسبت به فعل وجود بالقوه و قابل « (raceptive) » است که در عین حال حد ونوع وجودشان را تعیین می کند.مثلا ماهیت انسانیت تعیین می کند که نوع وجود سقراط، انسان‌باشد.

به نظر ژیلسون کمال ما بعد الطبیعه اثبات وجود خدا و بحث درباره خدا است.او وجودمحض « (pure) » است، نه اینکه نوع خاص وجود باشد.خدا و رای موجودات « (ens) » است و صرفاهست « (est) »، از این جهت نام حقیقی‌اش «اوئی که هست» « (he who is) » است و این همان نامی‌است که در عهد قدیم در پاسخ به موسی، خدا خود را نامید.ذات الهی کاملا بر ما نا معلوم است.ما فقط او را به واسطه تجلیاتش در مخلوقات می‌شناسیم.بهترین تعریف خدا این است که اوو رای همه اوهام و تصورات ما از اوست.

یکی از مهمترین آراء ژیلسون، قول او در حقیقت و اصالت فلسفه مسیحی است.ژیلسون‌خصوصا در دهه ۱۹۳۰ بر آن بود که اثبات کند که اصطلاح «فلسفه مسیحی» واجد حقیقت واعتبار است. (۴۵) مراد ژیلسون از فلسفه مسیحی « (Christian philosophy) » بخشی از تفکر مسیحی‌است که در دوره قرون وسطی شأنی عقلی و فلسفی پیدا کرد، یعنی مباحث عقلیی که درمسیحیت وارد شد و در محدوده وحی الهی مورد بررسی قرار گرفت. (۴۶) ژیلسون این واژه رابی‌سابقه نمی‌دانست.در تاریخ مسیحیت مثلا- اگوستین از این واژه به منظور نشان دادن امتیازمیان حکمت مسیحی و حکمت مشرکان استفاده کرده است.پاپ لئو سیزدهم نیز همانطور که‌گذشت آن را بکار برد.تفکر مسیحی، تفکری منحصر به قرون وسطی نیست و حکمت

خالده‌ای‌است که همواره راهگشای تفکر انسان در جمع میان عقل و دین است. (۴۷)

رأی دیگر او در خصوص وضعیت بحران زده عصر جدید است.به نظر ژیلسون برای نجات ازاین وضعیت نخست باید از علم زدگی « (scientism) » حاکم بر تفکر معاصر با رجوع به فلسفه‌نجات (۴۸) یابیم و مقدمتا حدود و ثغور فلسفه و علم را تعیین کنیم.خلط میان مسائل علمی ومسائل مربوط به فلسفه و ما بعد الطبیعه از عوامل اصلی بروز بحران است.ما در دوره جدیدمعرفت را محدود به معرفت علمی کرده‌ایم و منکر سایر انواع معرفت هستیم.البته به زعم او هرنوع فلسفه‌ای راهگشا نیست، تنها فلسفه‌ای نجات بخش است که حقیقتا مسیحی باشد.فلسفه‌حقیقی مسیحی هم باید فلسفه‌ای وجودی باشد که مثال عالی آن فلسفه توماس اکوئینی است.اگر فلسفه جدید از تعالیم توماس اکوئینی دور نشده بود، وضعیت امروز غرب به از این بود که‌هست. (۴۹) بحرانهای اجتماعی و سیاسی نیز منشأش همین بعد از تفکر ما بعد الطبیعی حقیقی‌است.سقوط ما بعد الطبیعه هم منشأش سقوط قطعی اعتقاد به اصالت وجود است. (۵۰)

بدینسان در آراء ژیلسون، همچون سایر متفکران مذهب تومائی نو و بر خلاف برخی علمای‌جدید الهیات که در مواجهه با عصر جدید و تفکر تکنولوژیک و علمی حاکم بر آن سعی‌می‌کنند با تفسیر تازه‌ای از دین راه نجات را جستجو کنند، سعی می‌شود که با رجوع به دوره‌مدرسی و تجدید فلسفه مسیحی آنطور که در فلسفه تومائی عنوان شده است، علم الهیی « (theology) » را احیا کنند که به نظر خودشان مطابق سنت تفکر کاتولیکی است و همان حکمت‌خالده‌ای است که باید خصوصا در مواقع عسرت به آن رجوع کرد.البته تا چه حد توفیق‌می‌یابند، از حدود این گفتار خارج است.

در خاتمه ذکر این نکته لازم است که مشابهتهایی میان فلسفه تومائی نو خصوصا آراءتوماس اکوئینی به تفسیر ژیلسون با تعالیم فلسفه اسلامی در دوران متأخر ملا صدرا وجود دارد. که به اهم آنها به طور اختصار اشاره می‌شود:

اولا: فلسفه تومائی به عنوان فلسفه رسمی کلیسای کاتولیک رومی تعیین شده است.درحوزه‌های شیعه نیز هم اکنون فلسفه ملاصدرا گر چه رسما فلسفه رسمی مذهب شیعه شناخته‌نشده است ولی غلبه با آراء اوست.

ثانیا: جمع میان دین و فلسفه و عقل و نقل به گونه‌ای که در آراء توماس اکوئینی منطوی‌است، مورد توجه ملاصدرا و اصولا حکمای متأخر شیعه نیز بوده است و شاید عمدتا سر اینکه‌تعالیم توماس اکوئینی در مذهب کاتولیک رسمیت دینی یافته و ملا صدرا مقبولیت عام در میان‌حکمای شیعه پیدا کرده است، همین نکته باشد.توجه به طریق فلسفی توماس در شرح و تفسیرمطالب در کتاب جامع الهیات « (summa theologica) » و طریق ملاصدرا در کتاب اسفار که ازجهات عدیده قابل قیاس با کتاب جامع الهیات است، مؤید این نظر است.

ثالثا: بحث از حقیقت و فعلیت وجود « (actus essendi) » در توماس اکوئینی که منجر به‌تأسیس فلسفه‌ای وجودی شد، مشابه بحث از اصالت وجود در فلسفه ملاصدرا است.ژیلسون‌در آثار خویش تأکید کرده است که فلاسفه غالبا از حقیقت وجود غافل شده و نظام ما بعد الطبیعه‌خویش را بر حسب یکی از ماهیات تأسیس کرده‌اند و متأسفانه آنچه تا کنون غلبه داشته است، فلسفه مبتنی بر اصالت ماهیت « (essentialism) » بوده است در حالی که فلسفه حقیقی دینی بایدمبتنی بر اصالت وجود « (existentialism) » باشد.البته میان اصالت وجود تومائی و اصالت وجودصدرائی تفاوتهایی وجود دارد، خصوصا حیثیت عرفانی ملاصدرا که در آثار توماس کمترمشهود است، ولی موارد مشابهت آنها خصوصا در مسأله تذکر به حقیقت وجود و اصالت‌وجود به قدری است که رسیدگی جامعی را می‌طلبد (۵۱).

پی‌نوشتها

۱.به همین جهت، غالبا حوزه تومائی نو را با اینکه متصف به صفت «نو» بودن است در زمره جریانهای الهیات‌جدید نمی‌آورند و حقیقت آن را تفکر منسوخ مدرسی به روایت توماس اکوئینی می‌دانند.مدافعان این‌حوزه نیز در مقام دفاع برآمده، سعی کرده‌اند «نو» بودن تفکر خویش را نشان دهند.برخی هم می‌گویند که‌تفکر تومائی نو تفکری ذاتا فلسفی است و ربطی به الهیات ندارد.در حالی که کسی مثل مک کواری در کتاب‌تفکر دینی قرن بیستم فصلی را به این تفکر دینی و بزرگانش اختصاص داده است (صص ۲۷۸ ۲۹۹) ومتذکر می‌شود که نباید غافل از نهضتی چنین نافذ در قرن بیستم باشیم.به هر تقدیر، اهمیت این جریان درغرب و خصوصا نسبتی که با فلسفه اسلامی در دوران اخیر دارد، موجب شد که بخشی از این شماره ارغنون‌را مصروفش کنیم.

۲. « Pope Leo XIII: » وینچنزو رافائل پتچه « (Pecci) » از پاپهای مشهور (۱۸۱۰ ۱۹۰۳) دوران اخیر است.وی درسال ۱۸۷۸ در اوضاعی کاملا بحرانی به مقام پاپی رسید و منشأ تحولات بسیاری در کلیسا شد به طوری که‌ملقب به عنوان «مؤسس عصر جدیدی در تاریخ مذهب کاتولیک» گردید.در جریانات اجتماعی و سیاسی‌عصر دخالت می‌کرد و توجه خاصی به حل مسائل از طریق مسیحیت داشت.در مورد ازدواج، تعلیم وتربیت، سوسیالیسم، لیبرالیسم فتاوایی صادر کرد و در جهت برقراری صلح در میان دول اقداماتی نمود.اتین ژیلسون کتاب مهمی با عنوان اصلی «کلیسا با عالم جدید سخن می‌گوید» و عنوان فرعی «تعالیم‌اجتماعی لئو سیزدهم» درباره‌اش تألیف (۱۹۵۴) و در آن فتاوای پاپ را نقل و شرح و تفسیر کرده است.

۳.رساله پولس رسول به کولسیان، باب دوم، خط ۸ (ترجمه فارسی انجمن کتب مقدسه، ص ۳۳۴).

۴. « Gilson،Etienne، The Church Speaks to the Modern World،p.۲۹ »

۵. « The Fundamental Eroor » (ام الخبائث)

۶. « Gilson، Etienne، Op.cit.PP.۸ »

۷. « Op.cit.،p.۶ »

۸. « encyclical letter: » به احکام و منشورهایی گویند که معمولا اسقفها به پیروان کاتولیک در حوزه خودمی‌فرستند ولی چون پاپ، اسقف روم است و جانشین پطرس، می‌تواند حکمی صادر کند که شامل همه‌مسیحیان در همه کشورهای جهان گردد.نکته جالب توجه این است که مخاطب پاپ در این گونه فتاوی‌منحصر به کاتولیکها نمی‌شود و گاه می‌تواند همه انسانها با هر دینی باشند.حجیت احکام مذکور از نظرکاتولیکها، ناشی از معصومیت « (infallibility) » پاپ است.از مصوبات یکی از شوراهای واتیکان این است که‌پاپ وقتی فتوایی در مقام پدر ازلی و مربی همه مسیحیان صادر می‌کند، به لطف الهی معصومیت شامل‌حال او می‌شود، لذا می‌تواند مسأله خاص ایمانی یا اخلاقی را به همه مسیحیان تکلیف کند. (ژیلسون، همان کتاب، ص ۳)

۹. « Op.cit.،p.۲۹ »

۱۰. « Op.cit.،p.۱۷ »

۱۱.لئو سیزدهم در همان اولین حکم عامش در سال ۱۸۷۸ اشاره کرده است که «تمدنی فاقد مبانی مستحکم‌است که مبتنی بر مبادی جاودان حقیقت و قوانین ثابت حق و عدالت نباشد» و این مبانی فقط در تعالیم‌توماس اکوئینی است.

۱۲.در سال ۱۹۱۴ شورای عالی کالیسای کاتولیک ۲۴ رأی از آراء توماس اکوئینی را جزو معتقدات رسمی‌مؤسسات کاتولیکی دانست و دستور به آموزش آنها داد.سه سال بعد پاپ پیوس یازدهم اعتقاد به روش وتعالیم و اصول فکری توماس اکوئینی را جزو تکالیف دینی دانست و در سال ۱۹۵۱ پاپ پیوس دوازدهم‌همین نظر را تأکید کرد.

(۱۹۴۷ ۱۸۶۷) « Maurice de wulf .۱۳ »

(این مدرسه را کاردینال مرسیه در سال ۱۸۹۳ تأسیس کرده بود) « Institut Superieur at Louvain .۱۴ »

« Scholasticism old and new .۱۵ »

«.Handbook of Metaphysics and Onthology، ed.by Hans Burkhard،vol.۲،PP. ۶۰۸ .۱۶ ۶۰۹ »

(۱۹۴۹ ۱۸۶۱) « Maurice Blondel .۱۷ »

« Augustinian ۱۸. neo »

(۱۹۵۱ ۱۸۸۳) « Louis Lavelle .۱۹ »

(۱۹۵۵ ۱۸۸۱) « Pierre de chardin .۲۰ »

«. Macquarrie.John ۲۰ th Century Religious Thought، ۱۹۸۸،p.۲۷۹ .۲۱ »

(متولد ۱۹۰۵) « Eric Lioel Mascall .۲۲ »

۲۳.به نقل از بوخنسکی، فلسفه معاصر اروپائی، ترجمه دکتر خراسانی، ص.۵۰

۲۴.بنابر قول بوخنسکی (همان کتاب، ص ۲۳۷) ظاهرا هیچ نحله فکری مثل نحله تومائی نو، محققان و مراکزآموزشی در اختیار ندارد و هیچکدام تا این حد به چاپ کتب و نشر مجلات اقدام نکرده‌اند.خصوصا پس ازتأسیس «مؤسسه تحقیقات قرون وسطی وابسته به پاپ» در تورنتو به سرپرستی ژیلسون، اهتمام جدی درتصحیح و تنقیح و نقد و بررسی متون مربوط به قرون وسطی آغاز شد و هم اکنون نیز ادامه دارد.

«.Macquarrie.John، Op.cit.، PP.۲۹۷ .۲۵ ۲۹۸ »

.۲۶ جان کاپیوتو « (John Caputo) » از زمره هیدگرشناسان تومائی است.وی در کتابی تحت عنوان‌هیدگروا کوئیناس (۱۹۸۲) سعی کرده است مشابهتهای فکری هیدگر و ژیلسون را نشان دهد.خود ژیلسون‌نیز در بخش ضمیمه چاپ دوم کتاب وجود و ماهیت (ص ۳۷۷) خویش به هیدگر خاطر نشان می‌سازد که درپیمودن طریق تفکری که مبتنی بر تذکر به حقیقت وجود است، تنها نیست و چه بسا همراهانی دارد که آنها رانمی‌شناسد.

« A.Gardeil .۲۷ »

« Lagrange ۲۸. R.Garrigu »

« M.Grabman .۲۹ »

« F.copleston .۳۰ »

« J.Maritain .۳۱ »

« E.Gilson .۳۲ »

۳۳.ماریتن، فلسفه برگسونی، ص ۱۴۹ (منقول از: « Macquarrie.John،Op.cit،P.۲۸۵). »

« St.John of the Croos .۳۴ »

«. Maritain.Jacques،The Dogrees of Knowledge،p.ix .۳۵ »

«. Macquarrie،Op.cit،p.۲۸۵ .۳۶ »

۳۷.در تألیف شرح احوال و آرای ژیلسون عمدتا از مقاله مختصر و نافعی که یکی از شاگردان و نزدیکانش یعنی‌آرماند موئرر « (Armand Maurer) » در مجموعه ما بعد الطبیعه و علم الوجود، تدوین هانس بورکهارت وباری اسمیت، ج ۲، ص ۳۰۹

۳۱۰ نوشته است، در اینجا استفاده شد.شرح مفصلتری در دائرة المعارف‌فلسفه، تألیف پل ادواردز، (ج ۳، صص ۳۳۲ ۳۳۳) درباره ژیلسون موجود است که نگارنده در ابتدای‌کتاب مشهور وی روح فلسفه قرون وسطی (ترجمه دکتر علی مراد داودی)، آن را ترجمه و درج کردم.زندگینامه ژیلسون را به طور مفصل یکی از شاگردانش به نام پدر روحانی لورنس ک.شوک « (L.K.Shook) » تحت عنوان اتین ژیلسون تألیف و در سال ۱۸۸۴ جزو «انتشارات مؤسسه تحقیقات قرون وسطی وابسته به‌پاپ» چاپ کرده است.این کتاب کاملترین اثری است که درباره ژیلسون موجود است.

۳۸. Auxerre »

۳۹. College de France »

۴۰. Lille »

۴۱.مجموعه سخنرانیها و تألیفات ژیلسون را مؤسسه تحقیقات قرون وسطی وابسته به پاپ به صورت کتاب‌موجزی تحت عنوان اتین ژیلسون: کتابنامه، تألیف مارگارت مک گراث « (M.Mcgrath) » در سال ۱۹۸۲ منتشرکرده است.

۴۲.چهار عنوان اول به زبان فارسی ترجمه شده است.

۴۳. .Cacquarrie،John،Op.cit.،p.۲۸۸ »

۴۴. (۱۹۴۹). Being and some Philosophers »

۴۵.امیل بریه همکار و دوست ژیلسون و نویسنده کتاب مشهور تاریخ فلسفه مقارن همین ایام (سال ۱۹۲۸) که‌ژیلسون بحث درباره اصالت فلسفه مسیحی را به تدریج آغاز می‌کرد، در مجموعه سخنرانیهای خویش‌مدعی بود که در قرون وسطی، نظام فکری خاصی به نام فلسفه مسیحی تأسیس نشده است و فلسفه‌مسیحی هویتی ندارد جز اینکه تفصیل مطالبی است که از فلسفه یونانی در آن دوره اخذ کرده‌اند.به عبارت‌دیگر حقیقت فلسفه مسیحی همان فلسفه یونانی در هیأت ظاهری مسیحیت است.بریه در کتاب تاریخ‌فلسفه یونان (ترجمه دکتر داوودی، ج ۲، صص ۲۹۱ ۳۳۵) فصل مشبعی را به بحث در این باره اختصاص‌داده است.

۴۶.ژیلسون در مجموع دروس خویش در دانشگاه ابردین (۱۹۳۰ ۱۹۳۱) که تحت عنوان روح فلسفه قرون‌وسطی چاپ شد، (ترجمه فارسی، دکتر داوودی، صص ۵ ۶۶).خصوصا در دو فصل اول به تحقیق درماهیت و اثبات حقیقت فلسفه مسیحی پرداخته است.

۴۷.ژیلسون با امعان نظر به تداوم فلسفه مسیحی و عدم انحصار آن به قرون وسطی، کتاب مشهور خویش درفلسفه قرون وسطی را به نام تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی (۱۹۵۵) « History of Christian ،Philosophy in the Middle Ages » نامیده است.

۴۸.فیلسوفان تومائی نو مسأله تجدید فلسفه را تقریبا مقارن طرحش در حوزه پدیدار شناسی هوسرل طرح‌کردند و با اینکه در هر دو حوزه مقصود اصلی مقابله با سلطه تفکر علمی است، ولی تفاوت اصولی میان‌این دو وجود دارد.در حوزه تومائی نو، احیای فلسفه مسیحی مورد لحاظ است ولی در پدیدار شناسی سعی بر احیاء فلسفه است از آن جهت که به بحث درباره ماهیت و اعیان اشیاء با عزل نظر « (epoche) » از همه چیزحتی نسبت آنها با خدا پرداخته می‌شود.

۴۹.ژیلسون، عقل و وحی در قرون وسطی، ترجمه نگارنده، ص.۶۱

۵۰. .Gilson،God and philosophy،p.۶۷ »

۵۱.توجه به نکات مزبور حاکی از این است که مقایسه میان آرای فیلسوفان مسیحی تومائی نو و فلسفه اسلامی‌صدرایی مهم و

جدی است.خصوصا اینکه ورود به مباحث حکمت عملی و مسائل سیاسی و اجتماعی‌جدید با تکیه بر آرای موجود در حکمت نظری وجودی توماس به طریقی که در آثار ژاك ماریتن و اتین‌ژیلسون انجام شده است و همچنین طرح مسائل مقتضی عصر جدید و مدرنیسم که خواسته یا ناخواسته‌باید از موقف دین به آن توجه کامل مبذول داشت و پاسخهایی که در حوزه فیلسوفان تومائی نو داده شده‌است، آنقدر جدی و درخور توجه می‌نماید تا کسانی که به فلسفه صدرایی تعلق خاطر دارند، به آن نیزتوجه کنند.چرا که مدرنیسم، ماهیتی غربی دارد و تأمل در آراء کسانی در غرب که با استمداد از تفکری‌دینی، که ما نیز با آن انس و قرابت داریم، در صددند پرسش از مبانی‌اش کنند و مسائل مربوط به آن را طرح واحیانا پاسخ دهند، برای ما ضروری است، هر چند که از جمیع جهات مقبول فکرمان نیفتد و در اصولش‌چون و چرا کنیم.نفس توجه و تعمق در موضوع و طریق اتخاذ شده حائز اهمیت است.

منبع: مجله ارغنون، ۶/ ۵

نویسنده: شهرام پازوکی

عیسی مسیح و اسطوره‌شناسی

پیام عیسی و مسئله اسطوره شناسی

ملکوت یا پادشاهی خداوند جان کلام موعظه عیسی مسیح است.در طول قرن نوزدهم الهیات‌و علم کشف و تفسیر، ملکوت خداوند را اجتماعی معنوی می‌دانستند متشکل از انسانهایی که‌از اراده خداوندی که حاکم بر اراده‌شان بود تبعیت می‌کردند.آنان از رهگذر چنین تسلیم و اطاعتی‌در پی گسترش دامنه قانون خداوند در جهان بودند.در اقوال آمده است که آنان ملکوت خداوندرا قلمروی می‌دانستند که هر چند معنوی است ولی در درون جهان است.قلمروی که در همین‌جهان و در متن تاریخ این جهان شکوفا می‌شود و اثر می‌گذارد.

سال ۱۸۹۲ شاهد انتشار کتاب موعظه عیسی درباره ملکوت خداوند اثر یوهانس وایس « (Johannes Weiss) » بود.این کتاب دوران ساز تفسیری را مردود انگاشت که تا آن زمان عموماپذیرفته شده بود.وایس نشان داد که ملکوت خداوند درون ماندگار « (immanent) » این جهان‌نیست و بخشی از تاریخ جهان نخواهد شد، بلکه بیشتر ماهیتی معاد شناختی دارد.به عبارت‌دیگر ملکوت خداوند امری متعالی و فراتر از نظم تاریخی است.ملکوت خداوند نه از رهگذرسعی و تلاش انسان بلکه صرفا به میانجی فعل فوق طبیعی خداوند به وجود خواهد آمد.خداوند ناگهان جهان و تاریخ را به پایان خواهد رساند و دنیای جدیدی به وجود خواهد آورد که‌همان جهان سعادت جاودان است.

این برداشت از ملکوت خداوند اختراع عیسی نبود، بلکه مشابه برداشتی بود که در برخی محافل خاص یهودیانی رواج داشت که جملگی منتظر پایان این جهان بودند.این تصویر از درام‌معاد شناختی، محصول ادبیات آخر الزمانی یهود بود که کتاب دانیال نبی قدیمیترین نسخه‌موجود آن است.تفاوت اصلی موعظه عیسی با تصاویر آخر الزمانی درام معاد شناختی و بامفهوم سعادت جاودان عصری که خواهد آمد در آن بود که عیسی از ترسیم و ارائه تصاویر دقیق‌اجتناب می‌کرد.او خود را به بیان این عبارت محدود می‌کرد که ملکوت خداوند خواهد آمد وانسانها باید مهیای رویارویی با داوری و عدالتی باشند که در راه است.گذشته از این تفاوت، عیسی در انتظارات معاد شناختی معاصران خود شریك بود و به همین دلیل او نیز دعا و نیایش‌را به مریدانش تعلیم می‌داد.

نام تو مقدس باد
پادشاهی تو فرا می‌رسد
اراده تو بر زمین حاکم خواهد شد همانطور که بر ملکوت حاکم است.

عیسی انتظار داشت که این اتفاق در آینده نزدیکی به وقوع بپیوندند و می گفت که ظهور این‌عصر را می‌توان از پیش در معجزه‌ها و عجایبی که او انجام می‌دهد مشاهده کرد، خصوصا درتسخیر و دفع ارواح خبیثه.عیسی فجر پادشاهی خداوند را به منزله نمایش کیهانی عظیمی‌ترسیم کرد.ابو البشر « (Son fo man) » سوار بر ابرها از ملکوت می‌آید و مردگان بر می‌خیزند و روزداوری فرا می‌رسد: برای درستکاران دوره سعادت آغاز می‌شود، در حالی که نصیب لعنت شدگان‌عذاب دوزخ است.

هنگامی که مطالعه الهیات را آغاز کردم، متألهان نیز درست مثل افراد معمولی از نظریه‌های‌یوهانس وایس به هیجان آمده، وحشت‌زده شده بودند.به یاد می‌آورم استاد من در برلین‌یولیوس کافتان « (Julius Kaftan) » که «اصول و عقاید» درس می‌داد می گفت: «اگر چنانچه یوهانس‌وایس بر حق باشد و مفهوم ملکوت خداوند، مفهومی معاد شناختی باشد استفاده از این مفهوم‌در علم اصول نـاممکن می‌شود.» ولی در سالهای بعد متألهانی از جمله یولیوس کافتان قانع‌شدند که حق با وایس بوده است.شاید در اینجا بتوانم به آلبرت شوایتزر « (Albert Schweitzer) » اشاره کنم، کسی که نظریه وایس را به صورت افراطی بسط داد.او بر این عقیده است که نه تنهاموعظه و پیام و خودآگاهی عیسی بلکه نحوه زندگی روزمره او شدیدا متأثر از انتظاری‌معاد شناختی بود که محصول نهایی آن نوعی اصل معاد شناختی جهان شمول است.

امروزه هیچ کس شک ندارد که برداشت عیسی از ملکوت خداوند، برداشتی اساسامعادشناختی است این گفته حداقل درباره الهیات اروپایی و تا آنجایی که من می‌دانم درباره محققان و مدرسان آمریکایی عهد جدید صادق است.در واقع بیش از پیش آشکار شده است که‌انتظار معاد شناختی و امید، گوهر اصلی پیام عهد جدید است.درک اجتماع مسیحیان اولیه از ملکوت خداوند مشابه تعبیر عیسی بود.این اجتماع نیزانتظار داشت ملکوت خداوند در آینده‌ای نزدیک به وقوع بپیوندد، به همین سبب پل نیز گمان‌می کرد زمانی که این جهان به آخر رسد و مردگان برخیزند او هنوز هم زنده خواهد بود.بی صبری‌و اضطراب و شک و تردیدی که در اناجیل مشابه « (Synoptic gospels) » نیز مشهود است و حتی‌اندکی پس از نگارش این اناجیل باطنینی بیشتر در متونی چون رساله دوم پطرس « (Peter) » پژواک‌می‌یابد، جملگی مؤید همین باور همگانی [پایان قریب الوقوع جهان] اند.مسیحیت هیچگاه ازاین امید که ملکوت خداوند در آینده نزدیک تحقق خواهد یافت دست بر نداشته، هر چند این‌انتظار تا کنون بی‌فایده بوده است.می‌توانیم عبارتی از انجیل مرقس را نقل کنیم که گفته معتبری‌از عیسی نیست ولی اجتماع اولیه این گفته را به او نسبت داد: «به راستی به شما می گویم در جمع‌شمایان کسانی حضور دارند که طعم مرگ را نخواهند چشید، پیش از آنکه به چشم خویش فجرشکوهمند ملکوت خداوند را ببینند.» آیا معنای این آیه روشن نیست؟ هر چند بسیاری ازمعاصران عیسی اکنون مرده‌اند، با وجود این باید این امید را حفظ کرد که ملکوت خداوند هنوزهم ممکن است در طول حیات نسل فعلی تحقق یابد.

امید عیسی و اجتماع مسیحیان اولیه به ثمر نرسید، همان جهان هنوز نیز هست و تاریخ ادامه‌دارد.جریان تاریخ اسطوره را ابطال کرده است.از آنجا که «ملکوت خداوند» مانند مفهوم درام‌معادشناختی مفهومی اسطوره‌ای است، پیش فرضهای انتظار برای استقرار ملکوت خداوند نیزبه همین اندازه اسطوره‌ای هستند.بر طبق این پیش فرضها هر چند خالق جهان خداوند است ولی‌شیطان و ابلیس بر آن حکم می‌رانند و جنود شیطان علت تمامی شرور و گناهان و بیماریهاهستند.کل مفهومی از جهان که در موعظه عیسی و همچنین عهد جدید پایه استدلال قرار گرفته‌است عموما اسطوره‌ای هستند: مثلاـ مفهوم جهان به منزله

ساختاری سه طبقه‌ای متشکل ازملکوت و زمین و دوزخ، یا مفهوم مداخله قدرتهای فوق طبیعی در جریان وقایع، یا مفهوم‌معجزه‌ها، خصوصا مفهوم مداخله قدرتهای فوق طبیعی در حیات باطنی روح، و سرانجام مفهوم‌وسوسه و تباهی آدمیان به دست شیطان و حلول ارواح خبیثه در آنان.چنین مفهومی از جهان رامفهومی اسطوره‌ای می‌نامیم زیرا که متفاوت است با مفهومی از جهان که علم از آغاز پیدایشش‌در یونان باستان به آن شکل و بسط داده است، مفهومی که تمامی انسانهای جدید « (modern) » آن را پذیرفته‌اند.در این مفهوم جدید از جهان شبکه علت و معلولی بنیان همه چیزهاست.هر چندنظریه‌های فیزیکی جدید عامل بخت و تصادف را در زنجیره علت و معلولی فرایندهای ذرات‌بنیادین مؤثر می‌دانند ولی زندگی روزمره ما و اهداف و اعمالمان تحت تأثیر این عامل قرارنگرفته‌اند.به هر تقدیر علم جدید باور ندارد که قدرتهای فوق طبیعی بتوانند در جریان طبیعت‌دخالت کنند یا به تعبیری در آن نفوذ کنند.

این امر در مورد مطالعه جدید تاریخ نیز صدق می‌کند، رویکردی که هیچ گونه مداخله خدا یاارواح خبیثه و یا شیاطین را در جریان تاریخ قبول ندارد.در عوض فرض بر این است که تاریخ، کلی واحد است که به خودی خود کامل است، هر چند که با جریان طبیعت متفاوت است زیرا درتاریخ قدرتهایی معنوی دست‌اندرکارند که بر اراده انسانها تأثیر می‌گذارند.با وجودی که ضرورت‌فیزیکی، تعیین کننده تمامی وقایع تاریخی نیست و انسانها مسئول اعمالشان هستند ولی هیچ‌چیز بدون انگیزه عقلانی به وقوع نمی‌پیوندد.اگر غیر از این بود مسئولیت معنایی نداشت.البته‌هنوز هم خرافه پرستی در بین انسانهای جدید وجود دارد اما وجود آنها استثنایی و حتی نابهنجاراست.انسانهای جدید این نکته را بدیهی می‌دانند که دخالت قدرتهای فوق طبیعی در جریان‌تاریخ و طبیعت همانقدر بی‌اثر است که در حیات درونی و باطنی و زندگی عملی خود آنها.

حال پرسش اجتناب ناپذیر آن است که آیا موعظه عیسی درباره ملکوت خداوند و ابهام عهدجدید در کلیت آن هنوز هم برای انسان جدید حائز اهمیت است؟ عهد جدید از عیسی مسیح‌سخن می‌گوید، نه فقط از موعظه عیسی درباره ملوک خداوند بلکه قبل از هر چیز اساسا از شخص‌او سخن می‌گوید، وجودی که از همان بدو شروع مسیحیت اولیه به اسطوره مبدل شده بود.

محققان عهد جدید در این نکته اختلاف دارند که آیا عیسی به راستی مدعی مقام مسیح وپادشاه عصر سعادت جاودان بود، و آیا خود را همان ابو البشر می‌دانست که گفته می‌شد سوار برابر از ملکوت خواهد آمد.اگر چنین است پس فهم عیسی از خود، فهمی اسطوره‌ای بود.در اینجانیاز نداریم یکی از این دو راه را بر گزینیم.به هر صورت اجتماع مسیحیان اولیه به او همچون‌چهره‌ای اسطوره‌ای می‌نگریست.این اجتماع از او انتظار داشت تا در هیئت ابو البشر سوار بر ابرظاهر شود و به عنوان داور جهان، رستگاری و لعنت ابدی را به همراه آورد.زمانی که گفته‌می‌شود عیسی ثمره روح القدس و زاده باکره‌ای است، پرتوی از اسطوره بر شخص او افکنده‌می‌شود، تفسیری که در باورهای اجتماعات مسیحیان هلنی حتی بارزتر می‌شود زیرا این‌اجتماعات او را به تعبیری ما بعد الطبیعی پسر خدا می‌دانستند، موجودی ازلی و ملکوتی که برای‌رستگاری، هیئتی بشری به خود گرفت و رنج و عذاب بسیار حتی رنج صلیب را محتمل شد.

آشکار است که چنین مفاهیمی اسطوره‌ای هستند زیرا در اسطوره‌های یهود و غیر یهود کاملارواج داشتند و پس از آن به شخصیت تاریخی عیسی منتسب شدند.خصوصا مفهوم ازلی بودن‌پسر خدا که در هیئت بشری به جهان نزول کرد تا بنی نوع بشر را نجات دهد خود بخشی از آموزه‌غنوصی « (Genostic) » درباره رستگاری است که امروزه هیچ کس در اسطوره‌ای بودن آن تردیدنمی‌کند.این امر ما را با پرسشی بس مهم روبرو می‌کند: اهمیت موعظه و پیام عیسی و عهدجدید در کلیت آن برای انسان جدید در چیست؟

از نظر انسان جدید برداشت اسطوره‌ای از جهان، و مفاهیمی چون معادشناسی و منجی ورستگاری، همگی متعلق به گذشته‌اند و زمانشان به آخر رسیده است.آیا می‌توان انتظار داشت‌که ما خود فهم عقلانی خویش را به قصد پذیرش آنچه نمی‌توانیم صادقانه حقیقی‌اش بدانیم، قربانی کنیم « (Sacrificium intellectus) » آن هم صرفا به این دلیل که چنین مفاهیمی در انجیل‌آمده است؟ یا اینکه باید از آن گفته‌های انجیل که شامل این مفاهیم اسطوره‌ای است بگذریم وگفته‌های دیگری انتخاب کنیم که برای انسان جدید سدها و موانع بزرگی نباشند؟ در واقع، پیام وموعظه عیسی محدود به گفته‌های معاد شناختی نیست.او از اراده خداوند هم خبر داد، اراده‌ای‌که در حکم فرمان و دعوت الهی به امر خیر است.عیسی طالب صداقت و خلوص و آمادگی‌برای ایثار و عشق ورزیدن است.او طالب آن است که انسان با تمام وجود مطیع خداوند باشد ومنکر این خیال موهوم است که آدمی بتواند فقط با اطاعت از احکام ظاهری شرع، وظیفه خویش‌را نسبت به خداوند به انجام رساند.اگر از دید انسان جدید درخواستها و فرامین اخلاقی عیسی‌در حکم موانعی بزرگ هستند باید گفت که این موانع سد راه، آرزوهای خود خواهانه اویند نه سدراه فهم و درک او.

پیامد اینهمه چیست؟ آیا باید موعظه اخلاقی عیسی را حفظ کنیم و موعظه معاد شناختی‌اش‌را رها سازیم؟ آیا باید پیام عیسی درباره ملکوت خداوند را به آن به اصطلاح پیام اجتماعی‌فرو بکاهیم؟ یا شق سومی هم وجود دارد؟ ما باید بپرسیم که آیا موعظه معاد شناختی و گفته‌های‌اسطوره‌ای در کل حاوی معنای عمیقتری است که حجاب اسطوره آن را پنهان کرده باشد.اگرچنین است بیایید مفاهیم اسطوره‌ای را دقیقا به این دلیل که می‌خواهیم معنای عمیقتر آنها راحفظ کنیم کنار بگذاریم.من این روش تأویل انجیل را که سعی دارد معنای عمیقتری را در پس‌مفاهیم اسطوره‌ای باز یابد اسطوره زدایی « (de mythologizing) » می‌نامم که مطمئنا اصطلاحی‌مناسب نیست.هدف این روش، تأویل احکام اسطوره‌ای است نه حذف آنها.این روش به قلمروهرمنوتیک یا علم تأویل تعلق دارد.معنای این روش زمانی به بهترین نحو فهمیده می‌شود که ما معنای اسطوره را در کل روشن سازیم.

اغلب گفته شده است که اسطوره شناسی، علمی ابتدایی است که هدفش تبیین پدیده‌ها وحوادثی است که عجیب و غریب و شگفت‌آور یا ترسناک‌اند، آنهم از طریق منسوب ساختن این‌پدیده‌ها به علل ما فوق طبیعی به خدایان یا به ارواح خبیثه.برای مثال هنگامی که نگرش‌اسطوره‌ای، پدیده‌هایی همچون خسوف و کسوف را به چنین عللی نسبت می‌دهد، خصلت‌بعضا ابتدایی خود را آشکار می‌کند، ولی اسطوره چیزی بیش از اینهاست.اسطوره‌ها از خدایان‌و شیاطین به منزله قدرتهایی سخن می‌گویند که آدمی خود را وابسته به آنها می‌داند، قدرتهایی‌که او محتاج لطف و هراسان از غضب آنهاست.اسطوره‌ها مبین این بصیرت‌اند که آدمی ارباب‌جهان و زندگی‌اش نیست و در جهانی زندگی می‌کند که همچون حیات خود وی مملو از معماهاو اسرار است.

اسطوره فهمی خاص از وجود بشری را نشان می‌دهد.اسطوره متکی بر این باور است که‌بنیاد و محدوده جهان و حیات بشری در قدرتی نهفته است فراتر از همه چیزهایی که ما بتوانیم‌محاسبه و یا مهار کنیم.اما سخن اسطوره شناسی درباره این قدرت نارسا و ناکافی است زیرابه گونه‌ای از آن سخن می‌گوید که انگار این قدرت، قدرتی دنیوی است.اسطوره از خدایانی سخن‌می‌گوید که نماینده قدرتی ورای جهان فهمیدنی و مرئی‌اند.اسطوره به گونه‌ای از خدایان واعمالشان سخن می‌گوید که گویی انسان‌اند و همچون انسان عمل می‌کنند، ولی با این فرق که به‌خدایان قدرتی فوق بشری اعطا شده است و اعمالشان محاسبه ناپذیر است و می‌توانند نظم‌عادی و معمول وقایع را بشکنند.شاید بتوان گفت اسطوره‌ها به واقعیت متعالی، عینیتی این‌جهانی و درونی می‌بخشند.اسطوره‌ها به آنچه غیر جهانی است عینیتی جهانی می‌بخشند.

همه این نکـات در مورد آن مفاهیم اسـطوره‌ای نیز که در انجیل یافت می‌شود صادق است.بر اساس تفکر اسـطوره‌ای خـداوند در ملکـوت سـکنی دارد.معنـای این عبـارت چیست؟ معنـای آن کاملاـ روشن است و به روشـی خـام و نارسـا این نکته را بیـان می‌کنـد که خداونـد در ورای جهـان‌است و متعـالی است.تفکری که هنوز قـادر نباشـد به طور انتزاعی دربـاره تعـالی بیندیشـد قصـدش‌را به یـاری مقوله فضا بیان می‌کنـد، خـدای متعال همچون وجودی تصور می‌شود که در فاصلـه‌ای‌بس دور، در فضا بر فراز جهـان ایسـتاده است، زیرا بر فراز این جهـان، جهان سـتاره‌هاست که از نورآنها حیات انسان روشن و شاد می‌شود.هنگامی که تفکر اسـطوره‌ای، مفهوم دوزخ را نشان‌می‌دهد خصـلت متعالی شر را قدرتی مهیب می‌داند که همواره بنی نوع بشر را آزار می‌دهـد.جای دوزخ و انسانهـایی که به دوزخ فرو افتـاده‌انـد، زیر زمین و در ظلمـات است، چرا که ظلمات برای‌انسان مهیب و دهشتناک است.

این برداشتهای اسطوره‌ای از ملکوت و دوزخ برای انسان جدید دیگر پذیرفتنی نیست زیرا ازدید تفکر علمی صحبت از «بالا» و «پائین» در جهان هیچ گونه معنایی ندارد، ولی اندیشه تعالی‌خداوند و شر اهریمنی هنوز هم حائز اهمیت است.

مثـال دیگر، مفهوم شـیطان و ارواح خـبیثه است که انسـان در دام قـدرت آنهـا می‌افتـد.مبنای این‌درک از شـیطان آن است که اعمال ما صـرف نظر از شـروری که به صورتی توضـیح ناپذیر ازخارج بر ما عارض می‌شوند غالبا برای خودمان بسیار مرموز و گیـج کننـده‌اند.اغلب شـهوات برانسانها حکومت می‌کند و آنان صاحب اختیار خود نیسـتند، و نتیجه این امر نیز خبائث‌توضـیح ناپـذیری است که از آدمیان سـر می‌زنـد.در اینجا نیز مفهوم شـیطان به عنوان حاکم جهان، بیانگر بینشـی عمیق است، یعنی این بینش که شـر نه تنها در اینجا و آنجای جهان یافت می‌شودبلکه تمامی شرور جزئی، قدرتی واحد را تشکیل می‌دهند که دست آخر از اعمـال خـود آدمیـان‌سرچشـمه می‌گیرد، اعمـالی کـه جـو یـا سـنتی معنـوی را شـکل می‌دهنـد کـه همگـان در برابرش تسـلیم‌می‌شوند.نتایج و تأثیرات گناهان ما به قدرتی حـاکم بر ما بدل می‌شود که نمی‌توانیم خود را ازبند آن آزاد کنیم.هر چند تفکر مـا دیگر اسـطوره‌ای نیست ولی خصوصـا در عصـر حاضـر اغلب ازقـدرتهای اهریمنی حـاکم بر تاریـخ سـخن می‌گوئیم، قـدرتهایی که حیات اجتماعی و سیاسـی را تباه‌می‌کنند.چنین زبانی اسـتعاری و در حکم سـخن مجازی است ولی در عین حال مبین این معرفت‌یا بصـیرت است که آن شـری که هر انسانی فردا در قبال آن مسـئول است، اکنون خواه ناخواه به‌شـکل قدرتی در آمده است که همه افراد نوع بشر به صورتی مرموز اسیر و بنده آن‌اند.

حـال سؤالی مطرح می‌شود: آیـا می‌توانیم از پیـام عیسـی و موعظه اجتمـاع مسـیحیان اولیه‌اسـطوره‌زدایی کنیم؟ از آنجا که این موعظه در پرتو باور معاد شناختی شکل گرفته بود اولین سؤال‌این است: معنای معاد شناسی در کل چیست؟

تفسیر معاد شناسی اسطوره‌ای

در زبـان الهیـات سـنتی، منظور از معاد شناسـی همان آموزه آخرین چیزهاست، و «آخر» به معنای‌آخر جریان زمان است، یعنی پایـان جهـان قریب الوقـوع است درست همـانطور که آینـده برای حـال‌حاضـر قریب الوقـوع است.ولی در مـوعظه‌هـای حقیقی پیـامبران و عیسـی «آخر» معنـای وسـیعتری دارد.همـانطور که در مفهوم ملکوت، تعـالی خداونـد با مقوله فضا بیان می‌شود، در مفهوم پایان‌جهان نیز اندیشه تعالی خدا با مقوله زمان بیان می‌گردد.اما مسـئله صرفا در خود اندیشه تعالی‌خلاصه نمی‌شود بلکه نکته مهم تعالی خداونـد است، خداونـدی که هیچگاه همچون پدیده‌ای‌آشـنا حضور ندارد بلکه همیشه همان خدایی است که می‌آیـد، خـدایی در پس حجـاب آینـده‌نا معلوم.پیام و موعظه معاد شـناختی، زمان حال را در پرتو آینـده می‌نگرد و خطاب به

آدمیان‌می‌گوید که این جهان حاضر، جهان طبیعت و تاریخ جهانی که در آن زندگی خود را می‌گذرانیم ودر آن برای آینده نقشه می‌کشیم یگانه جهان موجود نیست، این جهان موقتی و گذرا است، آری، در مقایسه با جاودانگی نهایتا جهانی است پوچ و غیر واقعی.

این درک از جهان فقط خاص معاد شناسی اسطوره‌ای نیست، بلکه خود نوعی معرفت است‌که شکسپیر آن را به زیبایی بیان می‌کند:

برجهای سر به فلک کشیده، دژهای با شکوه،
معبدهای پر جلال، خود این کره خاکی سترگ،
و هر آنچه در اوست غبار خواهد شد،
و همچون این مناظر پوچ رنگ باخته،
اثری بر جای نخواهد گذاشت.و ما از همان گوهریم

که خوابها را از آن ساخته‌اند، و عمر کوتاهمان‌با غنودنی به فرجام می‌رسد ... نمایشنامه طوفان، پرده چهارم‌این درک همان درکی از جهان است که در بین یونانیان نیز رایج بود، هر چند که آنان به‌معاد شناسی مشهود در تعالیم پیامبران و عیسی اعتقاد نداشتند.اجازه دهید از یکی از سروده‌های‌پیندار « (pindar) » نقل قول کنم: موجوداتی یک روزه، آدمی به راستی چیست؟ یا چه نیست؟ هیچ چیز مگر رویایی بر ساخته از سایه‌ها. « ۹۶ ۸،۹۵ Pythia Odes » و نقل قولی از سوفوکل « (Sophocles) »: دریغا! چیستیم ما میرایان زنده مگر جمعی از اشباح یا سایه‌های بی‌پیکرآژاکس ۱۲۵ ۱۲۶وقوف به محدودیت حیات بشری به آدمیان هشدار می‌دهد «خودسر» نباشند و آنان را به «دور اندیشی» و «خشیت» فرا می‌خواند. «این نیز چندان نپاید» و «به قدرت خویش غره مشو» گفته‌هایی است برگرفته از حکمت یونان باستان.تراژدی یونان حقیقت چنین عباراتی را در قالب‌تصاویر تراژیک سرنوشت بشری نشان می‌دهند.همانطور که اشیل می‌گوید ما باید از سربازان‌به خون فتاده در نبرد پلاـتو بیاموزیم که: انسان فانی نباید بیش از حد به خود غره شود ... به راستی که زئوس مغروران گستاخ را عقوبت می‌کندو چه سخت است عقوبت او.پارسیان ۸۲۰ ۸۲۸و باز هم از آژاکس اثر سوفوکل نقل قول کنیم، آنجا که آتنه در مورد آژاکس مجنون می‌گوید: اولیس، از آنچه می‌بینی عبرت گیر، و هرگزبا خدایان به لاف و گزاف سخن مگو، و اگر از بخت خوش، قدرت بازوان‌یا ثروت بی‌کران تو را بر همنوعات رفعت داد، سینه از باد غرور فراخ مکن، عزت و ذلت‌میرایان روزی بیش نپاید، اما خدایان دوستدارحزم‌اند و بیزار از جسارت.۱۲۷ ۱۳۳اگر تفکر معاد شناختی حقیقتا مبین فهم و ادراک همگانی ابنای بشر از نا امنی زمان حال درمواجهه با زمان آینده باشد پس باید پرسید تفاوت ادراک یونانی و انجیلی در چیست؟ یونانیان‌قدرت ذاتی امر متعالی و قدرت خدایانی را که در قیاس با آنها تمامی امور انسانی هیچ‌اند، درمقوله «سرنوشت» جستجو می‌کردند.آنان مفهوم اسطوره‌ای معاد شناسی را واقعه‌ای کیهانی درپایان زمان نمی‌دانستند و می‌توان گفت تفکر یونانی شباهت بیشتری به تفکر انسان جدید دارد تا به تفکر انجیلی، چرا که در نظر انسان جدید دوره معاد شناسی اسطوره‌ای به پایان رسیده است.اما این امکان وجود دارد که معاد شناسی انجیلی دوباره ظهور کند.ولی معاد شناسی اسطوره‌ای‌در شکل اسطوره‌ای قبلی‌اش ظهور نخواهد کرد، بلکه منشأ ظهور آن این تصور خوفناک خواهدبود که تکنولوژی جدید، خصوصا دانش اتمی قادر است با سوء استفاده از علم و تکنولوژی‌بشری کره زمین را منهدم سازد.هنگامی که درباره امکان وقوع این فاجعه در اندیشه‌فرو می‌رویم، وحشت و اضطرابی را حس می‌کنیم که موعظه و اخطار معاد شناختی درباره پایان‌قریب الوقوع جهان بدان دامن می‌زد.مطمئنا چنین موعظه‌ای به میانجی مفاهیمی بسط یافت که‌امروزه دیگر قابل فهم نیستند.ولی چنین

موعظه‌هـایی به راستی مبین آگـاهی از تنـاهی جهـان و آن‌پایانی هسـتند که برای همه ما قریب الوقوع است چرا که ما جملگی موجودات همین جهان‌متناهی هستیم.این بصیرت همان بصیرتی است که ما به رسم معمول چشمانمان را به رویش‌می‌بندیم، هر چند که ممکن است تکنولوژی جدید ما را متوجه آن سازد.عمق و ژرفای این‌بصـیرت است که توضـیح می‌دهد چرا عیسی، به ماننـد پیـامبران عهـد عتیق، انتظـار داشت پایان‌جهان در آینـده‌ای نزدیک به وقوع بپیونـدد.عظمت و جلال خداونـد و ناگزیری داوری و عـدالتش، و در تقابل با اینها، پوچ بودن جهان و انسانها با چنان شـدتی احساس می‌شـد که گویی پایان جهان‌نزدیک است و ساعت آخر فرا رسـیده است.عیسی با اشاره به وقایع معاد شناختی، اراده خداوندو مسئولیت انسان را اعلام می‌کند، ولی اعلاـم اراده خداونـد بـه ایـن دلیـل نیسـت کـه او معـاد شـناس‌یا آخرت‌گرا « (eschatologist) » اســت.بر عکس او آخرت‌گراست زیرا که اراده خداوند را اعلام‌می‌کند.

حال می‌توان تفاوت میان درک انجیلی و یونانی از وضـعیت انسان در قبال آینـده نامعلوم را باوضوح بیشتری دیـد.تفاوت میان ایـن دو در این واقعیت نهفته است که در تفکر پیـامبران و عیسـی‌مـاهیت خداونـد شامـل چیزی بیش از قـدرت مطلـق اوست و عـدالت و داوری او به غیر از طاغیان‌خودسر و گناهکار، شامل حال دیگران هم می‌شود.در نظر پیامبران و عیسـی خداونـد آن یگـانه‌مقـدس است که طـالب حق و درسـتکاری است، طـالب عشق به همسـایه است و از این رو داور وقاضـی همه تفکرات و اعمال انسانی است.پوچ و تهی بودن جهان صـرفا به دلیل گـذرا بودن آن‌نیست بلکه به این دلیل نیز هست که آدمیان جهان را به مکانی تبدیل کرده‌اند که شر در آن‌گسترش یافته و گناه بر آن حاکم شده است.از این رو جهان با داوری و عدالت خداوند پایان‌می‌پذیرد.یعنی موعظه‌های معاد شناختی نه فقط از پوچ بودن وضعیت انسانی خبر می‌دهند وهمچون حکمت یونان انسانها را به اعتدال و تواضع و تسلیم فرا می‌خوانند، بلکه در وهله اول و بیش از همه چیز انسانها را به مسئولیت در قبال خداوند و توبه از گناهان دعوت می‌کننـد.موعظه‌های معاد شـناختی انسانها را به انجام اراده خداونـد فرا می‌خوانند.و بدین ترتیب، تفاوت‌بارز موعظه‌های معاد شـناختی عیسی با موعظه‌های معاد شناختی آخر الزمانی یهود آشکارمی‌شود.هیچ یک از آن تصاویر مربوط به خوشبختی آتی که مکتب آخر الزمانی در ارائه آنهابی‌همتاست در موعظه‌های عیسی مشهود نیست.

هر چند در این مورد، سایر تفاوتهای میان تفکر انجیلی و یونانی را بررسـی نمی‌کنیم برای‌مثال، مسئله تشخیص خدای واحد، یا رابطه شخصـی خدا و انسان، یا این باور اهل کتاب که‌خداوند خالق جهان است ولی باید به نکته مهم دیگری توجه کنیم و آن اینکه موعظه‌معـاد شـناختی، پایـان قریب الوقوع جهـان را اعلام می‌دارد.اما این پایان، گذشـته از رسـتاخیز وداوری نهایی، مبین آغاز عصـر رسـتگاری و سعادت جاودان است.پایان جهان علاوه بر معنای‌منفی، معنایی مثبت هم دارد.به بیانی غیر اسطوره‌ای، می‌توان گفت که تأکیـد گـذاردن بر تنـاهی‌جهـان و انسـان، در قیـاس با قـدرت متعالی خداونـد، گذشـته از اخطار و هشـدار، دلـداری وتسـلی خـاطر را نیز شامل می‌شود.حال ببینیم آیا یونان باسـتان هم درباره پوچی جهان و اموراین جهانی به این روش سخن می‌گوید.گمان می‌کنم بتوان طنینی از این صدا را در پرسش اوریپید « (Euripide) » شنید.

چه کسـی می‌دانـد که آیـا زنـدگی به راستی همـان مرگ استو مرگ همان زنـدگی است؟ « (ed. Nancd) Frg. ۶۳۸ »

سقراط در پایان دفاعیه‌اش به قضات می‌گوید:

اما اکنون زمان رفتن فرا رسـیده است.من به سوی مرگ می‌روم و شـما به دنبال زنـدگی، اما مقصدکـدام یک از ما بهتر است، فقط خدا می‌داند و بس.آپولوژی، « ۴۲a »

افلاطون از زبان سقراط نیز به همین سبک سخن می‌گوید:

اگر روح فنا ناپـذیر باشـد، بایـد مراقبش باشـیم، نه فقط برای زمانی که آن را زندگی‌اش می‌نامیم، بلکه برای همه زمانها.رساله

فایدون، « ۱۰۷C » ورای همه اینها بایـد به این گفته مشـهور فکر کنیم: مشق مردن کنید.فایدون، « ۶۷e » طبق نظریات افلاطون مشق مردن از خصایص زنـدگی فیلسوف است.مرگ، جـدایی روح ازجسم است.مادامی که آدمی زنـده است روح به جسم و نیازهای آن محدود است.فیلسوف درزندگی‌اش تا حد ممکن می‌کوشد روحش را از جسـمش جدا نگه دارد، زیرا جسم مخل آرامش‌روح و مانع دستیابی آن به حقیقت است.فیلسوف در پی تزکیه نفس است یعنی در پی رهایی ازبند تن و به همین سبب «توجه خویش را به مرگ معطوف می‌کند.»

اگر بگوئیم امید افلاطونی به حیات پس از مرگ معاد شـناختی است، پس معاد شناسی‌مسیحی با معاد شناسی افلاطونی تا آنجا موافق اسـت که هر دو انتظـار سـعادت پس از مرگ رامی‌کشـند و هر دو این سـعادت را آزادی می‌نامنـد.از نظر افلاطون این آزادی همـان رهـایی روح ازجسـم اسـت، رهـایی آن روحی کـه اکنـون می‌توانـد حقیقـتی را کشـف کنـد کـه بنیـان واقعیت وجـوداست و البته از نظر تفکر یونـانی قلمرو واقعیت، قلمرو زیبـایی نیز هست.بـا تـوجه به نظرات‌افلاطون می‌توان این سـعادت متعالی را نه فقط از جنبه منفی و انتزاعی بلکه از جنبه مثبت هم‌توصیف کرد.از آنجا که قلمرو تعالی، قلمرو حقیقت نیز هست و حقیقت را می‌تـوان در بحث، یعنی در گفتگـو (دیـالوگ) یـافت، افلاطون قلمرو تعـالی را به صورت مثبت، به عنوان حوزه‌ای ازگفتگو ترسـیم می‌کنـد ... سـقراط می‌گوید بهترین حالت زمانی است که بتواند همچون زندگی‌خاکی، حیات ابدیش را نیز صرف تحقیق و کارش کند. «گفتگو و معاشرت و بحث و جدل با آنان [مردگان] برترین خوشبختی است.» (آپولوژی، « ۴۱C) »

امـا در تفکر مسـیحی، آزادی، رهـایی آن روحی نیسـت که به درک حقیقت قـانع است، بلکه‌آزادی، رهـایی انسـانی است که می‌خواهـد خودش باشد.آزادی، رهایی از گناه است، رهایی ازشـرارت، یا همانطور که پل قدیس می‌گوید، رهایی از شـهوت جسـمانی و رهایی از خود قدیمی‌است زیرا که خداوند مقدس است.از این رو دستیابی به سـعادت به معنای دستیابی به رحمت و عـدالتی است که خداونـد آن را مقرر کرده است.علاوه بر این ممکن نیست بتوان سـعادت کسانی‌را که بر حق‌انـد و کلام از وصف آن قاصـر است شـرح داد مگر با تصاویر نمادینی چون ضـیافت‌با شـکوه و یا با تصاویری نظیر آنچه در مکاشفات یوحنا ترسـیم شـده است.به گفته پل: «ملکوت‌خدا اکل و شـرب نیست بلکه درسـتکاری و آرامش و نشاطی است که از روح القدس سرچشـمه‌می‌گیرد.» (رومیان ۱۷: ۱۴) و عیسـی گفته است: «زیرا هنگـامی که از میـان مردگـان برخیزنـد نه‌نکاح می‌کننـد و نه منکـوحه می‌کننـد، بلکـهماننـد فرشـتگان در آسـمان می‌باشـند.» (مرقس ۲۵ : ۱۲) بـدن روحـانی جـای بـدن جسـمانی را می‌گیرد.مطمئنا آن زمان دانش ناقص ما کامل می‌شود، وهمانطور که پل می‌گوید همه چیز را روشن خواهیم دید (قرنتیان اول ۱۲ ۹: ۱۳).ولی این‌مفهوم به هیـچ وجه هماننـد آگاهی از حقیقت به تعبیر یونانی نیست، بلکه رابطه‌ای بری از تلاطم باخـداوند است، همان طور که عیسی نوید داد افرادی که قلبشان پاک است می‌توانند خداوند راببینند (متی ۸: ۵).

اگر چیزی بیشتر بتوان گفت این است که فعـل خداونـد در جلاـل او به اوج و کمال می‌رسـد.ازاینرو کلیسای خداونـد در حال حاضـر هدفی ندارد مگر سـتایش و تجلیل خداوند از طریق سلوک‌درست (فیلیپیان ۱۱: ۱) و شـکر گزاری (قرنتیان دوم ۲۰: ۱؛ ۱۵: ۱۴ از رومیان ۶: ۱۵).از اینرو آینده‌کلیسا در کاملترین حالتش همان اجتماع بندگانی است که با مدح و ثنا و شکر گزاری، خداوند رانیایش می‌کنند.مثالهایی از این دست در مکاشفات یوحنا مشهود است.

به طور حتم هر دو برداشت از سعادت متعالی، اسطوره‌ای است، هم برداشت افلاطونی که برگفتگوی فلسفی مبتنی است و هم برداشت مسیحی که بر پرسـتش استوار است.هر دومی‌خواهند از جهان متعالی به گونه‌ای صحبت کنند که گویی جهانی است که در آن آدمی به کمـال‌ذات حقیقی و واقعی‌اش می‌رسـد.این ذات فقـط به شـکل نـاقص در این جهـان متجلی می‌شود، ولی

همین ذات است که حیات ما را در این جهان با شور و شوق و تمنی قرین می‌سازد.
تفاوت بین این دو برداشت ناشی از نظریه‌های متفاوت درباره ماهیت بشری است.افلاطون‌قلمرو روح را قلمروی بدون زمان و تاریخ می‌داند زیرا ماهیت بشر را به زمان و تاریخ وابسته‌نمی‌داند.اما برداشت مسیحی بر آن است که آدمی وجودی ذاتا موقتی است، یعنی وجودی‌تاریخی است با گذشته‌ای که شخصیتش را شکل می‌دهد و آینده‌ای که همیشه وقایع جدیدی راپیش رویش قرار می‌دهد.از اینرو آینده پس از مرگ و ورای این جهان آینده‌ای کاملا جدید است « (totaliter aliter) ».پس از آن «ملکوتی نو و زمینی نو خواهد بود» (مکاشفات یوحنا ۵ ۲۱، رساله دوم پطرس ۱۳: ۳) و آنکه اورشلیم جدید را می‌بیند صدایی می‌شنود که می گوید «الحال همه چیز را نو می‌سازم.» (مکاشفات یوحنا ۵: ۲۱) پل و یوحنا این نوشدن را پیشگویی می کنند.پل می گوید: «پس اگر کسی در مسیح باشد خلقت تازه‌ای است، چیزهای کهنه در گذشت، اینک‌همه چیز تازه شده است.» (قرنتیان دوم ۱۷: ۵) و یوحنا می گوید: «و نیز حکمی تازه به شمامی‌نویسم که آن در وی و در شما حق است زیرا که تاریکی در گذر است و نور حقیقی الآن‌می‌درخشد.» (یوحنا، رساله اول ۸: ۲) ولی آن نو شدن را نمی‌توان دید، «زیرا که زندگی ما بامسیح در خدا مخفی است، (کولسیان ۳: ۳) «هنوز ظاهر نشده است آنچه خواهیم بود.» (رساله‌اول یوحنا ۲: ۳) این آینده نا معلوم به شیوه‌ای خاص در تقدیس و عشقی ظاهر می‌شود که‌مشخصه ملهمان و معتقدان به روح القدس و مؤمنان به کلیسا است.این آینده را جز با نمادهای‌تصویری نمی‌توان توصیف کرد: «زیرا که به امید نجات یافتیم، لکن چون امید دیده شد دیگرامید نیست، زیرا آنچه کسی بیند چرا دیگر در امید آن باشد، اما اگر امید چیزی را داریم که‌نمی‌بینیم با صبر انتظار آن را می کشیم.» (رومیان ۵ ۲۴: ۸) از اینرو این امید یا این ایمان رامی‌توان آمادگی برای آینده نامعلومی نام نهاد که خداوند به ما خواهد داد.به طور خلاصه، ایمان‌یعنی به رغم رویارویی با مرگ و تاریکی پذیرای آینده خداوند بودن.
و همین امر گویای معنای عمیقتر موعظه‌های اسطوره‌ای عیسی است پذیرا بودن آینده خداکه حقیقتا برای هر یک از ما قریب الوقوع است؛ باید برای این آینده آماده بود، آینده‌ای که‌همچون رهزنی در شب، زمانی که انتظارش را نداریم، از راه می‌رسد؛ باید آماده بود چرا که این‌آینده قاضی و داوری خواهد بود برای همه کسانی که خود را محدود به این جهان کرده‌اند، همه‌آنانی که رها نشده‌اند و پذیرای آینده خدا نیستند.
اجتماع مسیحیان اولیه، موعظه‌های معاد شناختی عیسی را حفظ کردند و آنها را در شکل‌اسطوره‌ایش ادامه دادند.ولی خیلی زود جریان اسطوره‌زدایی، به صورت نسبی با پل و به‌صورت ریشه‌ای با یوحنا آغاز شد.گام مهم در این راه هنگامی برداشته شد که پل اعلام کرد نقطه‌گذر از جهان قدیم به جهان جدید مربوط به آینده نیست بلکه قبلا در ظهور عیسی مسیح تحقق‌یافته است. «لیکن چون زمان به کمال رسید خدا پسر خود را فرستاد.» (غلاطیان ۴: ۴) به طور حتم‌پل هنوز هم انتظار داشت پایان جهان همچون نمایشی کیهانی باشد: فرج « (Parousia) » مسیح، مسیحی که سوار بر ابرهای ملکوت می‌آید، رستاخیز مردگان، داوری و عدالت نهایی.ولی باظهور مسیح واقعه مهم و حیاتی قبلا‌ـ اتفاق افتاده است.کلیسا اجتماع معاد شناسانه برگزیدگان‌است، اجتماعی از مقدسان که از قبل بر حق شناخته شده‌اند و زنده‌اند چون به مسیح اعتقاددارند، به مسیحی که در مقام آدم ثانی مرگ را ملغی ساخت و زندگی و فنا ناپذیری را با پیام خود بشارت داد (رومیان ۱۴ ۱۲: ۵؛ تیمو تاؤس دوم ۱۰: ۱). «مرگ در ظفر بلعیده شده است.» (قرنتیان اول ۵۴: ۱۵) از اینرو پل می گوید هنگامی که انجیل یا بشارت عیسی اعلام شد، انتظارات و نویدهای پیامبران پیشین به انجام رسید: «اینک زمان مقبول است [که اشعیاء نبی ازآن خبر داد] اینک آن روز نجات است.» (قرنتیان دوم ۲: ۶).روح القدسی که انتظار می‌رفت هدیه‌زمان سعادت باشد از پیش هدیه داده شده بود.به این شیوه آینده پیش بینی شده بود.

این اسطوره‌زدایی را می‌توان در موردی خاص مشاهده کرد.در انتظارات آخر الزمانی یهودمنتظر ماندن برای ملکوت مسیحایی مؤثر بود.ملکوت مسیحایی به عبارتی همان دوره فترت « (interregnum) » میان زمان جهان قدیم و عصر جدید است.پل اندیشه اسطوره‌ای و آخر الزمانی‌فترت مسیحایی را، که در پایان آن مسیح ملکوت را به خداوند تسلیم می کند، چنین توصیف‌می کند: فترت همین زمان حال حاضر است که میان رستاخیز مسیح و فرج او در آینده قرار دارد. (قرنتیان اول ۲۴: ۱۵) این امر به آن معناست که زمان حالی که در آن بشارت مسیحی موعظه‌می‌شود در واقع همان زمان ملکوت مسیحایی است که سابقا [یهودیان] منتظر فرا رسیدن آن‌بودند.اینک عیسی همان مسیح و خداوندگار ماست.

بعد از پل، یوحنا معاد شناسی را به شیوه‌ای اساسی اسطوره‌زدایی کرد.از نظر یوحنا آمدن وعزیمت عیسی واقعه‌ای معاد شناختی است. «و حکم این است که نور در جهان آمد و مردم‌ظلمت را بیشتر از نور دوست داشتند از آنجا که اعمال ایشان بد است.» (یوحنا ۱۹: ۳) «الحال‌داوری این جهان است و الآن رئیس این جهان بیرون افکنده می‌شود.» (یوحنا ۳۱: ۱۲) از نظریوحنا رستاخیز عیسی و نزول روح القدس « (pentecost) » و فرج عیسی جملگی یک واقعه‌هستند، و آنان که به این امر معتقدند از قبل دارای زندگی ابدی شده‌اند. «آن که به او ایمان آرد بر اوحکم نشود اما هر که ایمان نیاورد الآن بر او حکم شده است.» (یوحنا ۱۸: ۳) «آن که به پسر ایمان‌آورده باشد حیات جاودانی دارد و آن که به پسر ایمان نیاورد حیات را نخواهد دید بلکه غضب‌خدا بر او می‌ماند.» (یوحنا ۳۶: ۳) «آمین آمین به شما می گویم که ساعتی می‌آید، بلکه اکنون‌است، که مردگان آواز پسر خدا را می‌شنوند و هر که بشنود زنده گردد.» (یوحنا ۲۵: ۵) «عیسی‌بدو گفت من قیامت و حیات هستم.هر که به من ایمان آورد اگر مرده باشد زنده گردد و هر که زنده‌بود و به من ایمان آورد تا به ابد نخواهد مرد.آیا این را باور می کنی.» (یوحنا ۲۵: ۱۱)

در کلام پل و همچنین یوحنا، مورد خاصی وجود دارد که به ما اجازه می‌دهد فرآینداسطوره‌زدایی را دقیقتر مشاهده کنیم.در انتظارات معاد شناختی قوم یهود می‌بینیم که دجال « (christ anti) » موجودی کاملاـ افسانه‌ای است.برای مثال در تسالونیکیان دوم در این مورد کاملا توضیح داده شده است (۱۲ ۷: ۲).اما در یوحنا معلمان دروغین نقش این موجود افسانه‌ای رابازی می کنند.به نظر من این مثالها نشان می‌دهند که اسطوره‌زدایی از خود انجیل آغاز شده استو همین امر است که رسالت امروزی ما برای اسطوره‌زدایی را توجیه می کند.

پیام مسیحی و جهان بینی جدید

اعتراضی که اغلب به تلاشهای اسطوره‌زدایی می‌شود بدین سبب است که اسطوره‌زدایی‌جهان بینی جدید را ملاکی می‌داند برای تفسیر متون مقدس و پیام مسیحی، و متون مقدس وپیام مسیحی مجاز نیستند چیزی بگویند که با جهان بینی جدید در تضاد باشد.

البته حقیقتی است که اسطوره‌زدایی، جهان بینی جدید را ملاک می‌داند.اسطوره‌زدایی ردمتون مقدس و یا کل پیام مسیحی نیست، بلکه رد جهان بینی متون مقدس است که جهان بینی‌دوران گذشته است و اغلب اوقات در اصول مسیحی و در موعظه‌ها و تعلیمات کلیسا پا بر جامانده است.اسطوره‌زدایی انکار این مسئله است که پیام متون مقدس و کلیسا محدود به‌جهان بینی قدیمی است، جهان بینیی که اکنون منسوخ شده است.

تلاش برای اسطوره‌زدایی با بصیرتی مهم آغاز می‌شود: موعظه‌ها و تعلیمات مسیحی تاجایی که تعلیم کلام خداوند باشد و به

امر خداونـد و با نام او صورت گیرد آموزه‌ای را ارائه‌نمی‌دهـد که خرد و یا ایثار گری فکری بتواننـد آن را بپذیرنـد.موعظه‌ها و تعلیمـات مسیحی‌بشـارت « (kerygma) » انـد، ابلاـغی کـه خطـابش نـه به خرد نظری بلکـه بـه فردی است کـه بـه آن گوش‌می‌سپارد.از اینروست که پل می گوید ما مقبول ضـمیر هر کسی هستیم که در حضور خداونداست. (قرنتیان روم ۱۲: ۴) اسطوره‌زدایی این کارکرد موعظه را به مثابه پیامی شخصی روشن‌می‌سازد و در این راه موانع کاذب را از سر راه بر می‌دارد و موانع واقعی را نشان می‌دهد: کلام‌صلیب « (the word fo the cross) ».

از آنجا که جهان بینی متون مقـدس اسـطوره‌ای است برای انسان جدیـد پـذیرفتنی نیست، انسانی که شـیوه اندیشـیدنش را علم شکل داده است و به همین سبب تفکرش دیگر اسـطوره‌ای‌نیست.انسان جدیـد همیشه از وسایلی فنی که ثمره علم هسـتند بهره می‌جویـد.انسان جدیـددر صورت ابتلاـی به بیمـاری همیشه به پزشـکان و علم طب متوسـل می‌شود.انسان جدیـد درمورد امور اقتصـادی و سیاسـی از نتایـج علوم روانشـناختی و اجتمـاعی و اقتصـادی و سیاسـی وسـایر علوم بهره می گیرد.هیـچ کس عـامل دخـالت مستقیم قـدرتهای متعـالی را به حسـاب نمی‌آورد. البته امروزه افرادی بـا شیوه تفکر ابتـدایی و خرافی هنوز هم وجود دارنـد.ولی اگر موعظه‌ها وتعلیمات کلیسا به اینگونه تفکرات توجه کنـد و خود را با آنها وفق دهد مرتکب اشتباهی‌فاجعه‌آمیز خواهـد شـد.طبیعت انسـان را می‌توان در ادبیـات جدیـد مشاهـده کرد.برای مثال دررمانهای توماس‌مان، ارنست یونگر، تورنتن وایلـدر، ارنست همینگوی، ویلیـام فاکنر، گراهام‌گرین، آلبر کامو یا در نمایشـنامه‌های ژان پل سارتر، ژان آنوی، ژان ژیرودو و غیره.یا بیاییـد به‌روزنامه‌ها نگاهی بیفکنیم.آیا تا به حال در روزنامه‌ای خوانده‌اید که عامل وقایع سیاسـی یااجتماعی یا اقتصادی قدرتهای فوق طبیعی مثل خدا، فرشتگان یا شیاطین باشند؟ چنین وقایعی‌همیشه به قدرتهای طبیعی یا اراده خوب و بد انسانها، یا به حکمت و حماقت بشر نسبت داده‌می‌شوند.

علم امروز دیگر شبیه علم قرن نوزدهم نیست و بـا اطمینـان می‌توان گفت تمامی نتایـج علم‌نسبی‌انـد و هیـچ نوع جهان‌بینیی که وابسته به گذشـته یا حال یا آینـده باشـد قطعیت نـدارد.به هر تقدیر نکته اصـلی نتایج خاص و معین تحقیقات علمی و محتوای جهان بینی خاصـی نیست‌بلکه شیوه تفکری است که جهان‌بینی ما از آن ناشـی می‌شود.برای مثال در اصل تفاوتی نمی کنـدکه زمین به دور خورشـید بگردد یا خورشید به دور زمین، ولی اهمیت فراوانی دارد که انسان‌جدید حرکت جهان را حرکتی بداند که از قانون کیهانی پیروی می کنـد، یعنی قانون طبیعی که‌خرد و عقل بشـری قادر به کشف آن است.از اینرو انسان جدید فقط پدیـده‌هـا و وقـایعی را واقعی‌می‌دانـد کـه در درون چهـار چوب نظـم عقلاـنی جهـان قابـل فهـم باشـند.انسان جدیـد معجزه‌ها رانمی‌پـذیرد چرا که آنها در نظم قانونمنـد جای نمی گیرنـد.هنگامی که تصادفی عجیب یاخارق‌العاده اتفاق می‌افتد، او تا علت عقلانی آن را نیابد آرام نمی گیرد.

تفاوت و تباین بین جهان بینی قدیمی انجیل و جهان بینی جدید، تباین بین دو شـیوه تفکراست، تفکر اسـطوره‌شـناختی و تفکر علمی.روش تفکر علمی و پژوهش امروز در اصول همان‌شیوه علم روش شناختی و انتقادی از آغاز پیدایشش در یونان باستان است.علم یونـانی باپرسـش دربـاره مبـدأ و منشـئی آغـاز می‌شود که از آن جهان را می‌توان به مثابه جهانی واحـد ودارای نظم قانونمنـد و هماهنگ تصور و درک کرد.به همین سبب علم یونانی در صـدد است تا به‌شیوه‌ای عقلانی صدق هر گزاره‌ای را معین سازد.این اصول عینا در علم جدیـد نیز وجود دارنـد ومهم نیست که نتایج تحقیقات علمی مرتب در حال تغییرند زیرا که تغییر، خود از نتایج همین‌اصول ثابت است.

مسـلما توانایی یا عدم توانایی جهان بینی علمی برای درک کل واقعیت جهان و حیات انسانی مسئله‌ای فلسفی است.دلایلی در دست است که در مورد توانایی این علم تردیـد کنیم و باید این‌مسئله را در فصل‌های آتی بیشتر بشـکافیم، ولی در اینجا کافی

است بگوییم که شیوه تفکرانسانهای جدید حقیقتا با جهان‌بینی علمی شکل گرفته است و انسانهای جدید برای زندگی‌روزمره‌شان به این جهان بینی نیاز دارند.

از این رو امکان نو سازی جهان بینی قدیمی انجیل خوش خیالی بیش نیست.رهایی اساسی‌و ریشه‌ای از جهان بینی اسطوره‌ای کتاب مقدس، انتقاد آگاهانه است که مانع واقعی را روشن وبرجسته می‌سازد.مانع واقعی این است که کلام خداوند انسان را به ورای امنیتی که ساخته دست‌خود انسان است فرا می‌خواند.جهان بینی علمی موجد وسوسه‌ای عظیم می‌شود، و آن اینکه‌انسان تلاش می‌کند تا بر جهان و زندگی‌اش حاکم شود.او قوانین طبیعت را می‌داند و می‌تواند ازقدرتهای طبیعت برای برآوردن نقشه‌ها و آرزوهایش استفاده کند.انسان با دقتی هر چه تمامترقوانین زندگی اجتماعی و اقتصادی را کشف می‌کند و پس از آن با کارآیی هر چه بیشتر زندگی‌اجتماعی را سازمان می‌دهد بنا به گفته مشهور سوفوکل « (Sophocles) » در آنتیگون « (Antigone) » عجایب بسیاری وجود داردولی هیچ کدام عجیبتر از انسان نیست.

از این رو انسان جدید در معرض خطر فراموش کردن دو چیز قرار دارد: نخست اینکه خواست‌خوشبختی و امنیت و فایده و سود شخصی نباید هدایت کننده نقشه‌ها و اعمال او باشد بلکه‌هادی آنها باید واکنش مطیعانه به خیر و حقیقت و عشق از رهگذر اطاعت از فرمان خدا باشد، فرمانی که انسان با خود خواهی و گستاخی به دست فراموشی می‌سپارد.دومین خطر ناشی از این‌توهم است که انسانها بیندیشند که می‌توانند امنیت حقیقی را با سازمان دادن زندگی شخصی واجتماعی به دست آورند.وقایع و مقدراتی وجود دارند که آدمی نمی‌تواند آنها را در ید قدرت‌خود بگیرد.آدمی نمی‌تواند کارهای خود را دوام بخشد.زندگی انسان زودگذر است و فرجام آن‌مرگ.تاریخ ادامه دارد و همه برجهای بابل را بارها و بارها فرو ریخته است.هیچ گونه امنیت‌واقعی و قطعی وجود ندارد و دقیقا همین توهم است که باعث می‌شود انسانها با تمام وجود درآرزوی امنیت باشند.

دلیل اساسی این میل و آرزو چیست؟ اندوه است، یعنی همان اضطراب یا هیبت « (anxiety) » پنهان که هر گاه انسان می‌اندیشد باید امنیتی برای خود فراهم سازد به اعماق روحش می‌خلد.

کلام خداوند است که انسان را دعوت می‌کند تا از خود خواهی و امنیت موهومی که برای‌خود ساخته است دور شود.کلام خداوند است که او را به سوی خدا فرا می‌خواند، خدایی که‌ورای جهان و ورای تفکر علمی است.کلام خداوند در عین حال او را به نفس حقیقی خودفرا می‌خواند.چرا که نفس انسان و حیات درونی و وجود فردی او ورای جهان دیدنی و تفکرعقلانی است.کلام خداوند انسان را در وجود فردی خود مورد خطاب قرار می‌دهد و از اینرو اورا از قید جهان و اندوه و اضطراب آزاد می‌سازد، اندوه و اضطرابی که هنگام فراموش کردن جهان‌ماورا انسان را در خود غرق می‌سازد.انسانها سعی می‌کنند با توسل به علم جهان را به تصرف‌خود در آورند ولی در واقع این جهان است که آدمیان را تصرف می‌کند.ما در زمان خود شاهدیم‌که تا چه حد انسانها به تکنولوژی وابسته‌اند و تا چه حد تکنولوژی پیامدهای دهشتناکی داشته‌است.ایمان به کلام خداوند یعنی رها کردن امنیت انسانی صرف و فائق آمدن بر یأس و نومیدی‌که از تلاش برای یافتن امنیت حاصل می‌شود، تلاشی که همیشه بیهوده و بی‌حاصل است.

در این معنا، ایمان هم تکالیفی است که پیام الهی از ما می‌خواهد و هم هدیه آن است.ایمان‌پاسخی است به پیام الهی.ایمان رها کردن امنیت شخصی آدمی است و کسب آمادگی تا فقط درجهان ماورای نادیدنی و در وجود خدا امنیت بیابد.این امر بدان معناست که ایمان همان امنیت‌است در جایی که امنیتی وجود ندارد؛ همانطور که لوتر « (Luther) » گفت ایمان، آمادگی برای‌ورودی مطمئن و بی‌پروا به تاریکی آینده است، ایمان به خدایی که حاکم بر زمان و جاودانگی‌است، خدایی که

مرا فرا می‌خوانـد، خـدایی که من مخـاطب فعـل او بودم و هم اکنون نیز هسـتم چنین ایمـانی فقط زمانی حقیقی است که «علی رغم همه چیز» بر ضـد جهـان باشـد.چرا که در جهان‌از خـدا و اعمال او نشانی نمی‌توان دیـد و آدمیانی نیز که طالب امنیت در جهان هسـتند نمی‌تواننـدآن را ببیننـد.می‌توان گفت کلام خداونـد انسان را در ناامنی‌اش مخاطب قرار می‌دهد و او را به‌آزادی فرا می‌خوانـد چرا کـه انسـان آزادی خـود را بـا رفتـن بـه طرف امنیـت از دسـت می‌دهـد.این‌قاعـده ممکن است تنـاقض نمـا « (paradoxical) » به نظر می‌آید ولی هنگامی که به معنای آزادی توجه‌کنیم این قاعده روشن می‌شود.

آزادی اصـیل و واقعی، نـوعی خودکـامگی ذهنی « (subjective arbitrariness) » نیسـت، آزادی‌نهفتـه در اطـاعت است.آزادی خودکـامگی ذهنی تـوهمی بیش نیست چرا که انسـان را در دست‌سوائق خود رهـا می‌کنـد تـا در هر لحظه همـان کاری را انجام دهـد که هواهای نفسانی و شـهواتش به‌او می‌گوید.چنین آزادی پوشالیی در حقیقت بر شـهوت و هوای نفسانی لحظه‌ای متکی است.

آزادی واقعی، رهـایی از قیـد انگیزه‌هـای آنی اسـت؛ آزادیی است که در برابر خواسـته‌هـا و فشارهـای‌دم به دم انگیزه‌هـا تـاب می‌آورد.چنین آزادیی فقط در صورتی به دست می‌آید که سلوک و رفتارآدمی را انگیزه‌ای تعیین کند که از زمان حال فراتر رود، انگیزه‌ای که نامش قانون است.آزادی، اطاعت از قانونی است که اعتبارش مشخص شده است و مورد قبول است و انسان سلطه آن را بروجود خود بـاز می‌شـناسد.این قـانون فقـط و فقـط می‌توانـد قانونی باشـد که منشأ و پایه عقلی آن درماوراست و می‌توان آن را قانون معنوی یا به زبان مسیحی قانون خداوند نامید.

فلسـفه یونان باسـتان و مسـیحیت، انـدیشه آزادیی را که قانون معین ساخته است یعنی اطاعت‌آزاد یا آزادی مطیعانه را به خوبی می‌شـناختند.به هر تقـدیر در اعصـار جدیـد این مفهوم آزادی ازمیـان رفت و رویکردی موهوم یعنی آزادی خودکامگی ذهنی جایگزین آن شـد، انـدیشه‌ای که تن‌به هنجار و یا قانونی ماورایی نمی‌دهـد.از پی چنین انـدیشه‌ای، نسبی گرایی رایـج می‌شود که‌تکالیف اخلاقی و حقایق مطلق را به رسمیت نمی‌شناسد.پایان راه چنین تحولی نیهیلیسم‌است.

دلایـل متعـددی بر این تحول مـترتب است.نخست، تحول علم و تکنولوژی است که موجب‌این توهم می‌شود که آدمی اربـاب جهان و زندگی خود است.دومین دلیل، نسبی گرایی تاریخی‌است که زاییده جنبش رمانتیک است.نسبی‌گرایی تاریخی بر این عقیـده است که خرد حقـایق‌ابـدی و یـا مطلـق را درک نمی‌کنـد بلکه تـابع تحـول تـاریخی است.به عبـارت دیگر هر حقیقـتی فقطبرای زمان و نژاد یا فرهنگی معین دارای اعتبار نسبی است و از اینروست که در نهایت جستجوی‌حقیقت بی‌معناست.

دلیلی دیگر نیز برای تبدیل آزادی اصیل و واقعی به آزادی ذهنی وجود دارد.اساسیترین‌سبب ابتلا به هیبت، رویارویی با آزادی و میـل به ایمن بـودن است.آزادی واقعی حقیقتـا آزادیی‌قانونمنـد است نه آزادیی تـوأم بـا امنیت.این آزادی از پی مسئولیت و تصـمیم‌گیری بـه دست می‌آیـدو از اینرو آزادی در نـاامنی است.آزادی خودکـامگی ذهنی خـود را به این سـبب ایمن می‌داند کـه‌نسـبت بـه قـدرتی متعـالی متعهـد و مسـئول نیسـت چرا کـه بـا در دست داشــتن علـم و تکنولـوژی خـودرا اربـاب جهـان می‌پندارد.آزادی ذهنی زاییده آرزوی ایمن بودن است؛ در واقع هیبتی است که‌هنگام رویارویی با آزادی اصیل و واقعی ایجاد می‌شود.

اینک کلام خداوند است که انسان را به آزادی اصیل، به اطاعت آزاد فرا می‌خواند، و تکلیف‌اسطوره‌زدایی چیزی بیش از این نیست که فراخوانی کلام خداوند را روشن سازد.اسطوره‌زدایی، متون مقدس را تفسیر می‌کند تا برای مفاهیم اسطوره‌ای معنای عمیقتری بیابد و کلام خداوند را از چنگال جهان بینی‌های گذشته آزاد سازد.

از این رو به خطـا دست به اعتراض می‌زننـد و می‌گوینـد اسـطوره‌زدایی پیـام مسیحی را عقلانـی‌می‌کنـد و آن را حاصل تفکر

عقلانی بشـر می‌داند و سـر خدا را نابود می‌سازد.حاشا که چنین‌باشد، بر عکس اسطوره زدایی معنای سر خداوندی را روشن و آشـکار می‌سازد.فهم ناپـذیری‌خداوند در قلمرو تفکر نظری نهفته نیست بلکه در قلمرو وجود شخصـی نهفته است.ایمان درپی یافتن آن نیست که خداوند به خودی خود چه نوع وجودی است بلکه فعل او با آدمی همان‌سـری است که ایمان به کشف آن علاقه دارد.این سر برای تفکر سر نیست بلکه اراده‌های طبیعی وآرزوهای آدمیان آن را سر می‌دانند.

کلام خداوند سـری نیست که سد راه فهم من شود، بر عکس من بی آنکه کلام خداوند راحقیقتا بفهمم قادر نیستم آن را باور کنم، ولی فهمیدن به معنای تبیین عقلانی نیست.برای مثال‌می‌توانم معنای دوستی و عشق و ایمان و وفاداری را بفهمم و دقیقا با درک و فهمی اصیل وواقعی بدانم که دوستی و عشق و ایمان و وفاداری که شخصا مرا شادمان می کنند اسراری هستندکه قادر به کشف آنهـا نیسـتم ولی شاکرانه آنها را می‌پـذیرم، چرا که من آنها را با یاری تفکر عقلانیو تحلیلهای روانشـناختی و انسان شنـاختی درک نمی کنم، بلکه فقـط آمادگی فارغ البال برای‌رویاروییهای شخصـی مرا قادر به درک این مفاهیم می کنـد.با این آمـادگی می‌تـوانم ایـن مفـاهیم رابه شـیوه‌ای معین قبـل از اینکه از آنهـا بهره‌منـد شـوم درک کنم چرا که وجـود شخصـی من محتاج‌آنهاست.سـپس آنها را در حال جستجو و طلبشان درک می کنم.با وجود این بر آورده شدن‌تمناهای من و آمدن دوستی به دیدارم واقعیتی است که جزو اسرار باقی می‌ماند.

به شـیوه‌ای مشـابه می‌توانم معنـای لطف خداونـد را بفهمم، یعنی تـا هنگـامی که شامـل حـال‌من نشـده است در طلبش باشم و هنگـامی که شامـل حـال من شـد شاکرانه آن را بپـذیرم.این سـرهمواره سـر به مهر باقی خواهـد مانـد که لطف شامل حال من می‌شود و خـدای رحمان، خـدای من‌است؛ و این نه بـدان سـبب است که خداوند به شـیوه‌ای غیر عقلانی عمل می کند و روند طبیعیوقایع را بر هم می‌زنـد بلکه به این سـبب است که نمی‌توان درک کرد که خداوند به عنوان خداوندرحمان با کلامش با من روبرو شود.

مأخذ

این مقاله ترجمه‌ای از فصول ۱ و ۲ و ۳ کتاب زیر است:

«.Jesus Christ and Mythology،Rudolf Bultmann،charles scribner's sons،New York،۱۹۵۸ »

۵– زردشت

آشنایی با دین زردشت

مقدمه

هنگامی که چنـد قرن بر ورود آریاییان به ایران گـذشت این قوم انـدک انـدک به شـهر نشـینی روی آوردنـد و این مساءله در جهان بینی ایشان تاءثیر گذاشت.

در آن روزگار انسان اصلاح گری بر خاست و آریاییان را که خواستار ترک خرافات قدیم بودند، به آیین تازه ای دعوت کرد و آیین مغان را برانـداخت. این پیامبر مصلـح که خود را فرسـتاده خدای خوبی و روشـنایی معرفی می‌کرد، زردشت نام داشت. وی مـدعی بود آیین خود را از آهورمزدا دریـافت کرده تـا جهـان را از تیرگیهـا پاک کنـد و آن را به سوی نیکی و روشـنایی

رهنمون شود.
زردشتیان به نامهایی چون گبر و مجوسی و پارسی خوانده می‌شوند. کلمه ((گبر)) در زبان سریانی به معنای کافر از از جانب دیگران به آنان اطلاق گردیده و واژه ((المجوس)) در دستور زبان عربی، اسم جنس جمعی و مفرد آن مجوسی است. ((المجوس)) در قرآن کریم (حج: ۱۷) در کنار پیروان ادیان دیگر یافت می‌شود. اکثر علمای اسلام زردشتیان را اهل کتاب دانسته اند. احادیثی نیز در این باب موجود است. آیین زردشت حدود یک قرن قبل از میلاد تحول یافت و آن صورت تحول یافته را آیین مزدیسنی می‌نامند. مزدیسنا در لغت به معنای ستایش مزداست.

۱ – سرگذشت زردشت

دانشمندان در مورد وجود تاریخی پیامبر ایران باستان شک دارند، اما بیشتر آنان وجود وی را نفی نمی‌کنند. زردشت، زرتشت، زرادشت، زراتشت، زردهشت و کلماتی از این قبیل از واژه ((زرثوشتر)) (Zarathushtra) در گاتها (بخشی از کتاب آسمانی زردشت) می‌آید که طبق نظریه صحیحتر معادل زرد اشتر یعنی دارنده شتر زرد است.
نام پدرش پوروشسب یعنی دارنده اسب پیر، نام مادرش دغدو یعنی دوشنده گاو ماده و نام خاندان وی سپیتمه یعنی سپید نژاد بود.
طبری مورخ مشهور اسلام و پیروان او زردشت را از فلسطین می‌دانند و می‌گویند وی از آنجا به ایران آمده است، اما قول صحیح و معروف آن است که وی ایرانی و اهل آذربایجان بوده است و محل برانگیختگی او را کوهی نزدیک دریاچه ارومیه می‌دانند. (۱)
درباره زمان زردشت نیز اختلاف است و زمان وی حتی به ۶۰۰۰ سال قبل از میلاد نیز برده شده اـə. اما بر اساس نظریه مشهور، وی در سال ۶۶۰ قبل از میلاد به دنیا آمد و در ۶۳۰ قبل از میلاد (در سن ۳۰ سالگی) به پیامبری مبعوث شد. وی در سال ۵۸۳ ق.م. در سنن ۷۷ سالگی در آتشکده ای در بلخ (افغانستان) توسط لشکر قومی مهاجم به شهادت رسید.
گر چه بعثت زردشت در شاهنامه فردوسی آمده است، اما متاءسفانه آن حادثه در قسمت افسانه ای آن کتاب مذکور است، به طوری که درباره گشتاسب (پادشاهی که زردشت او را دعوت می‌کند و به آیین خود در می‌آورد) اختلاف است. برخی او را با ویشتاسب پدر داریوش هخامنشی برابر دانسته اند. از سوی دیگر از نظر تاریخی مسلم است که ویشتاسب نه یک پادشاه، بلکه استانداری بوده است.

۲ – تعالیم زردشت

در آیین زردشت سه اصل عملی گفتار نیک، پندار نیک، کردار نیک وجود دارد که مانند آن را در ادیان مختلف می‌یابیم. از جمله در اسلام آمده است: ((الایمان قول باللسان و اقرار بالجنان و عمل بالارکان.))
احترام به آتش به عنوان یکی از مظاهر خدای روشنایی و افروخته نگه داشتن آن و انجام مراسمی خاص در اطراف آن در معابدی به نام آتشکده مشخصترین ویژگی این آیین است. همچنین آبادانی، کشاورزی دامداری و شهرنشینی مورد ستایش قرار گرفته است. احترام به حیوانات، مخصوصا سگ و گاو، همچنین خوشرفتاری با مردم نیز جایگاهی به حیوانات، مخصوصا سگ و گاو، همچنین خوشرفتاری با مردم نیز جایگاهی ویژه دارد. برخی از آداب و رسوم سرزمین ما از قبیل مراسم چهارشنبه

سوری و سوگند خوردن به روشنایی چراغ و چیزهای دیگر با تعالیم زردشتی ارتباط دارد.
همچنین برخی زندیقان قرون نخست اسلام گرایشهای زردشتی داشتند.

۳ – اوستا

کتاب آسمانی زردشتیان اوستا نام دارد که به معنای اساس و بنیان و متن است. این کتاب به خط و زبان اوستایی نوشته شده است که به ایران باستان تعلق دارد و با زبان پهلوی و سانسکریت همریشه است. به عقیده بسیاری از محققان، خط اوستایی در دوره ساسانیان (۲۲۶ – ۶۴۱ م.) پدید آمد و اوستا که قبلاـ در سینه‌ها بود، به آن خط کتابت شد و به قولی این کار پس از ظهور اسلام صورت گرفته است.
زردشتیان و پژوهشگران بر این مساءله اتفاق دارند که اوستا در اصل بسیار بزرگتر بوده است که به عقیده برخی روی ۱۲۰۰۰ پوست گاو نوشته بود. اوستای کنونی دارای ۸۳۰۰۰ کلمه است و احتمالاـ اصل آن دارای ۳۴۵۷۰۰ کلمه (یعنی چهار برابر) بوده است. اوستای اصلی به ۲۱ نسک (کتاب یا بخش) تقسیم می‌شد و اوستای کنونی نیز ۲۱ نسک است.
اوستا ۵ بخش دارد:
۱. یسنا (یعنی جشن و پرستش)؛ قسمتی از این بخش گاتها نامیده می‌شود (به معنای سرود). این بخش که مشتمل بر ادعیه و معارف دینی و معروفترین قسمت اوستاست، به خود زردشت نسبت داده می‌شود، در حالی که سایر قسمتهای اوستا را به پیشوایان دین زردشت نسبت می‌دهند؛
۲. ویسپرد (یعنی همه سروران) مشتمل بر نیایش؛
۳.وندیداد (یعنی قانون ضد دیو) درباره حلال و حرام و نجس و پاک؛
۴. یشتها (یعنی نیایش سرود و تسبیح)؛
۵. خرده اوستا (یعنی اوستای کوچک) درباره اعیاد و مراسم مذهبی و تعیین سرودهای آنها زردشتیان، علاوه بر اوستا، تفسیری به نام زنداوستا و کتب مقدس دیگری به زبان پهلوی دارند.

۴ – داستان خلقت و دو گانه پرستی

کسی نمی‌داند گرایش زردشتیان به خدایان دو گانه (خدای نیکی و خدای بدی یا خدای روشنایی و خدای تاریکی) در چه عصری آغاز شده است. در قسمت گاتها (از یسنای اوستا) که به خود زردشت نسبت داده می‌شود، اهریمن در برابر خرد مقدس صف آرایی می‌کند و نه در برابر آهورمزدا که خدای واحد و فوق پروردگاران روشنایی و تاریکی است. همچنین گروهی از زردشتیان به نام زروانیان در عصر ساسانی پدید آمدند که معتقد به خدای یکتا به نام زروان بودند و او را از خدای روشنایی و تاریکی برتر می‌شمردند. این فرقه پیروان بسیاری در ایران آن روز داشته است. (۲)

۵ – خدایان

با مطالعه در آیین زردشت معلوم می‌شود که وی در میان ایرانیان به اصلاح دینی قیام کرده و خرافات مذهب باستانی آرياييان را مورد حمله قرار می‌داده است. از جمله آنکه وی از آهور مزدا تبلیغ می‌کرده و خدایان قوم خود را که دئوه (یعنی دیو)

خوانده می‌شده اند، باطل می‌دانسته و آنها را خدای دروغ دوستان می‌نامیده است.

در آیین زردشت، آهور مزدا ۶ دستیار دارد که به منزله فرشتگان ادیان ابراهیمی هستند. آن دستیاران را امشاسپندان یعنی جاویدان مقدس می‌نامند. آنها رهبری دارند به نام سپنتامئنیو یعنی خرد مقدس و نامهای خودشان از این قرار است:

۱. وهومن (Vohuman)؛

۲. اشه وهیشته (Asha – vahishta)؛

۳. خشتره وائیریه (Xshathra – vairya)؛

۴. سپنته ارمئیتی (Spenta – armaiti)؛

۵. هئورتات (Haurvartat)؛

۶. امرتات (Ameretat).

پس از آنها یزتها قرار دارند که ۳۰ عدد از آنها معروفند. اینها تشکیلات خرد مقدس هستند. در مقابل، اهریمن هم تشکیلاتی دارد. (۳)

طبق آیین زردشت دوره کهن کنونی جهان ۱۲۰۰۰ سال است. خدای نیکی مدت ۳۰۰۰ سال بر جهان حکمرانی می‌کرد و در این مدت خدای بدی در تاریکی به سر می‌برد. پس از این مدت خدای بدی از تاریکی بیرون آمد و با خدای نیکی روبرو شد. خدای نیکی به وی ۹۰۰۰سال مهلت داد که با او مقابله کند. وی اطمینان داشت که سرانجام خود او به پیروزی خواهد رسید. در این زمان هر دو به آفریدن نیك و بد آغاز کردند و بدین گونه با یکدیگر به مبارزه برخاستند. پس از ۳۰۰۰ سال زردشت آفریده شد و از این زمان به بعد توازن قوا به نفع خدای نیکی گرایید و به سیر صعودی خود ادامه داد.

۶ – آخر الزمان

در هزاره گرایی زردشتی (Millennialism Zoroastrean) انتظار ظهور سه منجی از نسل زردشت مطرح است. این منجیان یکی پس از دیگری جهان را پر از عدل و داد خواهند کرد.

۱. هوشیدر، ۱۰۰۰ سال پیش زردشت؛

۲. هوشیدرماه، ۲۰۰۰ سال پس از زردشت؛

۳. سوشیانس (یا سوشیانت)، ۳۰۰۰ سال پس از زردشت که با ظهور او جهان پایان می‌یابد.

۷ – بقای روح

زردشتیان به جاودانگی روح عقیده دارند. آنان می‌گویند روان پس از ترك جسم تا روز رستاخیز در عالم برزخ می‌ماند. همچنین آنان به صراط، میزان اعمال، بهشت و دوزخ معتقدند. بهشت آیین زردشت چیزی مانند بهشت اسلام است، ولی به خاطر مقدس بودن آتش، دوزخ زردشتی جایی بسیار سرد و کثیف است که انواع جانوران در آن، گناهکاران را آزار می‌دهند.

۸ – وضع کنونی

بیش از هزار سال است که زردشتیان ایران به بمبئی هندوستان کوچیده اند و اکنون حدود صد و پنجاه هزار نفر از آنان در آن سامان زندگی خوبی دارند و پارسی نامیده می‌شوند حدود پنجاه هزار نفر از ایشان نیز در یزد، کرمان و تهران سکونت دارند. افراد برجسته ای در گذشته از این اقلیت کوچک برخاسته اند، مانند ارباب کیخسرو شاهرخ نماینده زردشتیان در مجلس شورای ملی در عصر شهید مدرس (ره). وی که صندوقدار مجلس بود به درستکاری و بی آلایش شهرت داشت. شهید مدرس (ره) یک بار در مجلس گفته بود: ((در این مجلس فقط یک مسلمان وجود دارد و آن هم ارباب کیخسرو است!.)) (۴)

زردشتیان قومی تحصیل کرده و با فرهنگ هستند و همواره رفتارشان با دیگران خوب بوده است.

پی نوشتها

۱ - آب دریاچه مذکور در کتابهای مذهبی زردشتیان مقدی شمرده شده است.

۲ - اصولا اعتقاد به دو مبداء در جهان باستان رایج بوده و گونه ای از آن را مکتب غنوصی می‌خوانده اند. این لفظ از یونانی می‌آید و در عصر ما ناستیک (Gnostic) تلفظ می‌شود.

۳ - داستان تشکیلات خدای خیر و خدای شر به حدیث جنود عقل و جهل در کتاب الکافی، نوشته مرحوم کلینی شباهت دارد.

۴ - امام خمینی، صحیفه نور، ج ۱۳، ص ۲۰۹.

کتاب: آشنایی با ادیان بزرگ، ص ۶۲

نویسنده: حسین توفیقی

مقالات

موعود در آیین زرتشت

چکیده

اعتقاد به موعودی نجاتبخش که در آینده خواهد آمد تا جهان پر از فساد و تباهی را از نو بنیان کند و مردم را از شر ظلم و بیداد و بدبختی نجات بخشد، تقریبا در تمامی مذاهب و مکاتب الهی و بشری نمایان است. بسیاری از دین‌پژوهان و مورخان غربی بر این باورند که این عقیده به دست ایرانیان باستان میان یهودیان منتشر شده، و سپس از ایشان به مسیحیان و مسلمانان منتقل شده، و در میان ادیان سامی به صورت یکی از معتقدات اصلی دینی درآمده است. نقد و بررسی این نظریه فرصت دیگری را می‌طلبد، اما این دیدگاه، گویای جایگاه والا و برجسته این باور در ادیان ایران باستان، به ویژه آیین زرتشت است. نوشته حاضر عهده‌دار تبیین و توضیح این باور زرتشتی است.

بشر از آغاز پیدایی‌اش تاکنون، همواره چشم انتظار نجاتبخشی اصلاحگر بوده است. این موعود که در آیین مزدیسنا «سوشیانس» خوانده می‌شود، به صورتی همان کالکی هندوان (دهمین تجلی ویشنو)، بودای پنجم بوداییان، مسیحای یهودیان، فارقلیط مسیحیان و حضرت مهدی (عج) مسلمانان است. البته چنین اندیشه‌ای تنها مختص این ادیان نیست، چنین روایاتی در

اشکال مختلف از قصص مذهبی گرفته تا اساطیر و افسانه‌ها، بلکه در میان همه اقوام و ملل متمدن و غیرمتمدن جهان و حتی قبایل بدوی وجود داشته است؛ مثلا در میان سرخپوستان امریکای میانی، آزتکها از کتسال کواتل « (Quetzal Coatl) » و تولتکها از سه آکاتل توپیلتسین « (Ce Acatl Topiltzin) » و مایاها از کوکولکان « (Kukulcan) » در اساطیر خویش یاد می‌کنند، که احتمالا منشأ هر سه یکی است.

ایشان بر این باور بودند که این شخصیتهای اسطوره‌ای، که تدریجا به مقام خدایی ارتقا یافتند، همان گونه که به شکل ناگهانی و اسرارآمیزی ناپدید شدند، دوباره روزی مراجعت می‌کنند و باعث نجات مردم و سامان بخشیدن به اوضاع جامعه خویش خواهند شد. (۱)

اینکاها نیز از ایزدی آفریننده موسوم به ویراکوچا « (Virakocha) » نام می‌برند و معتقدند پس از آن که کار آفرینش به دست وی پایان یافت، دستورهایی برای مردمش بر جای گذاشت؛ و قبل از آن که در آسمان ناپدید شود، قول داد که روزی مراجعت خواهد کرد. (۲)

ساکنان جزایر ملانئید « (Melaneid)، » واقع در جنوب اقیانوس آرام، در این باره افسانه‌ای دارند مبنی بر این که در زمانهای دور، پادشاه یک سرزمین ناشناس که امریکا نام داشت به دیدار آنها آمده بود. نام این خدا جان فرام « (John Frum) » بود، که به آنها قول داد در روزی از روزها با پنجاه هزار تن از پیروان آسمانی‌اش از دهانه آتشفشان مازور « (Masur) » بیرون آید و زندگی فقیرانه بومیان را بهبود بخشد و برای آنها خوشبختی به ارمغان آورد. ولی بومیان می‌گویند این خدا فقط در صورتی نزد آنها باز خواهد گشت که آنها سنتها را زنده نگاه داشته و خدایان را پرستش کنند. (۳)

گذشته از اینها، چنین معتقداتی را می‌توان در اساطیر کهن مصر باستان، چین و یا افسانه‌های یونانی بازشناخت.

اعتقاد به موعود در عقاید مانوی نیز خودنمایی می‌کند. در قطعه شماره ۹ اسناد مکشوفه تورفان (کلکسیون لنینگراد) پرسشهایی درباره آخرالزمان و علامات آن مطرح می‌شود. این اسناد سالها پس از زمان مانی نوشته شده است، ولی از آنها چنین بر می‌آید که پیروان مانی به ظهور وی در آخرالزمان معتقد بوده‌اند. تکه‌هایی از کتاب شاپورگان (۴) مانی وجود دارد که در آنها اشاره به ظهور مانی نمی‌شود، اما از قراینی چنین به دست می‌آید که انتظار ظهور عیسی را دارند. در شاپورگان، ترجمه مولر، نام «خرد شهر ایزد» آمده که در آخرالزمان باید ظهور بکند. جکسون عقیده دارد که بی‌شک عیسی به این لقب نامیده شده است. در قطعات پهلوی لنینگراد به «آمدشنیه بیشو زندگر» و در جای دیگر «مردان پوسر» اشاراتی شده است.

به هر حال، وقایعی که با ظهور مصادف می‌شود، عبارت از علامات شگفت‌انگیزی است که در آسمان پدید می‌آید و برآمدن «خرد شهر ایزد» دلالت می‌کند، و دانش را پیش از تکمیل فرشگرد به دنیا می‌آورد. فرشتگانی از شرق و غرب به فرمان او فرستاده می‌شوند و به همه اهل دنیا پیام می‌فرستند. اما اشخاص شرور او را انکار می‌کنند و کاذب می‌شمارند. از طرف دیگر، پنج تن از نگهبانان پیروزگر آسمانها و زمینها با پرهیزگاران و دیوان فروتن به پرستش او سر فرود می‌آورند. (۵)

برخلاف دیگر ادیان، که معمولا منتظر یک موعود نجاتبخش‌اند، زرتشیان منتظر سه موعود هستند که هر یک از آنها به فاصله هزار سال از دیگری ظهور خواهد کرد. در این جا لازم است قبل از پرداختن به مسئله سه موعود، اشاره‌ای گذرا به بحث ادوار جهانی یا سال کیهانی در آیین زرتشت داشته باشیم، که افسانه ظهور این موعودهای سه گانه در چنین چارچوبی جای داده شده است. البته باید یادآور شویم که متنهای زرتشتی درباره این که «سال کیهانی» از چند هزاره تشکیل می‌شود همسخن نیستند. پاره‌ای می‌گویند از نه هزاره، و برخی این دوره جهانی را به مناسبت دوازده برج سال طبیعی و دوازده نشان منطقةالبروج متشکل از دوازده هزاره می‌دانند. قراینی نیز حکایت می‌کند رقم اصلی شش هزار سال بوده و به تدریج به نه هزار

سال و دوازده هزار سال افزایش یافته است. (۶)
امیـل بنونیست « (Emil Benveniste) » در این بـاره می‌نویسـد: نه هزار سـال عقیـده زروانیـان و دوازده هزار سـال اعتقـاد مزدیسنان غیر زروانی است. (۷)
اما نیبرگ « (Nyberg) » عقیـده دارد که عمر جهـان بنـابر رأی زروانیان دوازده هزار، و بنابر اعتقاد مزدیسـنان غیرزروانی نه هزار سال است. (۸)
با این همه، سال کیهانی کامل، چنان که مشروحا در فصل اول بندهش مندرج است، دوازده هزار سال است، که خود به چهار دوره یا عهد سه هزار ساله تقسیم می‌شود. (۹)
در سه هزاره اول، اهورامزدا عـالم فروهر، یعنی عالم روحانی را بیافریـد، که عصـر مینوی جهان بوده است. در سه هزاره دوم از روی صور عالم روحانی، جهان جسـمانی خلقت یافت. در این دوره امور جهان و زندگی مردمان فارغ از گزند و آسیب بود و به همین دلیل عصـر طلایی تاریـخ دینی مزدیسـنان نامیده می‌شود. سه هزاره سوم، دوران شـهریاری شـهریاران و خلقت بشـر و طغیان و تسـلط اهریمن است. زرتشت درست در آغاز هزاره اول از دوران چهارم زاده شد؛ یعنی هنگامی که بنابر سنت دوران واپسین از چهار دوره عمر جهان بود. (۱۰)
به موجب روایات زرتشتی، و بنا به یشت نوزدهم، در آخرالزمان از زرتشت سه پسـر متولد می‌شود که با نام عمومی سوشیانس خوانـده می‌شونـد. این نام بخصوص برای تعیین آخرین موعود تخصـیص یافته و او آخرین مخلوق اهورامزدا خواهد بود. کلمه «سوشـیانس» که از ریشه «سو» به معنی سودمنـد است، در اوسـتا سئوشـیانت « (Saoshyant) » آمـده و در پهلوی به اشـکال گوناگونی چون: سوشـیانت، سوشـیانس، سوشانس، سوشـیوس یا سیوشوس آمده است. در فروردین یشت، بند ۱۲۹، در معنی سوشـیانت چنین آمـده است: «او را از این جهت سوشـیانت خواننـد؛ برای آن که او به کلیه جهان مادی سود خواهـد بخشـید». (۱۱)
این کلمه چندین بار در گاتاها برای شـخص زرتشت به کار رفته و پیامبر خود را سوشیانت خوانده؛ یعنی کسی که از وجودش سود و نفع برمی‌خیزد و سود رساننده است. (۱۲)
همچنین چنـد بار دیگر در سـرودها این واژه به صورت جمع آمـده و زرتشت خود و یارانش را «سودرسانندگان» معرفی کرده است. (یسنا، ۳۴/۱۳، ۴۶/۳، ۴۸/۱۲) (۱۳) در سایر قسـمتهای اوسـتا نیز غالبا سوشیانسـها به صورت جمع آمده و منظور از آنها پیشوایان و جانشینان زرتشت است که در تبلیغ کردن دین کوشا هستند و مردم را به راه راست هدایت می‌کنند. (۱۴)
در یسنا (۲۶/۱۰)، که از ستایش فروشی نیکان یاد شده، آمده است: «همه فروهرهای نیک توانای مقدس پاکان را می‌ستاییم از آن (فروهر) کیومرث تا سوشیانت پیروزگر.» ((۱۵) همین موضوع در یسنا (۵۹/۲۸) نیز تکرار شده است.
در یسنا (۲۴/۵) از سوشیانسها با عنوان نوکنندگان جهان و مردانی که هنوز متولد نشده‌اند یاد می‌شود:
ستایش و نیایش و خشـنودی و آفرین با فروهرهای همه پاکان؛ آن پاکانی که مرده‌انـد و آن پاکانی که زنـده‌انـد و آن مردانی که هنوز زاییده نشده، سوشیانتهای نوکننده‌اند. ((۱۶)
و در فروردین یشت کرده ۱ فقره ۷ آمده است:
ای سپنتمان! فروهرهای‌نخستین آموزگاران دین و فروهرهای مردانی که هنوز متولـد نشدنـد و در آینده سوشیانسـهای نوکننده جهان خواهند بود، از فروهرهای سایر مردمان قویتر هستند. ((۱۷)
در گزارش پهلوی وندیداد (۱۹/۵) سوشیانت به صورت « «Sut aumand» » سودمند آمده و از آن هنگامی سـخن رفته که

میان زرتشت و اهریمن (انگرمینو) جدالی سخت بوده است. اهریمن دیوان را برمی‌انگیزد تا زرتشت را هلاک کنند، اما زرتشت با خواندن ادعیه و توسل به کلام مقدس دیوان را می‌راند و بر آن می‌شود تا آفرینش شر اهریمنی را نابود سازد. اهریمن به تمنا می‌خواهد زرتشت را منصرف کند، اما زرتشت در جوابش می گوید:

ای اهریمن بدسگال! من آفریده‌های دیو ساخته را تباه می‌کنم؛ دیو نسو « (Nasu) » [دیولاشه و مردار] را بر می‌افکنم؛ پری خنتائیتی ((۱۸) را هلاک می‌کنم؛ تا آن گاه سوشیانت پیروزمندانه از آبهای دریاچه کسو « (۱۹)) « (Kasu) در جانب مشرق از سوی خاورگاهان زاییده شود. ((۲۰)

اما عمده مطالب درباره سوشیانسها در یشتهای سیزدهم و بویژه نوزدهم آمده است. در یشت ۱۹، بند ۸۸ به بعد، درباره ظهور سوشیانس در آخرالزمان و نو شدن گیتی و سپری شدن جهان چنین آمده است:

فر کیانی نیرومند مزدا آفریده را ما می‌ستاییم؛ (آن فر) بسیار ستوده زبردست، پرهیزگار، کارگر چست را که برتر از سایر آفریدگان است؛ که به سوشیانت پیروزمند و به سایر دوستانش تعلق خواهد داشت. ((۲۱) در هنگامی که گیتی را نو سازد؛ (یک گیتی) پیر نشدنی، نمردنی، نگندیدنی، نپوسیدنی، جاودان زنده، جاودان بالنده و کامروا. در آن هنگامی که مردگان دگرباره برخیزند و به زندگان بی‌مرگی روی کند. پس آن گاه او (سوشیانت) به در آید و جهان را به آرزوی خود تازه کند.

پس جهانی که فرمانبردار راستی است فناناپذیر گردد. دروغ دگرباره به همان جایی رانده شود که از آن جا از برای آسیب رساندن به راستی پرستان و نژاد و هستی وی آمده بود. تباهکار نابود خواهد گردید؛ فریفتار رانده خواهد شد.

در هنگامی که استوت ارته (سوشیانت) پیک اهورامزدا، پسر «ویسپه تئوروئیری ((۲۲) از آب کیانسیه به در آید، گرز پیروزمند آزنده؛ (گرزی) که فریدون دلیر داشت در هنگامی که اژی دهاک (ضحاک) کشته شد.

که افراسیاب تورانی داشت در هنگامی که زنگیاب ((۲۳) دروغگو کشته شد، که کیخسرو داشت در هنگامی که افراسیاب تورانی کشته شد، که کی گشتاسب داشت (آن) آموزگار راستی از برای سپاهش، با این (گرز) او (استوت ارته) دروغ را این جا از گیتی بیرون خواهد کرد.

او (استوت ارته سوشیانس) با دیدگان خرد بنگرد. به همه آفریدگان او نگاه خواهد کرد؛ آنچه زشت‌نژاد است، او با دیدگان بخشایش سراسر جهان مادی را خواهد نگریست و نظرش سراسر جهان را فنا ناپذیر خواهد ساخت.

یاران استوت ارته پیروزمند به در خواهند آمد. نیک‌پندار، نیک‌گفتار، نیک کردار و نیک دین‌اند و هرگز سخن دروغ به زبان نیاورند. در مقابل آنان خشم خونین سلاح بی‌فر رو به گریز نهد. راستی به دروغ زشت تیره بدنژاد غلبه کند.

منش بد شکست خواهد یافت. منش خوب به آن چیره شود. (سخن) دروغ گفته شده، شکست خواهد یافت. سخن راست گفته شده به آن چیره خواهد شد. خرداد و امرداد هر دو را شکست دهند: گرسنگی و تشنگی را. خرداد و امرداد گرسنگی و تشنگی زشت را شکست دهند. اهریمن ناتوان بدکنش رو به گریز خواهد نهاد. ((۲۴)

بر اساس روایات پهلوی، نطفه زرتشت در دریاچه هامون، [کیانسیه یا کسه ایه « (Kasaoya) »] قرار دارد. در آخرین هزاره از عمر جهان (هزاره دوازدهم) سه دوشیزه از این نطفه بارور می‌شوند و سه موعود مزدیسنان را می‌زایند. در یشت سیزدهم، بند ۶۲، آمده است:

فروهرهای نیک توانای پاک مقدسین را می‌ستاییم که نه و نود و نهصد و نه هزار و نه بار ده هزار (یعنی ۹۹۹۹۹) از آنان نطفه سپنتمان زرتشت مقدس را پاسبانی می‌کنند. ((۲۵)

اما در یشت سیزدهم، بندهای ۱۲۸ و ۱۲۹ مهم و قابل توجه هستند. در بند ۱۲۸ مجموعا از نه پارسا که شش تن از آنها یاران

سوشیانس و سه تن دیگر موعودهای آینده‌اند یاد شده و فروشی‌شان ستوده شده است.

بنا به مندرجات کتاب پهلوی دادستان دینیک، هنگامی که در آخرالزمان سوشیانس ظهور کند، قیامت مردگان به مدت ۵۷ سال به طول می‌انجامد. در این مدت، سوشیانس در کشور مرکزی، یعنی خونیرس، ((۲۶) فرمانروا خواهد بود، و شش تن از یارانش در شش کشور دیگر. اینان در طی مدت فرمانروایی‌شان، که باید به نوعی فرمانروایی معنوی و روحانی تلقی شود، همواره در حال اطاعت از سوشیانس و مجری فرمانهای وی خواهند بود. این شش پارسای جاودانی عبارت‌اند از:

۱. رئوچس چئشمن « (Caesman Raocas) » یعنی روشنی پاشنده، که در دادستان دینیک (فصل ۳۶، فقره ۴) روشن چشم « (Casm Rosan) » یاد شده است، و در کشور ارزه « (Arezah) » یعنی کشور غربی فرمانده خواهد بود.

۲. هور چئشمن « (Caesman Hvare) » یعنی فروغ خورشید پاشنده، که در دادستان دینیک خور چشم « (Xor Casm) » آمده است، و در سوه « (Savah) » یعنی کشور شرقی، فرمانده خواهد بود.

۳. فرادت خوارنه « (Fradat xvarenah) » یعنی فرپرور، که در دادستان دینیک فرادت فره « (Fradat Frrah) » آمده است، و در کشور فرد ذفش « (Fradzafs) » یعنی کشور جنوب شرقی فرمانده خواهد بود.

۴. ویذت خوارنه « (Vidhat xvarenah) » یعنی از فر برخوردار، که در دادستان دینیک وردت فره « (Varedat Farrah) » آمده است، و در کشور وید ذفش « (Vida zafs) » یعنی کشور جنوب غربی فرمانروا خواهد بود.

۵. وئورو نمه « (Vouru nemah) » یعنی فراخ نیایش، که در دادستان دینیک کامک نیایش « (Kamak Vaxsisn) » آمده است، و در کشور وروبرشت « (Vorubarest) » یعنی کشور شمال غربی فرمانروا خواهد بود.

۶. وئورو سوه « (Vouru Savah) » یعنی فراخ سود، که در دادستان دینیک کامک سود « (Kamak Sud) » آمده است، و در کشور وروجرشت « (Vorujarest) » یعنی کشور شمال شرقی فرمانده خواهد بود. (۲۷)

پس از این شش نام، در بند ۱۲۸، یشت سیزدهم، از سه تن دیگر نیز یاد شده و فروشی‌شان مورد ستایش قرار گرفته است. اینها در اصل همان سه پسر آینده زرتشت یا موعودهای نجاتبخشی هستند که در هزاره آخر عمر جهان، به فاصله هزار سال از همدیگر، ظهور خواهند کرد. این سه تن عبارت‌اند از: (۲۸)

اوخشیت ارته « (Ukhsyat ereta) » یعنی پرورانندە قانون مقدس (نیرو دهنده و رواکننده قانون دین و داد زرتشت). (۲۹) امروزه این نام را اوشیدریا هوشیدر گویند، و در کتب پهلوی به صورت خورشیتدر یا اوشیتر آمده است. گاه کلمه بامی را به آن افزوده، هوشیدربامی می گویند، که به معنی هوشیدر درخشان است.

اوخشیت نمه « (Ukhsyat nemah) » یا اوخشیت نمنگه، یعنی پرورانندە نماز و نیایش. امروزه آن را اوشیدرماه یا هوشیدرماه گویند، ولی در کتب پهلوی به صورت خورشیتماه و اوشیترماه ضبط شده است. استاد پورداود می‌نویسد: «در واقع بایستی اوشیدر نماز بگویند؛ چه، کلمه نمنگه به معنی نماز است». (۳۰)

استوت ارته « (Astvat ereta)، » یعنی کسی که مظهر و پیکر قانون مقدس است. در خود اوستا نیز به معنی لفظی این کلمه اشاره شده و در بند ۱۲۹، یشت سیزدهم، می‌خوانیم:

کسی که سوشیانت پیروزگر نامیده خواهد شد و استوت ارته نامیده خواهد شد. از این‌جهت سوشیانت، برای این‌که او به‌سراسر جهان مادی سود خواهد بخشید؛ از این جهت استوت ارته، برای این که او آنچه را جسم و جانی است پیکر فناناپذیر خواهد بخشید، از برای مقاومت کردن بر ضد دروغ جنس دوپا (بشر). از برای مقاومت کردن در ستیزه‌ای که از طرف پاکدینان برانگیخته شده باشد. (۳۱)

و این استوت ارته همان سوشیانس، یعنی سومین و آخرین موعود در آیین مزدیسناست. در اوستا هر جا که سوشیانت به صورت مفرد آمده، از او آخرین موعود، یعنی استوت ارته اراده گردیده است؛ چنان که امروزه نیز هر وقت به طور عام سوشیانس می گوییم، مقصود همان‌آخرین نجاتبخش و موعود است؛ مثلا دریسنا که ذکرش گذشت، (۲۶/۱۰) در آن جایی که به فروهر نخستین بشر کیومرث تا به سوشیانت درود فرستاده می‌شود. و یا دریسنا (۵۹/۲۸) که آمده است: «به سوشیانت پیروزگر درود می‌فرستیم.» همچنین در ویسپرد (۲/۵) به کسی درود فرستاده می‌شود که به کلام سوشیانت که از پرتوش جهان راستی برپا خواهد شد متکی‌باشد. بی‌شک مقصود از سوشیانت در فقرات مذکور، همان استوت ارته یا آخرین موعود است. (۳۲)

چنان که اشارت رفت، این سه برادر از پشت و نطفه زرتشت پیامبر ایران هستند. بنابر سنت نطفه زرتشت را ایزد نریوسنگ برگرفت و به فرشته آب ناهید سپرد، که آن را در دریاچه کیانسیه (هامون) حفظ کرد. در آغاز هزاره یازدهم دوشیزه‌ای از خاندان بهروز خداپرست و پرهیزگار در آن دریاچه آبتنی می کند و از آن نطفه آبستن می‌شود. پس از سپری شدن نه ماه، هوشیدر پا به عرصه دنیا؛ پپ حأ خواهد گذاشت. این پسر در سی سالگی از طرف اهورامزدا برانگیخته می‌شود و دین در پرتو ظهور وی جان می گیرد. از جمله علامات ظهور وی این است که خورشید ده شبانه روز غیرمتحرک در آسمان خواهد ماند و به هفت کشور روی زمین خواهد تابید. آن که دلش با خدا نیست، با دیدن این شگفتی، از هول و هراس، جان خواهد باخت و زمین از ناپاکان تهی خواهد گشت.

در آغاز هزاره دوازدهم دگرباره دوشیزه‌ای از خاندان بهروز در دریاچه هامون تن خود را می‌شوید و از نطفه زرتشت بارور می‌شود، و از او هوشیدرماه زاده خواهد شد و در سی سالگی به رسالت خواهد رسید. در هنگام ظهور وی، خورشید بیست شبانه روز میان آسمان می‌ایستد. در دوران شهریاری روحانی هوشیدرماه، ضحاک از کوه دماوند زنجیر گسیخته، و به ستمگری و بیداد می‌پردازد. به فرمان اهورامزدا یل نامور، گرشاسب، از دشت زابلستان به پا می‌خیزد و آن ناپاک را هلاک می کند.

در پایان هزاره دوازدهم، باز از خاندان بهروز، دوشیزه‌ای در آب هامون شست و شو می کند و بارور می‌شود و از او سوشیانس، آخرین آفریده اهورامزدا، متولد می‌شود. در سی سالگی مزدیسنا امانت رسالت را به وی واگذار می کند. به واسطه نشانه متوقف شدن خورشید در وسط آسمان، به عالمیان ظهور سوشیانس و نوکننده جهان بشارت داده خواهد شد. از ظهور وی اهریمن و دیو دروغ نیست و نابود گردد. یاران آن موعود، که از جاودانان هستند، قیام می‌کنند و همراه وی خواهند بود تا مردگان برخیزند و جهان معنوی روی نماید. (۳۳)

اسامی مادران این سه موعود در اوستا محفوظ مانده، چنان که در یشت سیزدهم، بند ۱۴۱ ۱۴۲، در این باره آمده است: فروهر پاکدین دوشیزه سروتت فذری را می‌ستاییم. فروهر پاکدین دوشیزه ونگهوفذری را می‌ستاییم. فروهر پاکدین دوشیزه اردت فذری را می‌ستاییم. کسی که همچنین ویسپه تئوروئیری نامیده (خواهد شد). از این جهت ویسپه تئوروئیری، برای این که کسی را خواهد زایید که همه آزارهای دیوها و مردمان را دور خواهد نمود. (۳۴)

شرح اسامی مذکور به ترتیب ذکر نام ایشان چنین است: سروتت فذری « (Srutat fedhri)، » مادرهوشیدر، و به معنای کسی که پدرش نامی و مشهور است. ونگهوفذری « (Vanghu fedhri)، » مادر هوشیدرماه، و به معنای کسی که از پدری شریف و نیک است. اردت فذری « (Eredat fedhri)، » مادر سوشیانس، و به معنای کسی که موجب آبروی پدر و شرف اوست. ویسپه تئوروئیری « (Vispa taurvairi) » نام دیگر وی است، و به معنای کسی که همه را شکست می‌دهد. (۳۵)

گفتنی است که دریشت سیزدهم هیچ گونه اشاره‌ای به این موضوع که این دوشیزگان مادران سه موعودند وجود ندارد. اما در یشت نوزدهم، مادر سوشیانس، یعنی سومین موعود، با صراحت مشخص گردیده است؛ آن جا که می‌گوید:

در هنگامی که استوت ارته پیک اهورامزدا، پسر ویسپه تئوروئیری از آب کیانسیه (هامون) به در آید ....

چنان که گفته شد، ویسپه تئوروئیری نام دیگر مادر سوشیانس (استوت ارته) یعنی اردت فذری است.

در کتاب هفتم دینکرد (فصول ۷ ۱۰) شرحی درباره موعودها و مادران آنها آمده است. در کتاب مذکور این دوشیزگان پانزده ساله، که هر کدام مادر یکی از موعودها خواهند بود، از خاندان بهروز پسر فریان‌اند. اسامی این مادران در روایت دینکرد به ترتیب: شمیگ ابو « (abu Shemig)، » شپیر ابو « (abu Shapir)، » گوباک ابو « (abu Gubak) » ذکر گردیده‌اند. (۳۶)

اما در رساله صد در بندهش این اسامی به صورت «بد»، «وه بد» و «ارددبد» ضبط شده است. (۳۷)

بنا به روایات، زرتشت در آغاز هزاره دهم یا در آغاز دوران چهارم متولد شده است. پس از وی سه پسر آینده او، که موعودهای نجاتبخش در آیین مزدیسنا هستند، به ترتیب: هوشیدر در آغاز هزاره یازدهم، هوشیدرماه در آغاز هزاره دوازدهم و سوشیانس در پایان هزاره دوازدهم ظهور می‌کنند. ایشان می‌آیند تا ادامه دهنده راه زرتشت، زداینده پیرایه‌ها از دین او و پالاینده جهان از فساد و تباهی، و سرانجام، منجیان مردمان و برپاکننده رستاخیز مردگان باشند.

در مینوی خرد (پرسش ۱، بند ۹۵) می‌خوانیم:

اگر کیخسرو بتکده (ساحل) دریاچه چیچست (۳۸) را نکنده بود، در این سه هزاره هوشیدر و هوشیدرماه و سوشیانس که جداجدا در سر هر هزاره از ایشان یکی آید و همه کارهای جهان را باز آراید و پیمان شکنان و بت‌پرستان را در کشور بزند، آن گاه آن بدکار (اهریمن) چنین قویتر می‌شد که رستاخیز و تن پسین (۳۹) کردن ممکن نبود.

در بندهش (ص ۱۴۲) آن جا که از هزاره‌ها یاد شده، درباره چگونگی ظهور این سه موعود توضیحاتی داده شده است. در زندوهومن یسن (فرگرد ۷ ۹) نیز پیرامون ظهور اوشیدر و زمان ظهور و وقایعی که رخ می‌دهد، مطالبی آمده است. همچنین در روایت پهلوی (فرگرد ۴۸) نیز درباره این سه موعود شرحی مفصل نقل شده، (۴۰) اما شرحی که در صد در بندهش آمده مفصل‌تر و جامع است و تحول شفاهی روایت و تغییرات تازه آن را نیز نشان می‌دهد.

هزاره اوشیدر اندر دین پیداست که زراتشت اسفنتمان از نزدیک ایزد تعالی بیامد و گفت: ای دادار وه افزونی بعد از این، که باشد که بدین منزلت رسند که من رسیده‌ام و از تو چیزها توانند پرسیدن؟ ایزدتعالی گفت تا آن که اوشیدر سی ساله شود به نزدیک من بیاید و این دین دیگر باره از من پذیرد و هیچ کس به مناجات من نتواند رسیدن و سخن گفتن الا اوشیدر. و اکنون بباید دانستن آن گاه که زراتشت اسفنتمان انوشه روان باد، دین در جهان روابکرد، و آشکار. و دیگر به هفت کشور زمین برسید و مردمان بر دین استوار و بی‌گمان شدند. زراتشت برخاست که به ایران ویج شود. در مدت سه ماه با زن خویش نزدیکی کرد، هر بار که آن زن برخاستی و برفتی و چشمه آب هست از آن قهستان (کوهستان) و آن را «کانفسه» خوانند و در آن آب نشستی و سر و تن بشستی و منی در آن آب بگمیختی.

دادار اورمزد نه بیور و نه هزار و نه صد و نود و نه [۹۹۹۹۹] فروهر اشوان بر آن منی موکل کرده است تا آن منی نگاه می‌دارند. چون هزاره زراتشت اسفنتمان برآید، جایی و کوهی است که آن جا را کوه خدا خوانند و قومی بسیار از جمله بهدینان آن جا نشسته‌اند و هر سال روز نوروز و چون مهرجان آید، آن مردمان دختران خانه را بفرستند تا در آن آب نشینند. (۴۱)

چه، زراتشت اسفنتمان آن حال به ایشان گفته است که اوشیدر و اوشیدرماه و سیاوشانس از دختران شما پدیدار خواهند آمدن. و پس چون دختران در آن آب نشینند و سر بشویند، چون آن دختران بیایند، پدران و مادران ایشان را نگاه می‌دارند تا آن گاه که وقت دشتان و بی‌نمازی ایشان باشد. پس چون گاه اوشیدر و اوشیدرماه پدیدار آمدن باشد، دختران بر قاعده هر سال بروند و اندر آن آب نشینند. و دختری باشد که او را «نامی بد» (۴۲) باشد، و آن دختر از آن آب آبستن شود. و چون دشتان باشد نیز دشتان شود، مادر داند. او را نگاه دارند تا نه ماه برآید. پس اوشیدر از او بزاید. و چون سی ساله شود، به نزدیک اورمزد شود، و با ایزد تعالی همپرسگی کند. و ده شبانه روز خورشید در میان آسمان بایستد و فرو نشود تا همه کس بدانند که کار نوپدیدار خواهد آمدن.

پس چون دین بپذیرد و بیاید به ایرانشهر روا بکند و دیگر باره دین تازه شود. همچنان که در آن روزگار که کسی چیزی از کسی نیایش نکند یا گاهنبار نسازد او را به داور برند و باد افراد نمایند و مردم در راحت و ایمنی باشند. و چون تیرست (۱۰۰) سال از روزگار اوشیدر بگذرد، همه دد و دام هلاک و نیست شوند. پس چون گرگی پدیدار آید سخت بزرگ و سهمناک، و مردمان از سبب آن گرگ به رنج آیند و بنالند و بسیار کسی هلاک کند. پس به اوشیدر شکایت کنند و اوشیدر یزشن یزدان بکند و مردمان را گوید شما سلاح بردارید و به جنگ او شوید. مردم به جنگ او روند و آن گرگ را هلاک کنند. و بعد از آن هیچ دد و دام، چون گرگ و شیر و پلنگ و مانند ایشان، هیچ نباشند و جهان از همه بلاها پاکیزه و صافی شود.

و چون تیرست (۱۰۰) سال از روزگار اوشیدر بگذرد، دیوی پدیدار آید که آن دیو را «ملکوس» (۴۳) خوانند. و مردمان را گوید پادشاهی عالم به من دهید. و مردمان او را گویند دین بپذیر تا پادشاهی تو را دهیم. او نپذیرد و قبول نکند. پس بر آن ستیزه و لجاج سه سال به جادویی، برف و باران پدیدار آورد و این جهان خراب کند؛ چنان که هیچ کس در این جایگاه بنماند. و چون سه سال برآید، آن دیو بمیرد و برف و باران باز ایستد و از «ور جمکرد» (۴۴) و ایران ویج و کنگ دژ و کشمیر اندرون راهها و گذرها گشاده شود، بدین کشور آیند و عالم آبادان کنند و دیگر باره دین در ایرانشهر روا شود.

هزاره اوشیدر ماه و چون هزاره برآید، سی سال مانده باشد، دیگر باره دختران در آب نشینند. دختری باشد که او را نام «وه بد» (۴۵) باشد. از آن رو آبستن شود. چون نه ماه برآید، اوشیدرماه از وی بزاید. چون سی سال شود، به همپرسه دادار اورمزد شود. بیست روز و شبان خورشید در میان آسمان بایستد و فرو نشود و مردم عالم بدانند دیگر باره عجایبی پدیدار خواهد آمدن. و چون دین بپذیرد و بیاید و در همه جهان روا بکند و مار سرده (انواع مار) جمله هلاک شوند. و اژدهایی پدیدار آید سخت بزرگ. مردمان به رنج شوند. بیایند و معلوم کنند. و اوشیدرماه یزشن امشاسفندان بکند و مردمان را فرماید شما سلاح برگیرید و به کارزار شوید. و مردمان به حرب او روند و او را بکشند و جهان از همه خرفستران (جانوران موذی) و جمبندگان پاکیزه و پاک شود و مردم از بلاها ایمن شوند. و دار و درخت که در جهان بوده باشد باز دیدار آید و دیگر هیچ بنخوشد و به زیان نشود و تا رستاخیز بر جای باشد. و مردمان چنان سیر شوند که هیچ حرکتی و قوتی در ایشان نباشد. و اگر بنمیرند و نان و آب به کار نیاید و بی آن که چیزی خورند سیر شوند. و همه مردم دین به مازدیسنان دارند. به پیغامبری زرتشت اسفنتمان انوشه روان باد را اوشیدر. اوشیدرماه اقرار آورند. دین به مازدیسنان بستایند و بپذیرند و کیشهای دیگر همه باطل شود، و خشم و کین و آز و نیاز و شهوت کم شوند و مردم اندر راحت و آسانی باشند.

پیدایی سوشیانس و چون روزگار اوشیدرماه به سر شود، دختران بروند بر آب کانفسه نشینند. دختری باشد که نام او «اردبد» (۴۶) باشد، از آن آب آبستن شود. و چون نه ماه برآید، سیاوشانس از وی بزاید. و چون سی ساله شود، به همپرسگی اورمزد وه افزونی رسد. و سی شبانه روز خورشید در میان آسمان بایستد و فرو نشود. و مردمان بدانند که دیگر باره شگفتی پدیدار

خواهـد شدن. پس سـیاوشانس بیاید و مردم به یکبارگی دین مازدیسـنان بپذیرند و هر جایگاهی که منافقی یا آشـموغی باشـد نیست شود و همه مردمـان به یکبارگی بر دین به‌مازدیسـنان بایسـتند. پس ایزدتعالی به قـدرت خویش اهرمن را نیست کنـد. و سیاوشانس فرماید تا یزشن کند. به گاه او شهن ساخته گرداند که بامداد باشد؛ گاه هاون گیرد و مردم همه جمع باشند. به گاه هاون حرکت و جنبش تمام برد؛ پدیـدار آیـد؛ و چون نماز پیشـین باشـد همه زنده شوند و خرم و با نشاط باشـند. و بعد از آن نماز، دیگر شب نباشـد. مردمان همه به نزدیک دادار اورمزد باشـند و جمله دین بپذیرنـد. پاکیزه شوند و از همه بلاها و دردها برهند. کیخسرو و گیو و طوس و پشوتن و سام و نریمان و جمله اهوشان [بی‌مرگان، جاودانان] آن جا حاضر باشند. (۴۷)

منابع

۱. آفرینش در اساطیر امریکا، تألیف نگارنده، زیرچاپ.

۲. اساطیر و فرهنگ ایران در نوشته‌های پهلوی، دکتر رحیم عفیفی، انتشارات توس، ۱۳۷۴.

۳. ایران در زمان ساسانیان، آرتورکریستین سن، ترجمه رشید یاسمی، انتشارات دنیای کتاب، چاپ نهم، ۱۳۷۴.

۴. بندهش، فرنبغ دادگی، گزارنده مهرداد بهار، انتشارات توس، ۱۳۶۹.

۵. بندهش هندی، تصحیح و ترجمه: رقیه بهزادی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۸.

۶. پژوهشی در اساطیر ایران (پاره نخست و دویم)، مهرداد بهار، انتشارات آگاه، ۱۳۷۵.

۷. پیام‌آور گذشته‌ها، اریک فون دانیکن، بدون نام مترجم و تاریخ چاپ.

۸. تاریخ ادیان، هاشم رضی، انتشارات کاوه، ج ۵، ۱۳۴۵.

۹. تاریخ کیش زرتشت، مری بویس، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، انتشارات توس، ۱۳۷۴.

۱۰. جستار درباره مهر و ناهید، محمد مقدم، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها، دفتر نخست، ۱۳۵۷.

۱۱. جشنهای باستانی ایران، نوشته علی خوروش دیلمانی، تهران، ۱۳۴۲.

۱۲. دانشنامه مزدیسنا، دکتر جهانگیر اوشیدری، نشر مرکز، ۱۳۷۱.

۱۳. در جستجوی افسانه‌های قدیمی، اریک فون دانیکن، ترجمه شیرین رادان، انتشارات فردوسی، ۱۳۷۲.

۱۴. دین ایرانی بر پایه متنهای معتبر یونانی، امیل بنونیست، ترجمه دکتر بهمن سرکاراتی، نشر قطره، ۱۳۷۷.

۱۵. دینکرد، به کوشش مدن، بمبئی، ۱۹۱۱ م.

۱۶. دین و اسطوره در امریکای وسطا، مهران کندری، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.

۱۷. دینهای ایران باستان، هنری ساموئل نیبرگ، ترجمه دکتر سیف‌الدین نجم‌آبادی، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها، ۱۳۵۹.

۱۸. رساله سوشیانس، استاد پورداود، انتشارات فروهر، چاپ دوم، ۱۳۷۴.

۱۹. زندوهومن یسن، صادق هدایت، بدون تاریخ چاپ.

۲۰. صد در نثر و صد در بندهش، تصحیح و حواشی دهابهر « (Dhabhar)، » بمبئی، ۱۹۰۹ م.

۲۱. فرهنگ نامهای اوستا، هاشم رضی، ج ۲، انتشارات فروهر، ۱۳۴۶.

۲۲. فرهنگ و تمدن امریکای جنوبی، مهران کندری، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۱.

۲۳. گاتاها، گزارش پورداود، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سوم، ۱۳۵۴.

.۲۴ گاه‌شماری و جشنهای ایران باستان، هاشم رضی، انتشارات بهجت،.۱۳۷۱

.۲۵ مینوی خرد، ترجمه احمد تفضلی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران،.۱۳۵۴

.۲۶ نجات‌بخشی در ادیان، محمدتقی راشد محصل، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی،.۱۳۶۹

.۲۷ وندیداد، ترجمه و یادداشتها: هاشم رضی، ج ۱ و ۴، انتشارات فکر روز،.۱۳۷۶

.۲۸ ویسپرد، گزارش پورداود، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم،.۱۳۵۷

.۲۹ یسنا، گزارش پورداود، انتشارات دانشگاه تهران، ج ۱، چاپ سوم،.۱۳۵۶

.۳۰ یشتها، گزارش پورداود، دو مجلد، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سوم،.۱۳۵۶

پی‌نوشتها

.۱ ر. ک: دین و اسطوره در امریکای وسطا، ص ۱۱۸ ۱۲۴؛ هاشم رضی، تاریخ ادیان، ج ۵، ص ۶۷۸ ۶۸۰، ۷۳۴؛ آفرینش در اساطیر امریکا، تألیف نگارنده، زیرچاپ.

.۲ در جستجوی افسانه‌های قدیمی، ص ۱۰۱؛ فرهنگ و تمدن امریکای جنوبی، ص ۲۵۰.۲۵۲

.۳ پیام آور گذشته‌ها، ص.۲۴۴

.۴ شاپورگان یا شاهپورگان یکی از کتب مانی است که به زبان پهلوی ساسانی نوشته شده است. این کتاب به نام شاهپور اول، و حاکی از مطالب متعلق به مبدأ و معاد بود. بعضی از قسمتهای آن و ترجمه پهلوی انجیل، در ضمن قطعات مکشوفه تورفان به دست آمده است. عربها شاپورگان را شبورقان گفته‌اند. ر. ک: ایران در زمان ساسانیان، ص ۲۸۴؛ دانشنامه مزدیسنا، ص.۳۴۲

.۵ زند وهومن یسن، پیشگفتار، ص ۲۵.۲۶

.۶ تاریخ کیش زرتشت، ص.۳۹۱

.۷ دین ایرانی بر پایه متنهای معتبر یونانی، ص ۷۰ به بعد.

.۸ ر.ک: دینهای ایران باستان، ص.۳۸۷ آرتورکریستن سن درباره این اختلاف می‌نویسد: «به نظر من اختلاف در عدد سنوات حاکی از اختلافات این دو فرقه نیست؛ سبب این تفاوت آن است که چه زروانیان و چه مزدیسنان گاهی سه هزار سال آغاز جهان را، که کاینات در حال امکانی و جنینی بوده، به حساب می‌آورند و گاهی نمی‌آورند. در تمام روایات، اعم از زروانی و غیر زروانی، مدت جنگ بین اهریمن و اهورامزدا را نه هزار سال گفته‌اند. اما این که در تواریخ ازنیک « (Eznik) » و الیزه « (Elisee) » آمده است که زروان قبل از تولد اهریمن و اهورامزدا هزار سال قربانی داد، دلیل این است که زروانیان قبل از نه هزار سال باز به یک مدتی از عمر جهان قائل بوده‌اند.» ر.ک: ایران در زمان ساسانیان، ص.۲۲۱

.۹ درباره سالشمار تا زمان تازیان، که دوازده هزار سال بود، ر. ک: بندهش، فصل ۲۲، ص ۱۵۵ ۱۵۶؛ بندهش هندی، فصل ۲۹، ص ۱۲۰.۱۲۱

.۱۰ ر. ک: فرهنگ نامهای اوستا، ۲: ۷۷۱.۷۷۲

.۱۱ یشتها، ۲:.۱۰۱

.۱۲ یسنا، ۴۵/۱۱، ۴۸/۹، ۲./۵۳

.۱۳ ر.ک: رساله سوشیانس، ص ۷ ۱۳؛ فرهنگ نامهای اوستا، ۲: ۷۶۹.۷۷۰ همچنین درباره کلمه سوشیانس و اشتقاق آن و

کاربرد مفرد و جمع آن در اوستای گاهانی و جدید نگاه کنید به: نجات‌بخشی در ادیان، ص ۴.۹

.۱۴ ر.ک: یسنا، ۱۲/۷، ۱۳/۳، ۱۴/۱، ۲۰/۳، ۶۱/۵، ۷۰/۴؛ ویسپرد، ۵/۱، ۱۱/۱۳، ۲۲/۱؛ سروش‌یشت ۱۷؛ فروردین یشت ۳۸، به نقل از رساله سوشیانس، ص ۱۰.۱۱

.۱۵ یسنا ۱:. ۲۲۹

.۱۶ همان، ص ۲۲۲.۲۲۳

.۱۷ رساله سوشیانس، ص ۱۲.۱۳

.۱۸ خنتائیتی « (iti•Khnat)، » خناثئیتی یا خنه ثئیتی « (Khnathaiti)، » نام یکی از پریهایی است که گرشاسب را فریفته است. معنی لفظی این کلمه معلوم نیست و بارتولومه آن را یک واژه اوستایی یا ایرانی نمی‌داند. گزارش تفسیرهای پهلوی این نام را به ساحره‌ای نسبت می‌دهند که گرشاسب را به سوی بت‌پرستی سوق داده است. در وندیداد، فرگرد ۱۹، بند ۵، و نیز در نهمین فرگرد، از این پری یاد شده و در فرگرد ۱۹ از خناثئیتی یک زن بد عمل اراده شده است. ر. ک: دانشنامه مزدیسنا، ص ۲۶۲؛ هاشم رضی، وندیداد، ۱:.۲۲۲

.۱۹ دریاچه کسو، کسویه « (Kasavya) » یا کسه ایه « (Kasaoya)، » همان دریاچه هامون واقع در سیستان است. این دریاچه در اوستا کنس ایه « (Kansaoya) » و در پهلوی کیانسیه « (nsih•Ky) » و در کتب فارسی همچون صد در بندهش و روایات هرمزدیار به صورت کانفسه ضبط شده است. این نام با قرائت دیگری در اوستا کنسو « (Kansu) » و در پهلوی و پازند کانسیه خوانده شده است. در اوستا از این دریاچه در سه جا (یشت، ۱۹/۶۶، ۹۲؛ وندیداد، ۱۹/۵) نام برده شده، و تصریح شده است که سوشیانسها از این محل ظهور خواهند کرد. ر. ک: یشتها، ۲: ۲۹۹؛ رساله سوشیانس، ص ۱۹ ۲۵؛ جستار درباره مهر و ناهید، ص ۲۵ ۲۹؛ فرهنگ نامهای اوستا، ۲: ۹۵۰.۹۵۸

.۲۰ فرهنگ نامهای اوستا، ۲:.۷۸۱

.۲۱ دوستان سوشیانس جاودانهایی هستند که در روز واپسین رستاخیز کرده و وی را در کار نو نمودن جهان و تازه ساختن گیتی یاری خواهند کرد؛ مانند کیخسرو، نرسی، طوس، گودرز، پشوتن، اغریرث و گرشاسب.

.۲۲ مادر استوت ارته، اردت فذری نام دارد، که عنوانش ویسپه تئوروئیری است.

.۲۳ زنگیاب در اوستا به صورت زئینیگاو « (Zainigao) » و در پهلوی زین گاو « (Zenigav) » و در فارسی زنگیاب یا زنگیاو آمده است. وی یکی از دشمنان ایران در دوره کیکاووس بود که سرانجام به دست افراسیاب کشته شد. معنی لفظی این واژه معلوم نیست، اما یوستی « (Yusti) » آن را «دارنده گاو زنده» معنی کرده است. ر. ک: یشتها، ۲: ۳۵۰؛ اساطیر و فرهنگ ایران، ص ۵۴۷؛ فرهنگ نامهای اوستا، ۲: ۵۷۱.۵۷۵

.۲۴ ر. ک: یشتها، ۲: ۳۴۸.۳۵۱

.۲۵ همان، ۲:.۷۳

.۲۶ خونیرس، نام کشور میانه از هفت کشور زمین است که بنا به اساطیر ایرانی در هزاره هفتم پدید آمده است. این نام در اوستا به صورت خونیرث و در پهلوی خونیرس و در نوشته‌های فارسی خنیره خنیرث و خنیرس آمده، و صفتی که برای آن آورده شده، نامی به معنی درخشان است. اساطیر و فرهنگ ایران، ص.۵۰۵ برای آگاهی بیشتر درباره هفت کشور، ر.ک: یشتها، ۱: ۴۳۱ ۴۳۳؛ ویسپرد، ص ۱۰۹ ۱۱۷؛ فرهنگ نامهای اوستا، ۳: ۱۴۲۸.۱۴۴۰

.۲۷ ر.ک: یشتها، ۲: ۱۰۰، حاشیه ۱؛ وندیداد، ۴: ۱۷۷۵.۱۷۷۶

.۲۸ ر.ك: رساله سوشیانس، ص ۱۴ ۱۶؛ یشتها، ۲: ۱۰۱ ۱۰۰؛ فرهنگ نامهای اوستا، ۲.: ۷۷۷

.۲۹ وندیداد، ۴.: ۱۷۵۷

.۳۰ رساله سوشیانس، ص.۱۵

.۳۱ ر. ك: یشتها، ۲: ۱۰۱.۱۰۲

.۳۲ رساله سوشیانس، ص ۱۶ ۱۷؛ یشتها، ۲.: ۹۱

.۳۳ یشتها، ۲: ۱۰۱؛ وندیداد، ۴: ۱۷۵۷.۱۷۵۸

.۳۴ ر. ك: یشتها، ۲: ۱۰۷.۱۰۸

.۳۵ همان، ۲: ۱۰۸، حاشیه.۱

.۳۶ رساله سوشیانس، ص ۱۸.۱۹ کلمه «ابو» در اسامی مذکور به معنی پدر است.

.۳۷ صددر بندهش، در ۳۵، بندهای ۱۰ ، ۲۷، ۴۰. شادروان استاد پورداود در رساله سوشیانس، ص ۱۸ درباره این اسامی می‌نویسد: «در این کلمات بد به معنی دارنده و صاحب است؛ مثل بد در سپهبد و موبد.»

.۳۸ چیچست « (Caecast) » نام دریاچه ارومیه است. این نام در اوستا به صورت چیچسته « (Caecasta) » به معنی تابان و درخشان است و صفاتی که برای آن آمده، ژرف، پهن و دور کرانه است. این دریاچه را کبودان و دریاچه ارمیه و ارمینیه و شاهی و دریاچه تلا و شور دریا هم خوانده‌اند. در این چند سال اخیر دریاچه رضائیه نامیده شده است. در بندهش (بند ۹۲) و گزیده‌های زاد سپرم (فصل ۳، بند ۲۴) این دریاچه چنین وصف شده است: آب آن گرم و شور و هیچ جانوری در آن زیست نمی‌کند. بنش به دریای فراخکرد پیوسته است. آتشکده آذرگشسب در ساحل آن قرار داشته است. در ساحل همین دریاچه است که بنا به روایات کیخسرو، ایزد ناهید و درواسپ را نیاز می‌برد (یشت، ۵/۴۹ ۵۲، ۹/۲۰ ۲۳) و از آنان می‌خواهد که او را یاری دهند تا بتکده‌ای را که در کرانه آن است ویران سازد. در بندهش (بند ۱۲۵) و دینکرد (ص ۹۹) نیز به برانداختن این بتکده اشاره شده است. ر.ك: اساطیر و فرهنگ ایران، ص ۴۹۴؛ یسنا، ۲: ۱۴۴ به بعد؛ فرهنگ نامهای اوستا، ۱: ۴۱۹.۴۲۶

.۳۹ تن پسین یا آخرین بدن، تنی است که در روز قیامت مردگان با آن برمی‌خیزند و برای همیشه در آن باقی می‌مانند. تن پسین کردن معمولا مترادف با رستاخیز و فرشگرد کردن (به کمال رسانیدن موجودات) به کار رفته است. در زندوهومن یسن (ص ۳۳) اهورامزدا به زرتشت می گوید: «اگر تو را انوشه (بی‌مرگ) کنم توربرادروش (کشنده زرتشت) هم انوشه باشد، و رستاخیز و تن پسین کردن نشاید ....» ر.ك: اساطیر و فرهنگ ایران، ص ۴۷۶ ۴۷۷؛ مینوی خرد، ص ۱۱، حاشیه.۲

.۴۰ آقای محمدتقی راشد محصل در نجات‌بخشی در ادیان (ص ۴۴ ۲۴) به تفصیل و با استفاده از منابع متعدد درباره ظهور هر یك از این سه موعود مطالبی آورده است. همچنین آقای احمد تفضلی در تعلیقات مینوی خرد (ص ۹۵ ۸۷) با استفاده از سه کتاب بندهش، دینکرد و روایات پهلوی به بحث هزاره‌ها پرداخته است.

.۴۱ درباره چگونگی انجام این مراسم در نوروز میان مردم سیستان و ساکن کنار دریاچه هامون، ر.ك: علی خوروش دیلمانی، جشنهای باستانی ایران، ص ۳۰ به بعد؛ گاه شماری و جشنهای ایران باستان، ص ۲۸۶.۲۸۸

.۴۲ پهلوی: نامیگ پد « (pid namig) » به معنای کسی که دارای پدر نامدار است.

.۴۳ پهلوی: « malkus، » اوستا: « mahrkusa، » از ریشه « marek » به معنای کشتن و میراندن. نام موجودی اهریمنی است که در پایان هزاره هوشیدر زمستان هولناکی پدید آورد و در مدت سه سال زمین را دچار باران و تگرگ و برف و باد و سرما نماید.

۴۴. پهلوی: « warijamkard، » به معنای باروی جم ساخته. بنایی است منتسب به جمشید که بنا به روایت وندیداد (فرگرد دوم) جمشید آن را می‌سازد تا گزیده‌ای از موجودات را در برابر گزند برف و سرمای عظیمی که در عصر او اتفاق می‌افتد، حفظ کند. بنا به دیگر روایتها، بدان سبب آن را می‌سازد تا گزیده‌ای از مردم را در آن حفظ نماید تا در پایان هزاره اوشیدر که بر اثر گزندهای ملکوس، مردم و جانوران مفید نابود شده‌اند، درهای این بارو را بگشایند و جهان از نو پر مردم و گوسفند شود. در هر دو مورد برف سنگینی می‌افتد. مرحوم مهرداد بهار می‌نویسد: به احتمال، در اصل بارو در ارتباط با همین منظور واپسین بوده است. سپس بر اثر تأثیر اساطیر سامی بر اساطیر ایرانی و اختلاط داستان نوح و کشتی وی با داستان جمشید و باروی او، داستان وندیدادی شکل گرفته است. ر. ک: پژوهشی در اساطیر ایران، ص.۲۰۱

۴۵. پهلوی: وه پد « (pid weh) » به معنای کسی که دارای پدر خوب است.

۴۶. پهلوی: گواگ پد « (pid gawag) » به معنای کسی که دارای پدر موفق است.

۴۷. به نقل از: وندیداد، ۴: ۱۷۶۳.۱۷۶۰

منبع: مجله هفت آسمان، شماره ۳ و ۴

نویسنده: سیدحسن حسینی (آصف)

اوستا در قبرستان خاموش تاریخ

از اوستا چه می‌دانید؟

اسم «اوستا» « (Avesta) » مانند کلمه «زردشت» در زبان پارسی اشکال و صور گوناگون دارد چون: استا (۱)، اویستا (۲)، بستاق (۳)، ایساق (۴)، ایستا (۵)، آبستا (۶)، است (۷)، افستا و ایستا؛ (۸) از همه معروفتر در فرهنگهای فارسی معاصر، «اوستا» است. در تاریخ طبری و مسعودی و دیگر مورخان اسلامی «بستاه» (۹)، «ابستاق» و «افستاق» ضبط شده است. (۱۰)

در معنی این کلمه نیز دانشمندان توافق ندارند (۱۱) بعضی‌ها آن را به معنی «پناه» و برخی به مفهوم «دانش و معرفت» عده‌ای به معنی «متن» و دیگران عقایدی دیگر، ابراز کرده‌اند؛ اما امروزه آنچه طرفدار زیادی دارد آن است که کلمه «اوستا» به معنای اساس و متن اصلی است. (۱۲)

«اوستا» مجموعه متون مذهبی زردشتیان، هر جا که ذکر شده با لفظ «زند» و «پازند» ردیف شده است و باید دانست که «زند» تفسیری است برای «اوستا» که به زبان پهلوی به دست «زردشت» نوشته شده و «پازند» نیز شرحی برای «زند» است. به اصطلاح، شرح شرح است که به وسیله خود «زردشت» نگاشته شده است و بعد از «زردشت» توسط علمای زردشتی شرح و تفسیری بر شروح «اوستا» نگارش یافته که آن را «بارده» می‌نامند. «اوستا» کهن‌ترین نوشته ایرانیان است، تمام اختلافات و اشکالات و تضادهای فراوانی که درباره افسانه «زردشت» موجود است همه آنها به اضافه اشکالات دیگر در باره «اوستا» نیز به چشم می‌خورد. یکی از موارد مبهم، تاریخ نگارش «اوستا» است که بستگی به تعیین زمان «زردشت» دارد اما از آنجا که هنوز هیچ یک از مورخان و دانشمندان ومستشرقان نتوانسته‌اند زمان زردشت را با دلایل تاریخی وقطعی ثابت کنند، لذا تاریخ و قدمت اوستا نیز نامعلوم مانده است؛ به قول ابراهیم پور داود: اگر بر فرض تاریخ سنتی ۶۶۰ق‌م درست باشد آن وقت اوستا بعد از «ریگ دید» برهمنان و «تورات» یهودیان، کهنترین کتاب دنیاست. (۱۳)

دست کم تا ده سده پیش از مسیح می‌رسد. (۱۴)

مستشرق معروف «هلاندی تیل» می‌نویسد: زمان اوستا را پایین‌تر از ۸۰۰ سال پیش از تاریخ نمی‌توان قرار داد. (۱۵)

و حتی از حیث تحقیقات لغوی: تمام قسمتهای این کتاب در یک زمان و به دست یک تن نوشته نشده و لااقل در سه مرحله متوالی گرد آمده است. «کاثاها» کهنترین بخش اوستا به‌شمار می‌آید و گویند سروده خود «زردشت» است و قدمت آن تا به زمان وی یعنی سده دهم پیش از مسیح می‌رسد اما دیگر بخشهای «اوستا» در زمانهای دیگر و به دست کسان دیگر نگاشته و بسا چیزها که در آغاز با آیین «زردشت» ناسازگار بوده بعدها در آن راه یافته است. (۱۶)

بسیاری از دانشمندان و محققان اروپایی از قبیل «آبه فرامسواز» « Adde Framcais » معتقدند که اوستا تا سده ششم و یا هفتم میلادی تا زمان ساسانیان همچنان سینه به سینه حفظ شده و در آن زمان به کتابت درآمده و با خط اوستایی که اختراع همان زمان است کتابت یافته. (۱۷)

گویند: اوستا را گشتاسب یا دارا پسر دارا در دو نسخه بر ۱۲۰ هزار پوست گاو با مرکبی از طلا- نویسانده، یکی در گنج شاییگان و دیگری را در خزانه استخر گذارد و چون اسکندر قصر شاهان را آتش زد، نسخه آخری بسوخت ونسخه اولی را هم از گنج شاییگان بیرون آورده امر کرد آنچه که راجع به طب و نجوم بود به یونانی ترجمه شود و پس از آن، آن را بسوخت و اوستای زمان ساسانیان در قرون بعد، از سینه‌ها جمع آوری شد. توضیح آن که پس از آن اختلالی بزرگ در امور دینی ایرانیان مانند امور سیاسی پدید آمد و اوضاع چنین بود تا این‌که بلاش شاه اشکانی امر به جمع‌آوری آوستا از سینه‌ها و تدوین آن کرد، ولی این کار در زمان اردشیر اول بابکان به دستیاری مؤبدی «تن سر» نام، انجام شد. شاپور اول ساسانی آنچه را که به طب و نجوم مربوط بود از هند و یونان جمع‌آوری کرده به این آوستا بیفزود. بعد در زمان شاپور دوم ساسانی آذر بد پسر مهر سپند ثابت کرد که این آوستا صحیح است و از این به بعد به حکم شاپور مزبور این آوستا قبول عامه یافت (صحت کتاب را مؤبد مزبور بدین وسیله ثابت کرد که فلز گداخته روی قلب او ریختند و اثری در وی نکرد). (۱۸)

از این روایت برمی‌آید که آوستایی که در زمان گشتاسب یا دارا معاصر اسکندر جمع‌آوری شده بود و در زمان اسکندر از میان رفته و بعد، که خواسته‌اند جمع‌آوری کنند از سینه‌ها جمع‌آوری کرده‌اند. (۱۹)

مؤلف کتاب «ایران در عهد باستان» می‌نویسد: کتاب اوستا در آغاز امر، پیش از حمله اسکندر، کتابی عظیم بوده است «پلینوس: « Palinus »» مورخ رومی که در قرن اول میلادی می‌زیست، می‌نویسد که هرمی پوس « Hermi Puas » مورخ یونانی برای شرح عقاید زردشت از کتاب او که در بیست مجلد و حاوی صد هزار بیت بوده، استفاده کرده است در صورت صحت این مدعا، اوستا کتاب بزرگی بوده است». (۲۰)

مورخان اسلامی نیز از عظمت و بزرگی این کتاب یاد کرده و نوشته‌اند که اوستای دوره هخامنشیان به خط زرین بر روی ۱۲۰۰۰ پوست گاو دباغی شده نوشته شده بود. (۲۱)

مسعودی و جمعی دیگر از مورخان اسلامی نقل کرده‌اند که: اسکندر بعد از فتح استخر «تخت جمشید» این کتاب و سایر آثار دینی زردشتیان را ضمن سوزاندن مراکز مهم از جمله بایگانی جمشید به سوزاند بعد از آن که مطالب علمی آن را از طب و نجوم و فلسفه به یونانی ترجمه کرد وبه یونان فرستاد. (۲۲)

در روایات دینی زردشتیان نیز به این حقیقت تصریح شده است: ویشتاسب دستور داد تا دو نسخه از این کتاب اوستا را نوشتند یکی از آنها را هنگامی که اسکندر در قصر «پرسپولیس» آتش افکند و نسخه دیگر را یونانیان فاتح با خود به یونان بردند و آن را ترجمه کردند. (۲۳)

و در نامه «تن سر» (هیربدان هربد) شاه طبرستان (مازندران) نیز بدان اشاره شده، آنجا می‌نویسد: «میدانی که اسکندر کتاب

دین ما، دوازده هزار پوست گاو به استخر به سوخت» و نیز در یکی از آثار زردشتیان درباره کتابخانه برگهای اوستا مطالبی است بدین مضمون: «زند» اوستا که در روی پوستهای گاو به خط زر نوشته شده بود در استخر پایگان بود در دفترخانه، اهریمن پتیاره شوم، اسکندر بد کنش را بر آن داشت که آن را بسوزاند». (۲۴)

بدین جهت در روایات اصلی زردشتی از اسکندر به عنوان «اسکندر ملعون رومی» یاد شده است که به خواهش یک زن پلید سبب کشتار و باعث از بین رفتن کتب مقدس زردشتی و ویرانی تخت جمشید گردید.

بدین ترتیب طبق تصریح خود زردشتیان و مورخان در سال ۳۳۰ قبل از میلاد متن اصلی کتاب زردشت از بین رفته و در سال ۲۲۶ بعد از میلاد اردشیر بابکان امر به تدوین آن نموده است به این معنی زردشتیان بیش از ۵۵۰ سال کتابی نداشتند مگر این‌که به قول پورداود در سینه فناپذیر پیروان زردشت محفوظ مانده بود؟! (۲۵)

از «دارمستتر « Dasmesteles »» نویسنده کتاب « za..d Avesta » نقل شده که تمام اوستا بعد از تسلط اسکندر به ایران و آتش سوزی او، در فاصله قرن اول تا قرن چهارم میلادی نوشته شده بعدها یکجا گردآوری گردیده است. (۲۶)

پورداود در این باره می‌گوید: «آنچه در سنت زردشتیان و آنچه عموما در کتب پهلوی مسطور است این است که اوستای هخامنشیان را اسکندر به سوخت به خصوص مندرجات «دینکرد» راجع به اوستا بسیار مهم است از حیث مطالب سرآمد کتب پهلوی است، صراحتا می‌گوید: اوستایی که در دست داریم آن کتاب مقدس قدیم نیست تا به آن اندازه‌ای که مؤبدان عهد ساسانی کلام مقدس را در حافظه داشتند همان اندازه جمع‌آوری شد». (۲۷)

صاحب نظران و محققان می‌گویند: اوستای هخامنشیان به ۲۱ کتاب منقسم می‌شد و دارای ۸۱۵ فصل بوده است و در عهد ساسانیان وقتی که به جمع آوری اوستای پراکنده پرداختند فقط ۳۴۸ فصل به‌دست آمد که آن را هم به ۲۱ نسک تقسیم کردند. (۲۸)

دانشمند انگلیسی «وست « ۲۱ «« West نسک ساسانیان را به ۳۴۵۷۰۰ کلمه تخمین زده (۲۹) و زند (گزارش پهلوی) آن ۲۰۹۴۲۰۰ واژه برآورد شده. و از این جمله امروزه ۸۳۰۰۰ کلمه در اوستای فعلی موجود و بقیه از بین رفته است. (۳۰)

کیخسرو مؤلف «فروغ مزدیسنی» که خود زردشتی است می‌نویسد: «جای هیچ بحث نیست که در عصر اسکندر در استخر فارس کتابخانه بزرگ و معروفی شامل همه قسم کتب دینی و دنیوی روحانی وجسمانی وجود داشته که اسکندر یا از روی غیظ یا غرض و عناد یا در حال مستی امر به سوزاندن آنها کرد. سپس اضافه می‌کند پس از آن که کتابخانه به امر اسکندر سوخته شد دوره‌ای پیش آمد که ۵۵۰ سال امتداد پذیرفت و در آن مدت تمام اغتشاش و بی‌سیاستی و بی‌ترتیبی در امور مملکت داری بوده وبعد از این دوره به امر سلاطین ساسانی رقعات باقی مانده از کتب زردشت به هم جمع آمد و صورت کتابی پذیرفت». (۳۱)

«جان ناس» مؤلف «تاریخ جامع ادیان» می‌نویسد: کتاب زردشتیان اوستاست و آن مجموعه‌ای می‌باشد که کم و بیش از مطالب مختلف بدون ارتباط و التصاق با هم آمیخته شده و در حقیقت باقی مانده از مجموعه بزرگتری از یک ادبیات باستانی و کهنسال است که قسمت عمده آن از میان رفته و نابوده شده است». (۳۲)

کوتاه سخن آن که کسانی که «زردشت» را پیغمبر می‌دانند حتی یک برگ از اوستا که سلسله سند آن به زردشت برسد در نزد آنان یافت نمی‌شود. می‌گویند اوستا رقعه رقعه و سطر سطر از کلمات منسوب به زردشت جمع آوری شده است و نمی‌دانند که اینها چگونه با یکدیگر مربوط می‌باشند و حتی بجز «گاتها» بقیه را نمی‌توان به زردشت نسبت داد.

چنان که پورداود تصریح کرده است «اوستا که در سینه فنا پذیر پیروان آیین مزدیسنا و یا روی چرم ستوران و کاغذ سست

بنیان نقش بسته بود از آسیب روزگار محفوظ نماند از نامه باستان با آن همه بزرگی که داشت امروز فقط ۸۳ هزار کلمه در اوستای کنونی به یادگار مانده و نه به خط اصلی و نه به ترکیب و ترتیب دیرین. (۳۳)

«بررسی سیستماتیک اوستای متأخر، این واقعیت را مسلم می‌سازد که غیر از گاتها آنچه به نام ادبیات زردشتی تاکنون به دست آمده قابل اعتماد نیست. درجه انحراف این نوشته‌ها از پیام زردشت رابطه نزدیک با قدمتشان دارد و هر قدر به منبع نزدیکتر و قدیمی‌ترند تقریبا «به همان نسبت نیز خالصترند، با پیشرفت دانش بشر و توسعه تمدن و تجارب علمی نه تنها از خرافات اوستا کاسته نشده بلکه دائما نیز بر آن افزوده شده است ...». (۳۴)

این وضع محکمترین و مهمترین مدارک آیین مزدیسنا، یعنی کتاب «اوستا» است و از اینجا معلوم می‌شود که اساس آیین زردشتی تا چه اندازه بر اساس حقیقت استوار است یعنی «اوستا» که خود قرارگاهی ندارد با این وصف زیربنای تمامی معتقدات و مبانی زردشتی قرار گرفته است به قول معروف: «خانه از پای بست ویران است».

با توجه به آنچه گذشت، معلوم می‌شود حرف مؤلف کتاب «تمدن ایران باستان» زردشتی متعصب در این باره چه قدر واهی و بی اساس است این به اصطلاح محقق! درباره اوستا این چنین اظهار نظر می‌کند: «در میان تمام کتب مقدس، اوستا تک و بی‌همتاست. هنوز در هیچ کجا و در هیچ قرن، چنین مشعل فروزانی برافروخته نشده است هیچ کتاب مقدس به اندازه اوستا تأثیر مثبت در خلاقیت و بهبود وضع زندگی یک ملت نداشته و هیچ کتابی تا این اندازه در سایر کتب مقدس تأثیر ونفوذ نکرده است.

ولی از سوی دیگر، هیچ کتاب مقدس به اندازه «اوستا» مورد حمله دشمن قرار نگرفته و هیچ کتابی به اندازه این کتاب دلاورانه نجنگیده است. همین پایداری و استقامت اوستا در طول قرون اصالت آن را ثابت می‌کند». (۳۵)

از اوستا، کتاب بسیار فرسوده و پوسیده زردشتیان این چنین یاد کردن و آن را بر تمام کتب مقدس آسمانی، خاصه قرآن مجید، ترجیح دادن، برای شخصی چون مؤلف کتاب «تمدن ایران ساسانی» آیا بی‌خبری از تاریخ است؟! یا عوام فریبی، و جعل تاریخ؟! آری به قول شاعر:

چون شود اندیشه شخصی خراب

ناسره آید به چشمش زر ناب

خوبست در اینجا نظریه «ادوارد براون» را نیز بدانیم: او در کتاب خود ضمن بحث از اوستا و این‌که آیا اوستای واقعی باقی است یا از میان رفته است چنین به سخن خود ادامه می‌دهد: اوستا متضمن اصول عقاید شخص شهیری مانند زردشت و محتوای احکام آیین دنیای قدیم است. این آیین زمانی، نقش مهمی در تاریخ جهان بازی کرده و با این که عده پیروان آن امروزه در ایران ده هزار و در هندوستان بیش از نود هزار نیست ... معذلک در وصف اوستا نمی‌توان گفت کتابی دلپسند یا دلچسب است.

درست است که تفسیر بسیاری از عبارات محل تردید است و هرگاه به مفهوم آن پی برده شود قدر و قیمت آن شاید بیشتر معلوم گردد، لکن این نکته را می‌توانم از طرف خود بگویم که هرچه بیشتر به مطالعه قرآن می‌پردازم و هرچه بیشتر برای درک روح قرآن کوشش می‌کنم بیشتر متوجه قدر و منزلت آن می‌شوم، اما بررسی اوستا ملالت آور و خستگی افزا و سیر کننده است، مگر آن که به منظور زبانشناسی و علم الاساطیر ومقاصد تطبیقی دیگر باشد». (۳۶)

خداشناسی در اوستا

اساس و بنیان هر دین و آیینی، به معنی اخص کلمه در خداشناسی و الوهیت آن آیین مستتر و پنهان است. در اسلام، برای مثال، بایستی گفت که شکل نهایی ربوبیت و خدایی از لحاظ مفاهیم مجرد، در یک قالب مستحکم و استوار توحید بیان شده است. شرق شناسان بزرگ اروپایی که برای نخستین بار با کار توانفرسا و از خود گذشتگی تا پای جان، راز و رمز اوستا و خط و زبان آن را گشوده و ترجمه کرده‌اند آیین مزدیستی را مبتنی بر توحید ندانسته‌اند. در جهان تا پیش از ترجمه‌های اوستا، توحید مطلق مترادف بود با دین اسلام. اما پس از دوران نخست ترجمه‌های اوستا، تا نزدیک به ۱۵۰ سال پیش، زردشتیان هند و پس از آن ایران، خواستند از این ویژگی اسلام سود جویند و خود را نخستین پیروان یکتاپرستی در جهان معرفی کنند. از این جا بود که دستبردهای ناشیانه‌ای در ترجمه اوستا زدند و به تعبیراتی دور از عقل و فهم اقدام کردند و در این زمینه هم شایعات بسیاری پراکنده ساختند که خاورشناسان اروپایی مغرض و بی‌سواد و دشمن ایران وسابقه فرهنگی ایران بوده و نوشته‌های آنها عاری از حقیقت است.

و جدا که کار تحریف زردشتیان به تکذیب قسمت زیادی از اوستا منجر شد. اوستای کنونی به شش قسمت تقسیم می‌شود:

.۱ «گاثاها» یا سرودهای «زردشت» کهن‌ترین بخش «اوستا» است. این بخش خود پاره‌ای از «یسنا» است که چون سروده خود «زردشت» است ویژگی دارد و همواره جداگانه از آن نام برده و در دفتر جداگانه نوشته‌اند. از آن گذشته «گاثاها» شعر است و زبان آن با زبان دیگر بخشهای «اوستا» و دیگر پاره‌های «یسنا» در آهنگ و در واژه‌ها و شیوه نگارش یکسان نیست و بسی کهن‌تر از آنهاست. هر یک از بخشهای «یسنا» را یک «ها» یا «هات» می‌نامند و «گاثاها» هفده «هات» از ۷۲ «هات»، «یسنا» را در بردارد.

.۲ «یسنا» یکی از کهن‌ترین بخشهای نامه مینوی «اوستا» است که ۷۲ بخش دارد و از هر یک از این بخشها را در اوستا « (haiti) » و در پهلوی و فارسی «هات» یا «ها» می‌گویند گفتیم که «گاثاها» هفده «هات» از ۷۲ «هات»، «یسنا» است. یسنا سرودهای ستایش دین که دربردارنده موضوعات گوناگون و مختلفی می‌شود.

.۳ «یشتها» واژه «یشت» در معنی با «یسنا» یکسان است و تنها فرقی که دارد این است که «یسنا» به معنی ستایش و نیایش به طور کلی و «یشت» به معنی ستایش و نیایش ویژه ایزدان و امشاسپندان است. بخش «یشتها» شامل ۲۱ «یشت» است که نام بیشتر آنها از نام ایزدانی که سی روز ماه به نام آنهاست، گرفته شده و در ستایش و نیایش آن ایزدان است به اصطلاح سرود است درباره ایزدان یا فرشتگان یا بهتر بگوییم: خدایان غیر از اهورا مزدا!

.۴ وندیداد، یا تلفظ صحیح آن «ویدیودات» نام از اوستاست که در بیشتر پاره‌های آن از دستورها و قانونهای زندگی فردی و همگانی مردمان گفتگو می‌شود و به دیگر سخن وندیداد بخش «فقهی» اوستاست و خواننده را با احکام فرعی آیین «زردشت» که در کارهای روزانه به کار می‌آید، آشنا می‌سازد که ظاهرا سالمترین قسمت اوستاست که باقی مانده و محتوای آن شامل ۲۲ فصل است.

.۵ ویسپه رد، یا «ویسپرد» بخشی از نامه کهن اوستاست شامل سرودهای کوتاهی در ستایش ایزدان و پاکان و پارسایان و همه پدیده‌های نیک و ستودنی آفرینش است و آن ۲۴ فصل است و کتاب مستقلی نیست و از سایر قسمتهای اوستا جمع و تدوین شده است.

.۶ خرده اوستا یا «اوستای کوچک» که کتاب ادعیه و اذکار زردشتیان می‌باشد و این کتاب به کوشش پور داود به فارسی درآمده و ۸ بخش دارد. (۳۷)

زردشتیان هفده فصل از «یسنا» را «گاثاها» می‌نامند و آن از لحاظ زبان و مسایل و مفاهیم مندرجه و سنت متمایز از سایر فصول

است. هرکجا به کتابهای زردشتیان انتقاد می‌شود می گویند فقط گاثاها از گفته‌های پیغمبر زردشت است و هر چیزی که در گاثا نباشد از اوستا و تعالیم و شرایع زردشت نمی‌باشد.
حال ملاحظه می‌شود که کار تحریف را، حتی به تکذیب قسمت عمده اوستا می کشانند، در حالی که سنن و مدارک قدیم زردشتی از قرن سوم، نشان می‌دهد که معنی جامع اوستا، شامل همه اوستای موجود می‌باشد اینک به بحث «خداشناسی در اوستا» می‌پردازیم.

اوستا منشأ تضاد و تناقض

در این که زیربنای تعالیم زردشت چیست «ثنویت» یا «پلی تئیسم» (چند خدایی) یا احیانا «توحید» و یگانه پرستی؟ در این باره نیز میان محققان و صاحبنظران اختلاف وجود دارد.
باید دید علت این همه اختلافات درباره اصول دین زردشت در میان دانشمندان از چیست؟ در مرحله نخست منشأ این اختلافات خود «اوستا» است چه این که طبق تحقیقات اوستاشناسان «اوستا» از سه نوع افکار و عقاید مختلف و متضاد حکایت دارد:
.۱ بیشمار پرستی،.۲ ثنویت، دوگانه پرستی،.۳ توحید یگانه پرستی.
دانشمند فرانسوی دکتر هارلز بعد از نقل اقوال مختلف درباره عقاید زردشت، می‌نویسد: «... در اوستا عقیده بر تعدد خدایان مبنی بر طبیعت پرستی یا «ناتوراليسم» و سپس ثنویت و دوگانه پرستی وبالأخره وحدت و یکتاپرستی همه جا جلوه‌گر است و این اختلاف در عقاید زردشت در هر یک از جزوات اوستا بلکه در هر فصلی از فصول آن دیده می‌شود وحدت پرستی وقتی جلوه بیشتری دارد که از خدایان به عبارت «مزدا آفرید» یا «مزداداتا» تعبیر می‌شود و این وحدت پرستی در کتاب «گاثها» عمومیت دارد اما کتاب «وندیداد» از دوگانه پرستی و ثنویت زردشت و فصول «یسنا» از طبیعت پرستی وی حکایت می کند پرستش خدایان متعدد در «یشتها» بیشتر نمایان است. (۳۸)
البته از آن جایی که جزوات اوستا مربوط به زمان واحد و یا هیئتی از نویسندگان نیست بلکه این کتاب پراکنده در زمانهای مختلف و شرایط متفاوت به وسیله نویسندگان متعدد فراهم شده است، بدین جهت تضاد و تناقض در آن قهری است.
دانشمندانی که در باره عقاید زردشت اظهار نظر کرده‌اند طبق سلیقه و نیت خاصی که دارند، قولی را انتخاب نموده و هر باب و فقره و جمله‌ای را که بر خلاف نظریه خود دیده‌اند، در صدد تأویل و توجیه و احیانا تحریف آن بر آمده وکوشیده‌اند مطالب این کتاب را به اصل و اساس واحد مربوط سازند. در صورتی که این کار، کار درستی نیست، زیرا از مطالعه در مندرجات اوستا می‌توان سه نوع عقاید و افکار به‌دست آورد که هر سه با یکدیگر متخالف ومتضاد هستند و محققان بی‌جهت در صدد برآمده‌اند هر سه عقیده را بر اساس منشأ واحد تعبیر و تفسیر نمایند.
اگر ما اوستای ساسانی را در این باره ملاک قرار دهیم بدون تردید باید گفت زردشت به یک لحاظ «ثنوی» مذهب است و به دو مبدأ و منشأ قایل است و به یک لحاظ دیگر مشرک بوده و خدایان متعدد و بیشماری را قابل ستایش و نیایش دانسته است این دو مطلب به طور وضوح از ابواب مختلف اوستا فهمیده می‌شود.
در کتاب اوستا دو واژه به طور مکرر استعمال شده است: یکی «خوداتا: « Khudata » و دیگری مزدا داتا « duta Mazda » و این واژه می‌رساند که از دیدگاه آیین زردشتی موجودات عالم به دو قسمت اساسی تقسیم شده است: اولی به معنی خود

آفریده و دومی به معنی مزدا آفریده واژه «خوداتا» را «دارمستتر» چنین معنی کرده است: خوداتا در دین زردشت هم هر چیزی است که از قانون اختصاصی خود پیروی نماید و منوط و وابسته به غیر نمی‌باشد و در تفسیر پهلوی عبارت از چیزی است که در انجام کارهای خود یا در خویشکاری بی‌نیاز از غیر باشد. (۳۹)
«دهارلز» دانشمند فرانسوی می‌نویسد: موجودات جهان در اوستا به دو دسته تقسیم شده‌اند یکی خوداتا به معنی ناآفریده « e ... ime » و چیزی که قانون وی در خود او است و دیگری چتیداتا « Gtidhuta » به معنی مخلوق و آنچه از قانون آفرینش پیروی می‌کند. (۴۰)
بنابراین هرکجا لفظ «خوداتا» استعمال شده به معنی سرمدی و خود آفریده و بی‌نیاز از خالق و آفریده می‌باشد مثلا عبارت «آنا گرارو کائو یاروشائو» همه جا با لفظ «خوداتا» آمده است و به معنای روشنایی بی‌پایان خود آفریده است. (۴۱)
در «وندیداد» از قول زردشت نوشته است: «مامی‌ستاییم روشنایی سرمدی خود آفریده را». (۴۲)
از مطالعه در مندرجات اوستا خود آفریده‌های زردشت را می‌توان در چهار قسمت خلاصه کرد:.۱ روشنایی بی‌پایان،.۲ فضا یا مکان،.۳ زمان یا زروان،.۴ تاریکی یا ظلمت. این ذوات از خود پدید آمده‌اند و هرمز یا آهورا مزدا در خلقت و آفرینش آنان هیچگونه دخالتی نداشته است. مثلا «آسمان» و «زمان» مقید به صفت طویل و دراز در اوستا خود آفریده معرفی شده‌اند چنان که می‌گوید: «آسمان خود آفریده و زمان بی‌حد و طویل را می‌ستاییم» (۴۳) ودر جای دیگر می‌گوید: «آسمان خود آفریده و زمان بیکران و خود آفریده رامی‌ستاییم». (۴۴)
خدایان مخلوق اهورا مزدا: این خدایان هر چند خود مخلوق آهورا مزدا، خدای بزرگ زردشت می‌باشند ولی مخلوق بودن، آنان را از جرگه خدایان خارج نساخته، خود زردشت آنها را به لفظ «ایزد»، «یزدان» و «بغ» نامیده است. در عهد قدیم در میان ملل معمول چنان بود که اکثر خدایان منسوب به یکدیگر بودند و روابط پدر فرزندی وخانوادگی با یکدیگر داشتند و البته این امر مانع از آن نبود که همه مینوی و غیر جسمانی باشند و در ردیف خدایان قرار بگیرند، در کیش زردشت نیز همین مطلب جریان داشته است. (۴۵)
مؤلف کتاب «تاریخ اجتماعی ایران باستان» می‌نویسد: «خدایان زردشت در اوستا به نام «بغ» و «ایزد» و «یزدان» نامیده شده‌اند و از حیث عدد بیرون از حد و شما می‌باشند و بعضی از آنان مانند «ایزد» و «ایو» خداوند هوا خود آفریده هستند. خدایان زردشت ازحیث توانایی متفاوت می‌باشند و این خدایان را می‌توانیم به سه قسمت منقسم بداریم:
اول: خدایانی که مقربتر از «ایزدان» دیگر به «اهورا مزدا» می‌باشند و هر یک با یکی از صفات آهورا مزدا تطبیق می‌کنند ... و تعداد آنان با خود آهورا مزدا به هفت رسیده و به نام «امشاسپند» نامیده شده‌اند.
دوم: خدایانی هست که مانند خود آهورامزدا به نام «ایزد» و «بغ» و «یزدان» نامیده شده‌اند و هر کدام با یکی از ستارگان مطابقت دارد.
سوم: خدایانی هستند به نام «ایزد» و گاهی «بغ» و هر کدام با یکی از مجردات و یا یکی از عناصر طبیعت تطبیق شده‌اند. شش «امشاسپند» در قسمت اول پس از خود آهورامزدا به شرح زیر است:
.۱ و هومن « Manu Vohu » به معنی منش پاک یا «بهمن امشاسپند» و از دو لفظ «وه یاوهو» به معنی به دینک «من یا مانو» به معنی من و ضمیر ترکیب یافته است.
.۲اشاوهیشتا « Vahishta Asha » یا اردیبهشت امشاسپند به معنی پاک و درست است.
.۳ کشتریاوریا « Vaira Kshutria » یا شهریور و امشاسپند به معنی سلطنت ایزدی است.

۴. اسپنتا آرمیتی « Armati Spenta » یا اسفندارمذامشاسپند، خداوند زمین به معنی وفا و صلح مقدس می‌باشد، این خداوند در اوستا دختر آهورا مزدا شمرده شده است.

۵. هروات « Harawat » یا خرداد امشاسپند به معنی کامل و بی‌نقص.

۶. امرتات یا امرداد امشاسپند به معنی جاودان و بی‌مرگ است.

لفظ «امشاسپند» ازسه واژه ترکیب یافته وجمعا به معنای «بی‌مرگ مقدس» می‌باشد وازلحاظ اهمیت وشایستگی شخصیت مستقل وجداگانه پیدا کرده‌اند و در اوستا از جمله خدایانی هستند که همه وقت در هر زمان همراه خداوند بزرگ مسکن دارند.

قسمت دوم از خدایان زردشت با یکی از ستارگان ویاموجودات آسمانی تطبیق شده‌اند و اداره امور آدمیان در جنگ و پیکار با دیوان واهریمن افزونتر از امشاسپندان دخالت دارند مثلا «مهرایزد» خداوند روشنایی خورشید در اوستا گاهی به لفظ «ایزد» و «یزدان» وگاهی «بغ» به معنی خداوند خوانده شده است در مهر یشت فقره ۱۴۰ ۱۴۱ می‌گوید: «من می‌ستایم مهر را مهر مقدس، مهر دلیر آسمانی والاتر از همه ومهربان و بی‌زیان را که در مناطق بلند اقامت دارد و توانا و رزم آراست مهر داناتر از همه بغها را».

در فقره ۹۸ همان یشت می‌نویسد: «ما در برابر مهر خشمناک مقابله نمی‌کنیم و مهر تواناترین ایزدان و دلیرترین ایزدان، چالاک‌ترین ایزدان، فیروزمندترین ایزدان در همه روی زمین تسلط دارد».

«جان ناس» دانشمند معروف، آنجا که ازخدایان متعدد زردشتیان یاد کرده می‌نویسد: «شماره آنها را بیش از صدها و هزارها یاد کرده‌اند و همه دارای صفات ممتاز می‌باشند که میراث آریانهای دیرین است وبا خدایان مذکور در «ریک ودا» مشترکند از آن جمله «اوشا: « Ushas »» خدای مادینه سحرگاه و وایو « Vayu » خدای باد است ولی مهمتر و با شکوهتر از همه، میترا « Mithra » (خدای مهر) است که ظاهرا زردشت از آن یاد نکرده ولی عامه زردشتیان به او همچنان معتقد و دلبسته مانده‌اند». (۴۶)

غیر از آنهایی که جان ناس ذکر کرده است خدایان دیگری نیز چون: اشا، خدای آتش خاشا تروا خدای معادن و احجار، ارمی تی خدای خاک، سافند ارمذ دختر هرمز خدای زمین «ارث» دختر دیگر وی، خدای ثروت آهوروتائی خدای آب، امرایات خدای نباتات، ستاره ناهید خدای رودها اپم پنات خداوند آب وصدها خدای دیگر از این نوع در معابد زردشتیان با اهورا مزدا در خدایی شرکت یافتند و هر یک مقام بلندی را اشغال کردند و به عقیده زردشتیان بعضی از اینها به قدری مقام بلندی دارند که آهورا مزدا به آنها پناه می‌برد. (۴۷)

کریستن سن از دانشمندی به نام مسیوینبرگ نقل می‌کند که: ماه زردشتیان سی روز داشته هر روز به نام خدایی بوده است در آخر فصل اول کتاب بوندهش نام این سی روز درج شده است. (۴۸)

طبق نوشته کریستن سن، آتشکده‌هایی که در نقاط مختلف شناخته شده بود هر یک به خدای معینی اختصاص داشت. (۴۹)

به نوشته او، سال زردشتیان ۱۲ ماه دارد که هر یک را نام یکی ازخدایان بزرگ نهاده‌اند و ترتیب آن از این قرار است:

۱. فروردین (فروش‌ها)، ۲. اردوهیشت (اشادهیشتا)، ۳. خودداذ (هوروتات)، ۴. تیر (تیشتریا)، ۵. امرداد (امرتات)، ۶. شهریور (حشاتراویریا)، ۷. مهر (میترا)، ۸. آبهان (اناهیتا)، ۹. آذر (اتر)، ۱۰. دذو (اوهرمز دخالق)، ۱۱. وهمن (وهومنه)، ۱۲. اسپندارمد (اسپنتا ارمیتی). (۵۰)

کریستن سن در جای دیگر می‌نویسد: از مطالعه روایاتی که از منابع مسیحی در دست است، قبل از هر چیز یک نکته جلب

توجه می‌کند و آن مقام فائقی است که خورشید در آیین مزدیسنی ساسانیان دارا بوده است. یزدگرد به این عبارت سوگند یاد می‌کند: قسم به آفتاب، خدای بزرگ که از پرتو خویش جهان را منور و از حرارت خود جمیع کائنات را گرم کرده است. این پادشاه سه چهار بار سوگند آفتاب را تکرار کرده است.زردشتیان وقتی روحانیون مسیحیت را به ترک آیین خود وا داشتند شرط کردند که به جای معبود سابق خود خورشید را بپرستند. (۵۱)

وهمچنین در جای دیگر می‌نویسد: از اوستای موجود استفاده می‌شود که پرستش عناصر طبیعت در میان زردشتیان کاملا رایج و جدی بوده است در میان این عناصر آتش (آذر) خوشبخت‌تر و علاوه بر جنبه الوهیت کم کم فرزند اهورا مزدا نیز شده است. (۵۲)

اینها خدایان بی‌شماری هستند که در جنگ و ستیز بر ضد اهریمن و دیوها با آهورا مزدا همکاری می‌کنند در مقابل اینها اهریمن یا انگره مینو قرار دارد که می‌تواند دیوان و عفریتان نامرئی یا موجودات زشت و پلید بیافریند این نیروی اهریمنی به وجود هزاران دیوها و شیطان که خود آفریده می‌باشند افزایش می‌یابد.

بنابر آنچه گذشت، معلوم شد که خدایان شایسته ستایش در اوستا به صدها و بلکه هزارها می‌رسد و حتی به نام هر یک از خدایان زردشت «یشت» مخصوص در ستایش و نیایش هر کدام تنظیم یافته و اکثر جزوات اوستا مشتمل بر این نیایشها و ستایشهاست. چنان‌که شرق شناسان بزرگ اروپایی که اوستا را ترجمه کرده‌اند این آیین را مبتنی بر توحید ندانسته‌اند.

بنابراین ملاحظات و بسیاری از ملاحظات دیگر که فرصت تفصیلش در اینجا نیست، تعجب از کسانی است که زردشت را از دیدگاه اوستا موحدو یگانه پرست دانسته‌اند (۵۳) با وجود این همه خدایانی که در دین زردشت قابل ستایش و نیایش می‌باشد چگونه ممکن است کسی بگوید آیین زردشت بر مبنای توحید و یگانه پرستی استوار است؟ مسلما چنین عقیده‌ای طبق مندرجات اوستا بی‌اساس است. وبا آنچه از اوستا و کتب دیگر زردشتی نقل شده، وفق نمی‌دهد، زیرا در کتاب زردشت وحتی در کتب زمان ساسانیان هیچ کجا اهورا مزدا به صفت واحد و یگانه توصیف نگشته و زردشت هیچ کجا قید نکرده است که: (به جز اهورا مزدا کسی شایسته ستایش نیست) بلکه بر عکس خدایان زیادی را قابل ستایش ونیایش معرفی نموده است. مثلا در یسنای یک فقره ۳۴ اوستا چنین می‌گوید: من نماز می‌کنم به آهورامزدا و مهر پاک و جاویدان و به ستاره‌ها آفریده اسپنتا مینو، به بیشتر ستاره درخشان و ارجمند به ماه حامل نژاد ستوران، به خورشید درخشان تیز اسب، به مهر، دارنده سرزمینها.

و همچنین در یشت ۷و۸ می‌گوید: ما می‌ستاییم خورشید بی‌مرگ ما می‌ستاییم ستاره و نه مزدا آفریده، ما می‌ستاییم آسمان خود آفریده را، ما می‌ستاییم آسمان خود آفریده را ما می‌ستاییم زمان بیکرانه را، ما می‌ستاییم باد نیکوکار پر برکت را و ...

اینها شرک نیست، پس چیست؟ بنابراین یکتاپرستی در آیین مزدیسنا به هیچ وجه متصور نیست مگر این‌که یک احتمال واهی و بی‌اساسی بدهیم که آخر الامر اهورا مزدا به یاری نیکان و پاکان، روزی بر اهریمن پیروز می‌گردد و فرمانروایی مطلق عالم یکسره اهورا مزدا را مسلم می‌شود. (۵۴) ولی اگر مافوق همه نیرو و قوای طبیعت، دو ذات سرمدی یکی نیکوکار و دیگری بدکار ملاحظه گردد و همه خدایان و موجودات نامرئی تحت نفوذ و سلطه این دو ذات واقع شوند در این صورت نیز «ثنویت» مجسم می‌گردد.

پی‌نوشتها

.۱ برهان قاطع در همین واژه.
.۲ بیان الأدیان، ص.۱۷
.۳ مجمل التواریخ و القصص، ص.۱۲
.۴ برهان در واژه ایستا.
.۵ انجمن آرای ناصری در همین واژه.
.۶ مجمل التواریخ، ص ۱۱.۳۲
.۷ گاتها، ص.۶۴
.۸ ادیان بزرگ جهان، ص.۱۳۵
.۹ مروج الذهب: ۱۲۴؛/۲ التنبیه والاشراف، ص.۸۲
.۱۰ تاریخ طبری، ص ۴۰۳.۴۰۲
.۱۱ گوهرهای نهفته، مراد اورنگ، تهران.۱۳۴۴
.۱۲ ادیان بزرگ جهان، ص ۱۳۵، هاشم رضی، تهران.۱۳۴۴
.۱۳ گاتها، پورداود، ص.۴۵
.۱۴ اوستا، نامه مینوی آیین زردشت، نوشته جلیل دوستخواه، ص.۴
.۱۵.گاتها، پورداود، ص.۴۵
.۱۶.اوستا، پیشگفتار، جلیل دوستخواه، ص.۴
.۱۷ ادیان بزرگ جهان، هاشم رضی، ص.۱۳۷
۱۸و.۱۹ ایران باستان: ۲/۱۵۱۷.۱۵۱۶
.۲۰ ایران در عهد باستان، ص.۶۷
.۲۱ مروج الذهب: ۲۲۹؛/۱ طبری: ۴۰۲؛/۱ ابن اثیر: ۱۴۶؛/۱ فارسنامه ابن بلخی، ص.۵۰
.۲۲ التنبیه والاشراف، ص.۸۰
.۲۳ تاریخ تمدن ویل دورانت: ۵۳۹؛/۱ زردشت باستانی، ص ۱۱۱ (پاورقی).
.۲۴ مجله هنر ومردم شماره ۷۲، ص؛۶۲ سبک‌شناسی بهار: ۹./۱
.۲۵ گاتها ص.۴۴
.۲۶ کتاب مزبور: ۳/۵ به نقل عقاید و آراء بشری، ص.۳۸۸
.۲۷ گاتها، ص.۵۱
.۲۸ سبک شناسی بهار: ۹./۱
.۲۹ بنا به نقل پورداود، گاتها، ص.۵۰
.۳۰ اوستا، دوستخواه، پیشگفتار، ص.۳
.۳۱ فروغ مزدیسنی، تألیف کیخسرو شاهرخ کرمانی.
.۳۲ تاریخ ادیان، جان ناس، علی اصغر حکمت، ص.۳۰۰
.۳۳ گاتها، ص.۴۴

۳۴. جلال الدین آشتیانی، زردشت مزدیسنا و حکومت، ص.۳۳۸
۳۵. تمدن ایران باستان، مرداد مهرین، ص.۱۳
۳۶.تاریخ ادبیات ایران، ص.۱۵۵
۳۷. اوستا، چاپ چهارم ۱۳۶۲، صفحات۲۵و۱۰۷ و۱۳۱و۳۱۳ و۳۲۳ و۳۳۱، نگارش جلیل دوستخواه، از گزارش ابراهیم پورداود.
۳۸. به نقل دکتر موسی جوان، تاریخ اجتماعی ایران، ص.۴۲۰
۳۹. کتاب دار مستتر: ۲/.۲۶۳
۴۰. کتاب دهارلز، ص ۸، به نقل تاریخ اجتماعی ایران.
۴۱. کتاب دار مستتر: ۲/.۱۷۱
۴۲. فصل ۱۹، فقره.۳۶
۴۳. سیروزه کوچك ویشت ۱۵، فقره.۲۱
۴۴. سی روزه بزرگ فقره.۱۲
۴۵. مثلا در آیین زردشت «اسپنتا آرمیتی» یا اسنفد ارمذا مشاسپند خداوند زمین «آرت» خدای ثروت هر دو در اوستا دختر آهورا مزدا شمرده شده‌اند.
۴۶. تاریخ اجتماعی ایران، ص.۳۱۴
۴۷. همان، ص ۳۹۵.۳۹۴
۴۸. ایران در زمان ساسانیان، ص.۱۰۱
۴۹. ایران در زمان ساسانیان، ص.۱۰۲
۵۰. همان مدرك، ص.۱۱۰
۵۱. همان مدرك، ص.۹۰
۵۲. همان، ص.۱۶۴
۵۳. پورداود، دکتر معین، هاشم رضی، مهرداد مهرین و کسانی که تحت تأثیر افکار آنان قرار گرفته‌اند یگانه پرستی را به اوستا تحمیل کرده‌اند.
۵۴.تاریخ ادیان، دکتر ترابی، ص.۲۱۸

منبع: مجله کلام اسلامی شماره ۳۳

نویسنده: داود الهامی

بازخوانی مفهوم موعود در دین زرتشتی

اشاره

منجی آخر الزمان در جهان‌بینی و معادشناسی زرتشتی جایگاهی ارجمند دارد وبه‌همین جهت از آن بسیار گفته و نوشته‌اند. با این وصف، کنکاش‌ها درباره ماهیت ومفهوم اندیشه نجات‌بخشی در باورهای مزدیسنایی اقناع‌کننده نبوده و هنوز

شناخت کاملی از آن به‌دست نیامده است. از این‌رو، در نوشتار حاضر کوششی رفته تا بابازخوانی مباحث مربوط به موعود زرتشتی، جنبه‌های ناگفته‌ای از آن وانمایی شود.

مزدیسنان موعود یا منجی را «سوشیانت یا سئوشینت» (۱) نام کرده‌اند. این واژه اسم فاعل‌مضارع از ریشه « «us» » و « as» »، به معنی «سود» بوده (۲) که به «آن کسی که سود خواهدرساند» و نیز «رهاننده» ترجمه شده است. (۳)

در متون دینی زرتشتی، هنگامی که از اوستا تا کتب متأخر به پیش برویم، متوجه‌می‌شویم که مفهوم «سوشیانت» یا همان منجی از لحاظ کمی و کیفی بسط روبه‌تزایدی‌پیدا کرده است. برای درک بهتر موضوع، جایگاه و تعریف «سوشیانت» را به ترتیب دراوستا و سایر منابع زرتشتی وارسی می کنیم.

«سوشیانت» درگاثاها (۴)

در گاثاها، که آنها را سروده‌های زرتشت می‌شمارند، واژه «سوشیانت» در دو صیغه مفردو جمع استعمال شده است. به عقیده غالب پژوهندگان، کاربرد شکل مفرد این واژه درگاثاها بر شخص زرتشت دلالت دارد: (۵)

ای مزدا!

چگونه دریابیم که تو در پرتو «اشه» (۶) برهمگان و برآنان که سر آزار مرا دارند، فرمان‌می‌رانی؟

مرا به درستی از هنجار «منش نیک» (۷) بیاگاهان. «سوشیانت» باید بداند که پاداش وی‌چه‌سان خواهد بود (یسنه‌هات ۴۸، بند۹).

... «کی گشتاسپ» (۸) هوادار «زرتشت سپیتمان» (۹) و «فرشوشتر» (۱۰)، راه راست دینی رابرگزیده‌اند که «اهوره» به «سوشیانت» فرو فرستاد (یسنای ۵۳، بند۲).

علاوه بر این، در گاثاها، سوشیانت به شکل «جمع» هم آمده و به‌نظر می‌رسد در این‌حالت، به آیندگانی اشاره دارد که با بهره‌مندی از «منش نیک»، راه زرتشت را پی خواهندگرفت: (۱۱)

ای مزدا!

چنین خواهد بود «رهانندگان سرزمین‌ها» (سوشیانت‌ها)، که با «منش نیک» خویشکاری می‌ورزند و کردارشان بر پایه «اشه» و آموزش‌های تو است. به‌راستی‌آنان به درهم شکستن خشم (۱۲) برگماشته شده‌اند (یسنه‌هات ۴۸، بند۱۲).

به این ترتیب، در گاثاها هنوز سوشیانت چهره‌ای مرتبط با پایان گیتی، «فرشگرد» (۱۳) وداوری انجامین نیست، بلکه چون اصطلاحی عام و آشنا، برای همه آن نیک‌نفسان‌منتظری به‌کار رفته است که زرتشت نیز در شمار آنان قرار دارد. (۱۴)

در واقع، کاربرد مفهوم سوشیانت در گاثاها کاملا با آنچه بعدها و در متون دینی‌زرتشتی شاهد آن خواهیم بود، متفاوت است؛ زیرا در این سروده‌ها به‌هیچ‌وجه ازنقش‌آفرینی او در فرجام جهان یاد نشده و حتی می‌توان گفت که در گاثاها، سوشیانت‌بیشتر نمودی این دنیایی و خاکی دارد. برای مقایسه، به این سرودهای زرتشت راجع به‌پایان گیتی نگاه کنید که در آنها هیچ اشاره‌ای به سوشیانت نشده است:

ای هوشمندان!

بشنوید با گوش‌ها [ی خویش] بهترین [سخنان] را و ببینید با منش روشن و هر یک‌از شما چه مرد و چه زن پیش از آن‌که رویداد بزرگ به کام ما پایان گیرد، از میان‌دو راه، [یکی را] برای خویش برگزینید و این [پیام] را [به دیگران] بیاموزید

(یسنه‌هات ۳۰، بند۲).

آن‌گاه شکست و تباهی بر «دروج» (۱۵) فرو خواهد آمد و آنان که به نیک‌نامی شناخته‌شده‌اند، به آرزوهای خویش خواهند رسید و به سرای خوش «منش نیک» و «مزدا» (۱۶) و «اشه» راه خواهند یافت (یسنه‌هات ۳۰، بند ۱۰).

ای اهوره!

این [همه] را از تو می‌پرسم: به‌درستی [بازگوی] که چگونه گذشته است و چگونه‌خواهد گذشت؟ اشونان و پیروان «دروج» را چه پاداش و پادافره‌ای در دفتر زندگانی‌نوشته خواهد شد؟

ای مزدا!

این [همه] در شمار پسین چگونه خواهد بود؟ (یسنه‌هات ۳۱، بند۱۴).

... من چنین کسانی را به نیایش تو رهنمون خواهم شد و همه آنان را از «گذرگاه‌داوری» (۱۷) خواهم گذراند (یسنه‌هات ۴۶، ۱۰).

ای مزدااهوره!

اینک تو را و «اشه» و «بهترین منش» و «شهریاری مینوی» را می‌ستایم و نیایش‌می گزارم.

من خواهانم که رهرو راه [راست] باشم [و] در «گرزمان» (۱۸) به گفتار رادمردان [تو] گوش‌فرا دهم (یسنه‌هات ۵۰، بند۴).

مزدی که «زرتشت» به «مگونان» (۱۹) نوید داده، در آمدن به «گرزمان» است، آن‌جا که ازآغاز سرای «مزدااهوره» بوده است (یسنه‌هات ۵۱، بند ۱۵).

سرودهای فوق، به‌وضوح نشان از بشارت آمدن روز قیامت و غلبه نیکی بر بدی، پل‌داوری (پل چینوت یا صراط) و بهشت برین دارد؛ اما در هیچ‌کدام از این سروده‌های‌مربوط به آخرت کارکردی برای سوشیانت پیش‌بینی نشده است.

براین اساس، می‌توان نتیجه گرفت که کاربرد سوشیانت در گاثاها به‌گونه‌ای کاملامشهود عام و غیرمبتکرانه بوده؛ و چنان می‌نماید که زرتشت در این سروده‌ها از واژه‌مذکور به مثابه مفهومی آشنا یا قابل درک برای مردمانش بهره جسته است. این نکته را بامروری بر گاثاها بی‌دشواری می‌توان دریافت؛ زیرا جنبه‌های انقلابی آموزه‌های‌زرتشت، چون طرد همه‌جانبه دئوه‌ها (دیوان) و نفی شراب‌خواری، ممنوع کردن‌قربانی‌های خونین و ارادت یکپارچه او به اهوره‌مزدا، همواره تمایزی قابل شناخت‌داشته‌اند. این‌همه در حالی است که در گاثاها، نه فقط مفهوم «منجی»، در مقایسه با آنچه‌گذشت، دقیقا تبیین نشده، بلکه زرتشت با سوشیانت نامیدن خود و آنان که خواهندآمد، از این واژه به‌شکلی غیراختصاصی بهره گرفته است. به‌عبارت دیگر، با توجه به‌شیوه و کاربرد واژه سوشیانت در گاثاها، می‌توان گفت که مفهوم موعود دستاورد ابتکاریا رسالت زرتشت نبوده است.

«سوشیانت» در «یشت»ها (۲۰)

برخلاف گاثاها، سوشیانت در یشت‌ها تعریفی کاملا اختصاصی دارد که شناخت‌موجزی از او به دست می‌دهد:

۱. در فروردین یشت (بند ۱۲۸) فروشی (۲۱) سه تن که براساس متون متأخر زرتشتی‌سوشیانت دانسته شده‌اند، به نیکی ستوده شده است:

فروشی پاکدین «اوخشیت ارت» (۲۲) را می‌ستاییم.

فروشی پاکدین «اوخشیت نم» (۲۳) را می‌ستاییم.
فروشی پاکدین «استوت ارت» (۲۴) را می‌ستاییم.
(درباره زمان و ترتیب ظهور این موعودها، در این یشت و سایر قسمت‌های اوستا، هیچ‌گونه اشاره‌ای وجود ندارد. لیکن خواهیم دید که این موضوع در کانون ادبیات رمزیو پیشگویانه زرتشتی‌گری متأخر قرار دارد.).۲ در زامیادیشت (بند ۹۲)، سخن از ظهور سوشیانت از دریاچه‌ای به نام «کیانسیه» (۲۵) رفته است:
بدان هنگام که «استوت ارت»، پیک مزدااهوره، پسرویسپ تئورویری (۲۶) از آب‌دریاچه کیانسیه برآید ...
.۳ سوشیانت دارای فرکیانی (۲۷) و لذا شایسته فرمانروایی است:
بدان هنگام که «استوت‌ارت»، پیک مزدااهوره ... برآید، گرزی پیروزی‌بخش‌برآورد، [همان گرزی] که فریدون دلیر (۲۸) هنگام کشتن «اژی‌دهاک» (۲۹) داشت؛ [همان‌گرزی] که افراسیاب تورانی (۳۰) هنگام کشتن «زین گاو» دروند (۳۱) داشت؛ که کی خسرو (۳۲) هنگام کشتن افراسیاب داشت؛ که کی گشتاسپ آموزگار اشه برای سپاهش داشت.
او بدین [گرز]، دروج را ازین‌جا از جهان اشه بیرون خواهد راند (زامیادیشت، بندهای ۹۲ و ۹۳).
.۴ سوشیانت و یارانش، نیک‌نفسانی هستند که سعادت مادی و معنوی را برای‌جهانیان به ارمغان خواهند آورد:
یاران «استوت‌ارت» پیروزمند به‌درآیند: آنان نیک‌اندیش، نیک‌گفتار، نیک‌کردار ونیک‌دین‌اند و هرگز سخن دروغ بر زبان نیاورند (زامیادیشت، بند ۹۵).
منش بد شکست یابد و منش نیک برآن چیره شود.
[سخن] دروغ‌گفته، شکست یابد و سخن راست‌گفته، برآن چیره شود.
خرداد و امرداد، (۳۳) گرسنگی و تشنگی، هر دو، را شکست دهند.
اهریمن ناتوان بدکنش رو در گریز نهد (زامیادیشت، بند ۹۶).
به این ترتیب و مجموعا، در «یشت‌ها» مفهوم سوشیانت با فرجام محتوم گیتی وهنگام غلبه نهایی نیکی بر بدی پیوندی آشکار یافته است؛ هر چند که هنوز از هنگام‌ظهور او و چگونگی کنش‌هایش صحبتی در کار نیست.
به‌هرحال، چنان‌که دیدیم، در زامیادیشت سخن از سه موعود رفته است. در این‌یشت نکاتی وجود دارد که نشان می‌دهد مباحث مربوط به سوشیانت به‌راستی قدمتی‌ورای انتظار دارند. از جمله، باید به توصیفی که از «افراسیاب» در آن و در کنار سوشیانت‌شده، توجه کرد؛ زیرا در یشت مذکور این دشمن مشهور تورانی چندان بدسگال واهریمنی تصویر نشده، بلکه حتی او با کشتن «زین گاودروند»، همچون دیگر فره‌مندان‌ذکر شده، به‌واقع ناجی ایران‌زمین گشته است. این امر می‌رساند که ترسیم چهره‌ای‌مخوف از افراسیاب تحولی است که بایستی حداکثر در آغاز زرتشتی‌گری انجام شده‌باشد (۳۴) و درست به‌همین خاطر است که جنگ‌افزار پیروزی‌بخشی را که سوشیانت با آن‌دروغ را سرکوب می‌کند، در کف او هم می‌بینیم. همچنین باید از سرنوشت «اژی دهاک» در زامیادیشت یاد شود که برخلاف آنچه بعدها رایج شد، این‌جا توسط فریدون کشته‌شده است (۳۵) (می‌دانیم در اساطیر ایرانی سخن از به زنجیر کشیده‌شدن او در البرزکوه وسپس خروجش در پایان دنیا رفته است). بنابراین، می‌توان باور داشت که این بند اززامیادیشت از لحاظ مضمون بسیار قدیمی است (۳۶) و لاجرم باور به سوشیانت در آن نشان‌از جهان‌شناخت آریاییان اولیه‌ای دارد که باری، منتظر ظهور قهرمانی از نسل پهلوانان‌اساطیری‌شان می‌بوده‌اند تا بدی‌ها را از میان بردارد.
موضوع قابل ذکر دیگر، اشاره این یشت به از میان‌رفتن گرسنگی و تشنگی، خودحکایت از دغدغه‌های مردمان اولیه‌ای دارد

که با پدیده کشاورزی و آبیاری ناآشنا بوده وشاید به اندازه بدی‌های اخلاقی از غلبه آنها نگرانی داشته‌اند.
بنابراین، در یشت‌ها سوشیانت را در امتداد سلسله قهرمانان اساطیری و حتی‌بقیهٔ‌السیف آنان می‌بینیم؛ او در عین آن‌که آرمان‌های زرتشتی چون غلبه بر منش بد واهریمن را به انجام می‌رساند، نقطه اوج پهلوانان و حماسه‌آفرینان هم هست. این‌همه باروح کلی یشت‌ها هماهنگی کاملی دارد؛ زیرا در این سروده‌ها همواره کوشش قابل‌تشخیصی برای آشتی‌دادن باورهای کهن آریایی با آموزه‌های زرتشت دیده می‌شود. (۳۷)
به‌سخن دیگر، بندهای ذکر شده از زامیادیشت در واقع تلاقی باورهای کهن آریایی راجع‌به سوشیانت پهلوان با دینمداری پس از زرتشت را نشان می‌دهد.

سوشیانت در متون زرتشتی پس از اوستا

برخلاف اوستا، اندیشه سه موعودی که از پی هم خواهند آمد، در متون دینی زرتشتی‌چون «بندهشن» (۳۸)، «دینکرت» (۳۹)، «زندوهومن‌یسن» (۴۰) و «جاماسب نامه» (۴۱) و غیره ... باگسترش فوق‌العاده‌ای مطرح شده و شاخ و برگ فراوانی یافته است. (۴۲)
برای آگاهی ازروایات این منابع و به‌طور بسیار خلاصه: (۴۳)
در جهان‌بینی زرتشتی، آغاز و انجام آفرینش در زمانی محدود به دوازده هزار سال‌انجام می‌گیرد که خود به چهار دوره سه‌هزار ساله تقسیم می‌شود. در سه هزاره نخست، گیتی روحانی و مینوی بود و میان قلمرو روشن اهوره‌مزدا و قلمرو تاریکی اهریمن خلاءحایل بود. در این خلال، اهوره‌مزدا با دانش کامل خود از وجود اهریمن آگاه بود؛ لیکن‌اهریمن به دلیل نادانی از جهان روشن اهوره‌مزدا خبری نداشت. در فرجام سه هزاره‌اول، بارقه‌ای از نور که از مرز تاریکی‌ها گذشت، اهریمن را از وجود جهانی دیگر آگاه‌کرد و او بر قلمرو اهوره‌مزدا یورش آورد، لیکن چون خویش را ناتوان دید، «ضدآفرینش» خویش را آغاز کرد و در مقابل آفریده‌های اهورایی، بدکاران و دیوان را در عالم‌مینوی خویش به‌وجود آورد. در سه هزاره دوم، غلبه نسبی با اهوره‌مزدا شد، زیرا اودعایی بر زبان آورد و اهریمن و دیوان آفریده او را بیهوش کرد. در این فرصت، اهوره‌مزدا به آفرینش گیتی پرداخت؛ او آسمان و زمین و آب و پیش‌نمونه‌های انسان (یعنی کیومرث) و چارپایان و گیاهان را پدید آورد، تا آن‌که در پایان این هزاره، زنی‌بدکاره به نام جهی اهریمن را از بهت‌زدگی بیرون آورد و او را ترغیب کرد تا به جهان‌روشنی‌ها یورش آورد. این گونه، سه هزاره سوم و چهارم به حالت «آمیخته» درآمد: آمیختگی میان نیکی‌ها و بدی‌ها، ...، سراسر سه هزاره سوم به خیزش شاهان پیشدادی، سلطه هزار ساله اژی‌دهاک و شهریاری کیانیان گذشت تا عاقبت در ابتدای آخرین سه‌هزاره (یعنی هزاره چهارم)، زرتشت پا به عرصه وجود نهاد. باور زرتشتی چنان است که‌در این دوره، عاقبت بدی‌ها شکست قطعی می‌خورند و گیتی از ریم آنها پالوده می‌شود.در پایان هر هزاره از این دوره، سوشیانتی از تخمه زرتشت برای یاری دین‌بهی (۴۴) و مسلم‌گردانیدن شکست دشمنان ظهور می‌کند.
در پایان هزاره دهم خلقت (اولین هزاره از سه هزاره چهارم)، «پشوتن» (۴۵)، پسر شاه‌گشتاسپ کیانی، ظهور می‌کند و رهبری مؤمنان را به‌دست می‌گیرد. وی با یاری‌صدوپنجاه مرد پرهیزگار و شماری از ایزدان، نیروهای اهریمن را خواهد شکست وجهان را از آلودگی پاک خواهد کرد. به این ترتیب، راه برای زاده شدن «اوخشیت‌ارت» (اوشیدر یا هوشیدر)، یا نخستین تن از سه پسر رهایی‌بخش زرتشت هموار می‌شود. (۴۶)

هوشیدر سپاهی نیرومند بر گرد خود فراز می‌آورد و در نبردی سهمگین تبه‌کاران رادرهم می‌شکند و دین زرتشت را دوباره زنده می‌گرداند. هزاره یازدهم، دوره «اوخشیت‌نمه» یا دومین رهایی‌بخش است. در این هزاره، دیو ملکوش (در اوستا: مهرکوس (۴۷)) ظاهرمی‌شود و توفان سهمگینی از تگرگ و برف پدید می‌آورد که همه آفریدگان را نابودمی‌سازد. اما مردم و جانورانی که پیش‌تر به دژ (ور) جمشید (۴۸) پناه جسته بودند از گزندملکوش در امان می‌مانند و بار دیگر جهان را از آدمی و جانور پر می‌سازند. اما به‌واسطه گسترش تبه‌کاری‌ها و کژآیینی‌ها، باز اهریمن نیرو می‌گیرد و اژی‌دهاک را که فریدون درکوه دماوند در بندش کرده بود، برمی‌انگیزد تا از جهانیان کین‌خواهی کند. اهورەمزدا نیزبه یاری ایزدان، گرشاسپ دلاور (۴۹) و شماری از پهلوانان از جمله کیخسرو وتوس و گیو رااز خواب و بی‌خودی بیدار می‌کند. در نبردی که این‌چنین در می‌گیرد، گرشاسپ با گرزمعروفش اژی‌دهاک را به قتل می‌آورد؛ اهریمن و دیوان شکسته خواهند شد و به ژرفای‌تاریکی خود باز خواهند گشت. (۵۰)
این‌گونه، زندگی سراسر خوشی آغاز می‌شود واهورامزدا «فرشگرد» را با ظهور آخرین و بزرگ‌ترین سوشیانت آغاز می‌کند. او «استوت‌ارت» نام دارد و طی پنجاه‌وهفت سال، همه مردگان از «کیومرث» تا آخرین انسان را ازگور بر می‌انگیزاند. همه انسان‌ها در یک‌جا بر هم فراز می‌آیند و هر کسی به‌چشم خویش کرده‌های نیک و بدش را می‌بیند. «استوت ارت» راستکاران را به بهشت برین بازمی‌فرستد و بدکاران را به دوزخ فرو می‌افکند. پس از سه روز، رودی از فلز گداخته مهیامی‌شود که همه روان‌هااز آن عبور می‌کنند. با این آزمون، گناهان دوزخیان خواهدسوخت و تبه‌کاران، همچون پاکان، از آلودگی به هر گناهی پاک خواهند شد. (۵۱) آنگاه‌سوشیانت در نقش یک موبد (۵۲) گاوی را قربانی می‌کند و از پیه آن شربت جاودانگی راآماده می‌کند. هر یک از مردمان با نوشیدن آن شربت جاودانه می‌شوند. (۵۳) سپس‌سوشیانت هرکسی را به مقتضای اعمالش پاداش نیک خواهد داد.

نتیجه‌گیری‌ها

(۱) براساس آنچه گذشت، می‌توان اندیشید که پیش از رسالت زرتشت، مردم‌هندوایرانی چشم به راه سوشیانت‌هایی (در معنای سودرسان و رهاننده) می‌بوده‌اند تاهر از گاهی با ظهور خویش زندگی را سامان بخشند و بدی‌ها را ریشه‌کن کنند. (۵۴) این «موعودهای اولیه» به مقتضای نحوه زندگی قبیله‌ای آن دوران لابد سیمایی پهلوانی واسطوره‌ای داشته‌اند. شاید زرتشت با سوشیانت خواندن خود مخاطره‌ای عظیم رابه‌جان خریده باشد، زیرا بنا به سنت، او یک «زوئتر» (۵۵) یا روحانی بوده و نه حتی لااقل‌یک «نر « Nar »»؛ (۵۶) و شاید بخشی از مخالفت‌هایی که او را در گاثاها به گلایه واداشته، ناشی از همین نکته بوده که توده مردم توقع ظهور یک پهلوان در مقام سوشیانت راداشتند و نه یک زوئتر .... به‌هرحال، چنان معلوم است که پیروان زرتشت بعدها درتلاش برای آشتی دادن مبانی کیش جدید با آیین کهن به آن سوشیانت منتظر سیمایی‌دینی هم بخشیدند. این‌گونه در زامیادیشت، «سوشیانت»، علاوه بر بهره‌مندی از فرکیانی‌و نقطه اوج قهرمانان اسطوره‌ای بودن، سیمایی کاملا دینی و روحانی هم دارد.
(۲) جای‌گرفتن مفهوم موعود در طرح کیهانی هزاره‌ها و رواج ادبیات رمزی وپیش‌گویانه راجع به زمان و علایم ظهور سوشیانت محتملا دستاورد دوران محنت‌بارسلوکیان (جانشینان اسکندر مقدونی) است؛ (۵۷) دورانی که مؤمنان زرتشتی ناراضی ازسلطه کافران یونانی و فرهنگ یونانی‌مآبی به خود دلداری می‌دادند که دوام بدی‌ها فقطتا پایان هزاره زرتشت

خواهـد بود و به‌زودی با خیزش دوباره پهلوانان اسـطوره‌ای کهن‌رهایی به ارمغان خواهـد آمد .... کار که بر «ساسانیان» مسـلم شـد، انـدیشه موعود، درچارچوب آرمان‌های ملی (ایرانشـهر) و مـذهبی (زرتشتی‌گری ثنوی) آنان تجلی‌تازه‌ای یافت: اینان در بازبینی مفهوم سوشـیانت، برخلاف آنچه در یشت‌ها دیـدیم، کارکردهای پهلوانی و دینی او را تا حـدی از هم گسسـتند. دیگر سوشـیانت قهرمـانی ازسـلاله یلان اسـاطیری نبود، بلکه «موبـدی» از تخمه زرتشت پیـامبر وانمود می‌شـد که‌دست در کار امور رستاخیز دارد. او مردگان را برمی‌انگیخت؛ آخرین قربانی گاو راپیشکش اهوره‌مزدا می‌کرد؛ از پیه آن شربت جاودانگی فراهم می‌ساخت؛ نیکان راپاداش می‌داد و .... و البته پیش از این، پهلوانان اسـطوره‌ای از خواب و بی‌خودی‌برمی‌خاسـتند و اهریمنان را نابود می‌کردنـد تا زمینه برای ظهور سوشـیانت نهایی مهیاشود. این‌گونه، می‌توان دید که اندیشه‌های نوآورانه زرتشت راجع به معـاد و رسـتاخیز درفرآینـدی طولانی بر پیکره موعود (های) اسـطوره‌ای هنـدوایرانی تنیـده شـده و در تعاملی‌شگرف با آن تکامـل یـافته است. در واقع، مفهوم سوشـیانت، همچنـان‌که از گاثاهـا ویشت‌هـا آشـکار است، ریشه در باورهـای بسـیار کهن ایرانیـان باسـتانی دارد و بهره‌گیری‌زرتشـت از ایـن مفهـوم نیز در همـان چـارچوب کهـن بـوده، لیکـن بـا آمـوزه‌های اصـیل زرتشت‌راجع به معاد و در هم‌ترازی با اعتقاد به سال کیهانی بزرگ و فرجام جهان، آخرین‌سوشیانت دیگر نمی‌توانست فارغ از رخـدادهای معاد زرتشتی قلمـداد شود و به نظرراقم این سـطور، هرچند باور به سوشـیانت آخرین قدمتی فراتر از زرتشت دارد، لیکن‌تجسم کارکردهای دینی برای او محصول دوران پس از زرتشت است.

(۳) در اوسـتا اشـارات فراوانی به‌ظهـور سوشـیانت از آب کیانسـیه وجود دارد. (۵۸) لیکن‌بایـد دانست که در هیـچ جای اوسـتا شاهـد مسـتقیمی بر این‌که سوشـیانت از تخمه «زرتشت» است، یـافت نمی‌شود؛ همچنان‌که در بنـد ۱۲۸ فروردین‌یشت تصریح نشـده که‌اوخشـیت‌ارت و اوخشـیت‌نم و اسـتوت‌ارت همـان سوشـیانت‌هـای موعود هسـتند. در واقع، با تطبیق‌دادن مطالب متون متأخر زرتشـتی بـا این بخش‌هـای اوسـتاست که معلـوم می‌شـود ازتخمه زرتشت که در آب کیانسـیه نگهـداری می‌شـود، سـه سوشـیانت از پی هم برخواهنـدخاست. بنـابراین، می‌توان پرسـید که چرا سـرایندگان یشت‌هـا از تصـریح دقیق و روشن‌براین‌که سوشـیانت از نسـل زرتشت است، طفره رفته‌انـد؟ آیـا بـاور به برخاسـتن «رهاننـده‌ها» از دریاچه کیانسـیه مقـدم بر زرتشتی‌گری است؟ و چرا این سوشـیانت‌هـا به‌نـام مادرانشـان نامیـده می‌شدنـد، نه پـدر نـام‌آورشـان: زرتشت پیامبر؟ آیا نمی‌توان در این‌امر ریشه‌های باورهای مادرسالارانه را یافت؟ (۵۹)

(۴) دقت در ادبیـات پیش‌گویـانه راجع به سوشیانت، به‌ویژه آنچه در منـابع متأخرآمـده، نشـان می‌دهـد که بـاور به موعود در انـدیشه‌هـای مزدیسـنایی عمیقـا مبتنی براسـطوره‌هـای بـازگشت بـه عصـر زریـن اسـت؛ زیرا مهم‌ترین کـارکرد سوشـیانت احیا وبازسازی گیتی بر مبنای الگوی نخستین آن (فرشـگرد) دانسـته شـده، که این امر بانگرش دوری و نه خطی به «تاریـخ» انطباق دارد.

برای درک عمیق‌تر این نکته، لازم است تا مفهوم نگرش دوری به تاریـخ تبیین شود: نگرش دوری به تاریخ دسـتاورد اسـتنباط بشـر از رویـدادهای ادواری طبیعت است. بشـری‌که شاهد دوران و چرخش طبیعت در هیئت روز و شب، بهار و خزان، زوال و نوزایی مـاه، جزر و مـد و امثـالهم بود، لاـجرم از این رویـدادهای شـگرف طبیعی نتیجه می‌گرفت که‌رنـج‌هـا همچون تـاریکی وحشت‌افزای شب یا سـرمای کشنده زمستان دوامی ندارند وعاقبت به روشنایی و شادکامی و گرمی می‌رسند. او با ذهن شدیدا فلسـفه‌گرای خودچرخه دایمی طبیعت را تجلی قـانونی کیهـانی می‌دیـد که بر تمـام شئون زنـدگی حـاکم‌است، قـانونی که به زشت‌کـاری و شـقاوت پایـان می‌دهـد و نیـک‌ورزی را ارج می‌نهـد.این‌گونه انسـان‌هـای باسـتانی در پرتـو یکسـانی کـارکرد بیولوژیـک مغزشـان، در تمام گیتی، ازمشاهـدات خود به این نتیجه یکسان می‌رسـیدند که روزگارانی پیش، در عصـری زرین

وسرشار از نیکی به سر می‌برده‌اند، دورانی سراسر خوشی و آسایش همچون بهار .... والبته بی‌گمان بودند که عاقبت در گذر از چرخه عظیم زمان به همان دوران طلایی آغازین‌واصل خواهند شد. (۶۰) مفهوم موعود در اندیشه‌های کهن آریایی و زرتشتی درهمین‌چارچوب معنا می‌یابد: او کسی است که یک قوم یا حتی جهان را با به ثمر رسانیدن‌رویدادی به نام «فرشگرد» دوباره به همان عصر زرین آغازین رهنمون خواهد گشت. (۶۱)

(۵) از آنچه گذشت، نتیجه‌ای مهم هم عاید می‌شود و آن سستی نظریه‌ای است که‌باورمندی به موعود شیعی را یکسره وام‌دار آموزه‌های زرتشتی راجع به سوشیانت‌می‌داند.

توضیح آن‌که برخی اندیشه‌مندان بر این راه رفته‌اند که می‌توان باور به موعود درادیان گوناگون را دستاورد تکامل یک اندیشه واحد دانست که نخست در زرتشتی‌گری‌پدیدار شد و سپس به سایر ادیان رسوخ یافت. (۶۲) به اعتقاد اینان، یهودیت عمیقا از کیش‌ایرانی و باورمندی آن به موعود تأثیر پذیرفت و سپس این موضوع از آن دین به مسیحیت‌و اسلام راه یافت تا عاقبت در تشیع و در هیئت مهدی به اوج اعتلای خود رسید. مرحوم‌صادق هدایت از جمله پیروان این نظریه بود. او در مقدمه ترجمه خود از کتاب زند وهومن‌یسن، اصولاـ اعتقاد اسلامی به وجود قائم را به‌تمامی ملهم از اندیشه‌های ایرانی وزرتشتی شمرده و حتی از قول ادگار بلوشه نقل کرده که «اعتقاد به ظهور قائم حاصل‌عکس العمل روح ایرانی علیه روح سامی» است. (۶۳) او در اثر مذکور تلاش زیادی کرده تا بانشان دادن همانندی‌هایی میان پیشگویی‌های راجع به هنگامه مهدی (عج) و سوشیانت‌خواننده را باین نتیجه برساند که باور به آن هر دو دستاورد «افسانه‌پرستی به عنوان یکی‌از احتیاجات اصلی آدمی» است. (۶۴)

نیز، برخی کوشیده‌اند که این نظریه را وجهه‌ای تاریخی هم ببخشند: «پس از آن که‌عرب‌ها در ایران نفوذی یافتند و دانشمندان ایرانی بیشترین کتاب‌های دینی پهلوی وبیشترین کتاب‌های رزمی و حماسی را از زبان پهلوی به زبان عربی برگرداندند و درمحافل و مجالس از برای عرب‌های تازه وارد خواندند، اندک اندک در مغز آنان موضوع‌موعود جای گرفت، به‌طوری‌که دیگر بیرون کردن آن را نتوانستند و بعدها جزو عقایددینی آنها شد و در مذهب شیعه راه کمال پیمود و با عقاید کهن وفق داده شد». (۶۵)

شکی نیست که چنین دیدگاهی بس ساده‌انگارانه است؛ زیرا با مروری بر ویژگی‌های‌موعود شیعی می‌توان به‌روشنی دید که مبانی اعتقاد به آن به‌شکل فاحشی با الگوهای‌حاکم بر اندیشه سوشیانت تفاوت دارد؛ زیرا اولا، باورمندی به موعود شیعی، برخلاف‌سوشیانت، آموزه‌ای مبتنی بر استنباط خطی از سیر تاریخ است، سیری که به برپایی‌نظامی کاملا عادلانه و بی‌بدیل در سرگذشت آدمی منتهی می‌شود. ثانیا، بر مبنای‌اعتقادات شیعی، مهدی آمده و آماده است؛ او در جامعه با مردمان می‌زید و با آنان‌سخن می‌گوید و حتی ارشادشان می‌کند، اما به ناگزیر، تا هنگام مقرر ناشناخته باقی‌می‌ماند. (۶۶) ثالثا، پیروزی مهدی در خلال نبردهایی خونین و بی‌حضور یلان و پهلوانان‌اسطوره‌ای به‌دست خواهد آمد و قیام او، بی کم و کاست، یک انقلاب عظیم برای برپایی‌حکومتی جهانی با هدف برقراری کامل حق و عدل و قسط خواهد بود، حکومتی که جزدین خالص برجای نمی‌گذارد. (۶۷) آشکار است که این‌همه با کارکردهای متصور برای‌سوشیانت سخت تباین دارد.

از اینها گذشته، در پیشینه و باورهای کهن مردم عرب هرگز چنان اسطوره‌ای که‌بن‌مایه موعود آخرالزمان قرار گیرد، وجود ندارد. سهل است، عرب اساسا معاد ورستاخیز را باور نداشت تا جویا و چشم‌به‌راه موعود باشد و این از آن‌جا پیداست که‌بیشتر جر آنان با پیامبر اسلام بر سر همین موضوع بود که بس باورنکردنی‌اش می‌یافتند.این نکته به‌ویژه در مورد عرب بادیه‌نشین صادق است که به تعبیری «اساسا دینی‌نداشت و اگر داشت آن را در روح و قلب او تأثیری نبود». (۶۸) عرب تنها به غنیمت و

آزادی‌می‌اندیشید و فقط از اجل و تقدیر بیم داشت ... او حتی احتمال حشر و رستاخیز را بابردن استخوان‌پاره‌ای به نزد پیامبر اسلام به سخره می‌گرفت و مرگ را آخر همه چیزمی‌شمرد. (۶۹) از چنین بستری درآمدن اندیشه موعود در هر شکلش البته ناممکن بوده‌است.

در واقع، خاستگاه موعود شیعی اسطوره‌ها و باورهای کهن نیستند، بلکه مبنای‌اعتقاد به آن، به نحو بی‌نظیری مفهوم «حجت الهی» است که به تعبیر شیعه، همیشه برزمین برقرار بوده و خواهد بود. (۷۰)

اما صفات ممیزه مهدی به همین نکته ختم نمی‌شود؛ و در سویی دیگر، باید به نقش‌و مفهوم «انتظار فرج» توجه کرد که در ادبیات شیعی مقامی شامخ دارد،.، و این گونه، مفهوم موعود در اندیشه شیعی، مایه‌های قدرتمندی از انگیزه برای تعالی روحی و علونفس به‌وجود می‌آورد. در باورهای اسطوره‌ای چنین نتیجه‌ای مطلقا وجود ندارد و انتظارموعود هرگز سبب‌ساز کنش‌های روح‌بخش نمی‌گردد. باور به سوشیانت و حتی ماشیح‌یهودیان نیز به چنین رخدادی نمی‌انجامد، که اولی در کمند هزاره‌های کیهانی، خودنوبتش فرا خواهد رسید و ظهور دومی منوط به اراده یهوه‌ای خشمناک گشته است. تنهاموعودی که می‌توان درباره آن واژه «انتظار» را معنا کرد، عیسای مسیحیان است که البته‌این یکی هم در بلندای آسمان‌ها، برخلاف مهدی، کم‌ترین تعاملی با فردفرددوستدارانش ندارد. به‌عبارت دیگر، در باور شیعی این برجستگی مهم و منحصر به فردوجود دارد که امام غایب یا همان موعود حجت الهی بر زمین است، حجتی که با یک‌یک‌انسان‌ها رابطه‌ای عاطفی و هدایت‌گر دارد.

پی‌نوشتها

۱. « Soynt » یا « Saoyanta »

۲) ر.ک: گئو ویدن گرن، دین‌های ایران، ص.۱۲۹

۳) این معنا در واقع از نص اوستا مستفاد می‌شود؛ ر.ک: اوستا، فروردین‌یشت، بند ۱۲۹؛ نیز به: ابراهیم پورداوود، سوشیانت‌موعود مزدیسنا، ص.۸

۴) گاثاها یا گاهان، عنوان کلی هفده سرود از هفتاد و دو سرود ابتدای اوستای فعلی، موسوم به «یسنه» است که به اعتقاد محققان، توسط زرتشت خلق شده‌اند. این سرودها در پنج گروه موسوم به «گاه» ترتیب یافته و عبارت‌اند از: «اهونودگاه»، «اشتودگاه»، «سپنتمدگاه»، «وهوخشترگاه» و «وهیشتوایشت‌گاه».

۵) درباره این اعتقاد و دلایل آن ر.ک: مری بویس، تاریخ کیش زرتشت، ج ۱، ص.۳۲۵ نیز به: ابراهیم پورداوود، پیشین، ص.۹

۶) درباره معنای اشه، « (Asa) »، اجماع قاطعی وجود ندارد، ولی معمولاـ آن‌را راستی، حقیقت، نظم و ترتیب کامل، قانون ابدی‌آفرینش و میزان مقرر مزدایی دانسته‌اند. از همین‌رو، بیشتر مترجمان اوستا ترجیح داده‌اند که این واژه را به‌همان صورت‌اصلی نقل کنند.

۷) منش نیک برگردان وهومن یا بهمن است که در آموزه‌های زرتشتی یکی از امشاسپندان، « (Amasaspanta) » به‌شمار می‌آید.این امشاسپندان که نزدیک‌ترین مینویان به اهوره‌مزدا هستند، عبارت‌اند از: «بهمن»، «اردیبهشت»، «شهریور»، «سپندارمذ»، «خرداد»، «امرداد» و «سپندمینو». درباره چند و چون این مینویان و کارکردهای آنان ر.ک: آر. سی.زینر، طلوع و غروب‌زرتشتی گری، صص ۵۶.۶۳

۸) کی گشتاسب یا کی ویشتاسپ، « (Vistaspa) »، آخرین فرمانروا از سلسله کیانیان است که با گرویدن به زرتشت درگیر نبردهای‌زیادی با همسایگان کافر خود شد. او در ادبیات زرتشتی مقامی بس شامخ و ستایش‌شده دارد.
۹) سپیتمان « Spitman » (در اوستا: سپیتام « Spitama) » نام خاندان زرتشت است. ظاهرا سپیتمه به معنای «از نژاد سفید» یا «ازخاندان سفید» است. در کتاب بندهشن، سپیتمان نیای نهم زرتشت شمرده شده است.
۱۰) فرشوشتر « Frasustar » (به معنی دارنده شتر کارآمد وراهوار) نام پدرزن زرتشت و یکی از نخستین پیروان اوست.
۱۱) درباره این نظریه ر.ک: مری بویس، پیشین، ص ۳۲۶ و نیز: ابراهیم پورداوود، پیشین، ص.۱۰
۱۲) احتمالاـ مقصود دیو «خشم» (ائشم « Aesma) » است؛ از او شریرتر نداریم. معمولاـ از او با صفت «خونین درفش» یاد می‌شودو از جمله اسپاهبدان اهریمن در شمار است. بدکرداران به او روی می‌آورند و پرهیزگاران در نابودی‌اش می‌کوشند.
۱۳) در ادبیات دینی زرتشتی، فرشگرد « Frasgird » (در اوستا: فرشوکرتی « Frasukereti) » به جهان نوساخته دوره دوازده هزارساله گیتی و برقراری جاودانه پرهیزگاری می‌گویند که خود به مدد خیزش سوشیانت‌ها و پاک‌کردن جهان از اهریمنان پدیدارمی‌شود.
۱۴) ر.ک: تاریخ ایران کمبریج، ج ۳، ق ۱، ص.۴۶۶
۱۵) دروج یا دروگ « Drug »، نام ماده‌دیو دروغ و نادرستی و پیمان‌شکنی است که گاه در معنای دین «دیوپرستی» به کار رفته است.
۱۶) مزدا « Mazda » به معنی هوشیار و دانا و آگاه است و «اهوره مزدا» را می‌توان سرور دانا یا خداوندگار آگاه ترجمه کرد. در اوستاگاه خدا را فقط با لفظ مزدا خطاب کرده‌اند.
۱۷) مقصود پل چینوت « Chinvat » (یا چینود) است که به اعتقاد زرتشتیان، روان هر یک از مردمان، در چهارمین روز پس از مرگ، باید از آن بگذرد تا بعد از آشکار شدن کردارهای نیک و بد، روانه بهشت یا دوزخ شود.
۱۸) گرزمان یا گرودمان « Garo demana » به معنی خانه سرود یا سرای نیایش و به عبارت دیگر بهشت و بارگاه اهوره‌مزدا است.
۱۹) درمعنای واژه مگونان اختلاف است. برخی آنرا از ریشه «مغ» و به معنی «انجمن برادری مغان» دانسته‌اند. نگارنده با کسانی‌که مگونان را به «انجمن پذیرندگان و پیروان پیام و آموزش زرتشت» ترجمه کرده‌اند، موافق است.
۲۰) یشت « Yast » به هر یک از ۲۱ سرودی می‌گویند که مجموعا سومین و بلندترین بخش اوستای کنونی را تشکیل می‌دهند. این‌یشت‌ها در ستایش ایزدان کهن ایرانی‌اند که روزهای هر ماه به نام آنان نام‌گذاری می‌شد. بیشتر اندیشه‌مندان براین باورند که‌مضامین اصلی یشت‌ها برگرفته از اعتقادات کهن آریاییان است و الحاق آنها به اوستا نشانه تلاش برای آشتی دادن آموزه‌های‌زرتشت با کیش کهن است. واژه «یشتر « Yastar »» به معنی نمازگزار و پرستنده و همچنین واژه‌های «جشن» و «یزد» از ریشه «یشت» به یادگار مانده‌اند.
۲۱) فروشی « Fravasi » یا فروهر « Fravahr » یا فروهر، به قالب مثالی آفریدگان نیک و ندرتا پلید می‌گویند که روح و تن، بر اساس‌آن خلق شده‌اند. در مزداپرستی، طلب یاری از فروشی‌ها برای برکت زندگی و دفاع در مقابل دشمنان جایگاه خاصی دارد و «فروردین‌یشت» در ستایش آنان است.
۲۲) اوخشیت ارت « Uxsyat ereta » در زبان پهلوی «اوشیدر» و در فارسی «هوشیدر» خوانده می‌شود و به معنی «پرورانندهپرهیزگاری» است.

۲۳) اوخشیت‌نم « Uxsyat nemah » در زبان پهلوی «اوشیدرماه» و در فارسی «هوشیدرماه» خوانده می‌شود و به معنی «پرورانده‌نماز» است.
۲۴) استوت ارت « Astavat ereta » به معنی کسی است که مظهر و پیکر قانون مقدس باشد.
۲۵) به تصریح مرحوم پورداوود و نیز بیشتر پژوهندگان، مقصود از کیانسیه همان دریاچه هامون کنونی است. ر.ک: سوشیانت‌موعود مزدیسنا، صص ۱۹.۲۳
۲۶) ویسپ تئورویری « taurvairi Vispa »، نام مادر سوشیانت است. آن را به «برهمگان پیروز» معنی کرده‌اند. نام دیگر او، «اردت‌فذری» (کسی که آبروی پدر باشد) است.
۲۷) فر یا خورنه یا فره یا خر، فروغ یا موهبتی ایزدی است که هر کس از آن بهره‌مند بشود، برازنده سروری و سالاری گردد، به‌شهریاری رسد و آسایش‌گستر و دادگر بشود. در اوستا معمولاً ـ از دو فر یاد می‌شود: «ایرینم خورن» (فرایرانی) و «کوئنم‌خورن» (فرکیانی). فرایرانی خرد و دارایی نیک می‌بخشد و دشمنان ایران و اهریمنان را درهم می‌شکند، و فرکیانی بهره‌ناموران و شهریاران و اشونان می‌شود تا از پرتو آن به رستگاری و کامرایی برسند. افتخار بهره‌مندی از فرکیانی، پس ازگشتاسپ شاه‌کیانی، نصیب هیچ‌کس نشده ولی اهوره‌مزدا آن را برای ایرانیان ذخیره کرده تا در آخرت آن را به سوشیانت عطاکند. اوستا زرتشت را فرهمندترین کس دانسته است.
۲۸) فریدون در اوستا، «ثرئتون» « Thraetaona » پسر «اثویه» « Athwya » نام دارداو در زمره اساطیر هندوایرانی است. مشابه ودایی‌او تریت « Trita » نام دارد که همچون فریدون اژدهایی به نام وریسوروپ « Vrisvarupa » را می‌کشد. در واقع، قهرمانی که مار یااژدهایی را به قتل می‌آورد، بن‌مایه‌ای است که در اساطیر بسیاری از ملل یافت می‌شود. در متون زرتشتی، به جز اوستا، آمده‌است که فریدون جهان را میان سه پسرش، سلم و تور و ایرج، تقسیم کرد.
۲۹) اژی‌دهاک « Azi Dahaka » یا همان ضحاک، در اوستا (هات ۹ یا هوم‌یشت، بند ۸؛ نیز زامیادیشت بند ۳۷)، نام اژدهایی سه‌کله و سه پوزه و شش چشم است که می‌خواهد جهان را از مردمان تهی کند. تحول او، که در اوستا خطرناک‌ترین مخلوق‌اهریمن دانسته شده، به مردی تازی و دیوسیرت که دو مار بر دوش داشت و هر روز مغز دو جوان را خوراک آنان می‌کرد، درادبیات متأخر زرتشتی رخ داده است و خود موضوع تحقیقی جذاب و پرکشش است.
۳۰) افراسیاب در اوستا «فرنگرسین» « Frangrasyan » نام دارد که به معنی هراس‌انگیز است. صرف‌نظر از شخصیت شاه پهلوان‌او در برخی از بخش‌های اوستای نو و نیز کتب دوره اسلامی، چنان معلوم است که او در دوران کهن منشی اساطیری داشته که‌خود یادگاری از فرهنگ هندواروپایی است. او در این کالبد دیرینه، نه یک شاه پهلوان، که در شمار اژدهایان و دیوان است ودخیل در نبردهای کیهانی میان ایزدان و اهریمنان. از طرف دیگر، کارنامه او به تمامی سیاه و تاریک نیست، زیرا او به خواهش‌ایرانیان زین‌گاو دروند را در هم شکست و ایران را از شر وی رهانید.
۳۱) زین‌گاو یا زینیگو « zainigav » نام یکی از دشمنان ایران است که افراسیاب او را به درخواست بزرگان ایران از پای درآورد. به‌نوشته بندهشن، «زین‌گاو» از تازیان بود که شاهی ایرانشهر را از آن خود ساخت. این نام را «دارنده گاو زنده» معنی کرده‌اند و «دروند» را دروغ‌پرست و گمراه و ناپاک گفته‌اند.
۳۲) کی خسرو پسر سیاوش است که انتقام قتل ناجوانمردانه پدر محبوبش را از افراسیاب ستاند. او در فرجام کارش از دیده‌هاناپدید شد و در سلک «باشندگان» درآمد.
۳۳) خرداد یا هوروتات « Haurvatata » یکی از جلوه‌های مینوی اهوره‌مزدا و به معنی «رسایی و کمال» است. امرداد یا

امرتات « Ameretata » جلوه‌ای دیگر از مزدا و مظهر «جاودانگی و بی‌مرگی» است.

۳۴) ر.ک: تاریخ کیش زرتشت، ج ۳، ص.۳۸۸

۳۵) در «هوم یشت» (بند ۷ و ۸) نیز سخن از کشته شدن اژی دهاک رفته است: «فریدون از خاندان توانا ... آن که اژی دهاک را فروکوفت؛ [اژی دهاک] سه پوزه سه کله شش چشم را، آن دارنده هزار [گونه] ...»؛ همچنین ر.ک: زامیادیشت، بند.۳۷

۳۶) درباره دیگر شواهدی که زامیادیشت را در زمره کهن‌ترین یشت‌ها قرار می‌دهند، ر.ک: آرتور کریستن سن، مزداپرستی درایران قدیم، صص ۷۸.۸۲

۳۷) در این باره ر.ک: آر.سی زینر، طلوع و غروب زرتشتی گری، صص ۱۰۹.۱۱۲

۳۸) بندهشن را می‌توان به «آفرینش آغازین» معنا کرد و خود عنوان کتابی است که در قرن سوم هجری توسط «فرنبغ دادگی» گردآوری شده است. این کتاب علاوه بر مباحثی در چگونگی خلقت، اشارات مفصلی به نجوم دارد.

۳۹) دینکرت یا دینکرد بزرگ‌ترین و مهم‌ترین کتاب زرتشتی است که در اصل مشتمل بر نه دفتر بوده است. امروزه دو بخش‌نخستین آن در دست نیست. مؤلفان آن یکی «آذر فرنبغ» بوده و دیگری «آذرباد» نام داشته، که این دومی کتاب را از نو تحریرو تکمیل و تصحیح کرده، و نیز دفتر نهم را برآن افزوده است. تاریخ انشای دینکرت را قرن سوم هجری دانسته‌اند.

۴۰) این کتاب در اصل براساس «بهمن یشت» تألیف شده و مشتمل بر پیشگویی‌هایی از دوره آخرالزمان است. به اعتقاد برخی‌محققان، زمان نگارش نسخه اصلی آن را باید در دوران پیش از اشکانیان جست‌وجو کرد؛ در این باره ر.ک: تاریخ ایران‌کمبریج، ج ۳، ق ۱، ص.۲۷

۴۱) موضوع این کتاب پیشگویی‌های جاماسپ، وزیر زرتشتی گشتاسپ‌شاه کیانی، درباره وقایع آخرالزمان است.

۴۲) باید دانست که این منابع در شرح پاره‌ای جزئیات با هم اختلافاتی دارند ولی در کلیات یکی هستند.

۴۳) منابعی که در نوشتن این یادآوری از آنها بهره جسته‌ام عبارت‌اند از: تاریخ ایران کمبریج (ج ۳)؛ زند وهومن یسن (گزارش‌صادق هدایت)؛ اساطیر ایرانی (جان هینلز)؛ پژوهشی در اساطیر ایران (مهرداد بهار)؛ نخستین انسان و نخستین شهریار (آرتور کریستن‌سن).

۴۴) مقصود دین زرتشتی است.

۴۵. « Pasutan »

۴۶) زایش هر سه سوشیانت از یک الگو تبعیت می‌کند: مادران آنها در آب دریای کیانسیه به هنگام تن‌شویی، از نطفه زرتشت، که‌در آن آب و توسط فروشی ۹۹۹۹۹ انسان درستکار محفوظ مانده بود، باردار می‌شوند.

۴۷. « Mahrkusa »

۴۸) ور جمشید یا ور جمکرد نام قلعه‌ای زیرزمینی است که جمشید آن را به فرمان اهوره‌مزدا ساخت تا در زمستانی که دیومهرکوس پدید خواهد آورد، پناهگاه مردمان و جانداران باشد. در این‌باره ر.ک: «ویدیو داد»، فرگرد.۲

۴۹) گرشاسپ یا کرساسپ، به معنی دارنده اسب لاغر، پهلوان اصلی اوستا است که شمار زیادی از دیوان و اژدهایان به‌دست او ازپا درآمده‌اند. در واقع، در اوستا نشانی از رستم به‌دست نمی‌آید و همه پهلوانی‌ها توسط گرشاسپ انجام می‌گردد. این امرموضوع تحقیقی پردامنه است و به چگونگی افتراق میان تاریخ ملی و دینی ایرانیان بازمی‌گردد.

۵۰) درباره سرنوشت نهایی اهریمن، منابع زرتشتی قطعیتی ندارد.از قرار، او از همان سوراخی که وارد گیتی شده بود، به ژرفای‌تاریکی خود پرتاپ می‌شود و در آن‌جا بیهوش می‌ماند (و البته مخلوقاتش یکدیگر را از میان برمی‌دارند). به روایت

«دادستان‌دینیک» این بیهوشی چنان خواهد بود که تمام تحرکاتش متوقف می‌شود.

۵۱) نکته جالب توجه این‌که روان پاکان نیز باید از این رود عبور کنند؛ اما آنان احساس می‌کنند که در شیر گرم هستند و سختی‌نمی‌بینند.

۵۲) موبد (در اوستا: مغوپیتی)، عنوان پیشوایان دینی کیش زرتشت است. در اوستا گاه واژه «رتو» یا «رد» نیز به‌همین معنی است.

۵۳) در معادشناسی و جهان‌بینی زرتشتی اصولا بدی‌ها بی‌دوام و فرجام‌پذیرند. از این‌رو حتی عذاب دوزخیان نیز پایانی دارد وجاودانه نیست؛ به‌طوری‌که صرف‌نظر از معدودی که مستحق اعدام (مرگ ارزان) و نابودی‌اند، بقیه پس از پاک شدن از گناهان بخشوده می‌شوند.

۵۴) باور به «اوتار» های دهگانه در میان آریاییان هند، نشانه محکمی بر وجود سنت دیرپای باور به «منجی» در میان آریاییان است.

۵۵. Zaotar »

۵۶) جامعه کهن هندوایرانی در دوره شبانی به این سه گروه تقسیم می‌شد:.۱ «واستر « Vastar »» یا گله‌بان؛.۲ «زوئتر « Zaotar »» یاروحانی و مأمور اجرای مراسم نذر و قربانی؛.۳ «نر « Nar »» یا مردان جنگنده و سپاهی. در این‌باره ر.ک: مری بویس، تاریخ‌کیش زرتشت، ج۱، ص.۱۹

۵۷) در این‌باره ر.ک: تاریخ کمبریج، ج ۳، ق ۱، ص.۲۷

۵۸) محض نمونه ر.ک: «ویدیوودات»، فرگرد ۱۹، بند.۵

۵۹) مرحوم ملک مهرداد بهار نیز به این نکته که سوشیانت‌ها با نام مادرانشان و نه زرتشت نامیده می‌شوند، توجه نشان داده وآن‌را تداوم یک سنت بسیار کهن دانسته است (ر.ک: جستاری چند در فرهنگ ایران، ص ۲۶۱ و ۲۶۲). به‌هرحال، این‌موضوع در خور اهمیت فراوان است و اگر بتوان آن‌را به باورهای مادرسالارانه ربط داد، آن‌گاه باید به این مسئله پاسخ گفت که‌چگونه در جوامع مردسالار هندوایرانی از چنان نام‌گذاری غیرمعمولی استفاده شده است؟

۶۰) برای آگاهی بیشتر از اسطوره‌های بازگشت به عصر زرین و مفاهیم منتج از آن، ر.ک: میرچا الیاده، اسطوره بازگشت‌جاودانه.

۶۱) حتی می‌توان به جرئت گفت که مفهوم اتوپیا یا آرمانشهر نیز بیان فلسفی یا معقولانه‌تر اسطوره عصر زرین است: آن‌جا که تمام‌مختصات و ویژگی‌های عهدی زرین را در هیئت شهری آرمانی و به‌دور از رنج و گرسنگی و نادانی تصویر می‌کند. (یوتوپیا « Utopia »، واژه‌ای یونانی از ریشه « Topos » است که پیشوند « OU » مفهومی منفی از آن ساخته است. یوتوپیا را می‌توان هیچستان‌یا لامکان یا ناکجاآباد ترجمه کرد. اولین کسی که این اندیشه آرمانی را بر برهان عقلی استوار کرد، افلاطون حکیم بود که درکتاب جمهوری برای جست‌وجوی عدالت راستین، جامعه‌ای آرمانی را طرح افکند. در اوج درخشش فرهنگ اسلامی، ابونصر فارابی در کتاب اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، جامعه‌ای ایده آل را در قالب باورهای اسلامی به عنوان مدینه فاضله‌ترسیم کرد.)

۶۲) از جمله ر.ک: آر.سی زینر، طلوع و غروب زرتشتی گری، ص.۷۶

۶۳) در این‌باره ر.ک: صادق هدایت، زند وهومن یسن و کارنامه اردشیر پایکان، صص ۱۷.۲۷

۶۴) ر.ک: همان، ص.۱۷

۶۵) به نقل از: علی‌اصغر، مصطفوی، سوشیانت یا سیراندیشه ایرانیان درباره موعود آخرالزمان، ص ۱۹.۲۰ گفتنی است که‌اساس این گفته‌ها، برگرفته از کتاب شیعیگری، اثر احمد کسروی است.

۶۶) ر.ک: اصول کافی، ج ۱، ص.۳۳۶

۶۷) ر.ک: بحارالانوار، ج ۱۳، ص ۷۹، ۵۹، ۱۰۵، ۶۱، ۵۷۸، ۴۸۰ و.۵۹۶

۶۸) ر.ک: عبدالحسین زرین‌کوب، تاریخ ایران بعد از اسلام، ص.۲۱۶

۶۹) ر.ک: همان، همان ص.

۷۰) امام سجاد (ع) فرمود: «از روزی که خدا آدم را آفریده تا حال هیچ‌گاه زمین از حجتی خالی نبوده است ولی آن حجت گاهی‌ظاهر و مشهود و گاهی غائب و مستور بوده است؛ تا قیامت نیز از حجت خالی نخواهد شد و اگر امام نباشد خدا پرستش‌نمی‌شود» (ینابیع الموده، ج ۲، ص ۲۱۷). نیز، حضرت علی (ع) فرمود: «الهی، بی‌هیچ تردید زمین از حجتی که برپادارنده‌دین خداست تهی و خالی نمی‌ماند، چنین کسان یا رخ می‌نمایند و آشکار می‌شوند و یا بیم دارند و پنهان می‌گردند، تا این‌که‌حجت و دلایل روشن پروردگار ضایع و نابود نشود» (اصول کافی، ج ۱، ص ۳۵۵).

۶- هندوئیسم

آشنایی با آیین هندوئیسم

آشنایی با آیین هندوئیسم

آیین هندو در قدیم دین برهمایی خوانده می‌شد که به برهما، خدای هندوان اشاره می‌کرد. هندوئیسم شکل تکامل یافته آنیمیسم است و به همین دلیل بنیانگذار آن شناخته شده نیست. این آیین گونه ای فرهنگ، آداب و سنن اجتماعی است که با تهذیب نفس و ریاضت همراه شده و در تمدن و حیات فردی و جمعی مردم هندوستان نقش بزرگی داشته است.

۱. مردم هند پیش از هجوم آریاییها

پیش از مهاجرت آریاییها به ایران و هند، مردم این سرزمینها قومی کوتاه قامت و سیاه چرده بودند که فرهنگ و دین و مراسم مخصوص خود را داشتند و تمدن آنان در سطح تمدن بین النهرین بود. این قوم در ایران تقریبا به طور کامل از میان رفتند، ولی در هندوستان به طرف جنوب آن کشور رانده شدند و اکنون به نام قوم دراویدی (Dravidians) شناخته می‌شوند و گروه بزرگی از اینها به نام نجسها (Untouchables) معروفند که درباره ایشان سخن خواهیم گفت. حفاریهای باستانشناسان در منطقه ای به نام موهنجودارو (Daro - Mohenjo) در کرانه رود سند (پاکستان)، آثار عظیمی از تمدن آنان را نشان داده است. از این کشفیات بر می‌آید که برخی از خدایان آیین هندو قبل از ورود آریاییان در هندوستان وجود داشته اند.

۲. اصول دین هندو

اصول دین هندو عبارت است از اعتقاد و احترام به کتابهای باستانی و سنتهای دینی برهمنان و پرستش خدایانی که به ظهور

آنها در دوره های قدیم عقیده دارند. اعتقاد به تناسخ و رعایت مقررات طبقات اجتماعی در معاشرت و ازدواج، همچنین احترام به موجودات زنده، مخصوصا گاو از اصول آن دین است.

لفظ ((ام)) (Om) به معنای آمین برای هندوان بسیار تقدس دارد و از سویی اسم اعظم الهی به شمار می‌رود و از این نظر به اسم اعظم یهوه در دین یهود شباهت دارد.

۳. خدایان ودایی

هندوان به عده بی شماری از خدایان آسمانی و زمینی با اسما و صفات عجیب و غریب معتقدند و به آنها کرنش می کنند و برای هر یک بتخانه های با شکوهی می‌سازند. این خدایان با هم خویشاوندی سببی و نسبی دارند و ویژگیهای جسمی و روحی هر یک به تفصیل و با ذکر جزئیات در کتب مقدس و فرهنگ دینی هندوان آمده است. اعتقاد به جلوه گری خدایان به شکل انسان و حیوان در ادوار مختلف، نیز بسیار جلب نظر می کند دسته بندی خدایان در ارتباط با طبقات اجتماعی نیز معهود است. برخی از معروف ترین خدایان هندو عبارتند از:

اگنی (Agni) یعنی آتش؛

وارونا (Varuna) یعنی آسمان؛

ایشوار (Isvara) یعنی قادر متعال؛

رودرا (Rurdra) یعنی وحشتناک؛

راما (Rama) یعنی دلپذیر؛

کریشنا (Krishna) یعنی آبی پر رنگ؛

یاما (Yama) یعنی ارابه ران معادل جم در آیین زردشت) که خدای حاکم بر ارواح مردگان است.

اشوین (Asvin) یعنی اسب سوار عنوان دو تن از فرشتگان آیین هندو است. هندوان معتقدند که این پزشکان آسمانی برای انسان تندرستی، نیکبختی و دارایی به ارمغان می‌آورند.

پرستندگان بت مؤ مث زشت و بد ترکیب کالی (Kali) به معنای سیاه معتقدند هدایای ویژه این بت را باید از طریق راهزنی به دست آورد و تقدیم بتخانه کرد. البته باید توجه داشت که معمولا بتان را بسیار زیبا می‌سازند تا آنجا که بت در شعر فارسی کنایه از محبوب زیبا است.

۴. کتابهای مقدس

ادعیه و آیینهای هندوان در مجموعه ای به نام وداها (Vedas) به معنای دانش، به زبان سانسکریت گرد آمده است و به آن شروتی (Sruti) یعنی وحی و الهام و علوم مقدس موروثی لقب می‌دهند. پژوهشگران تاریخ تصنیف وداها را بین ۱۴۰۰ تا ۱۰۰۰ ق.م.

می دانند، و بر این اساس سالهای ۱۵۰۰ – ۸۰۰ ق.م. را دوره ودایی می‌خوانند.

چهار ودا وجود دارد، به این شرح:

۱. ریگ ودا (Rig – veda) یعنی ودای ستایش؛

۲. یجور ودا (Yajur - veda) یعنی ودای قربانی؛

۳. سام ودا (Sama - veda) یعنی ودای سرودها؛

۴. اتهرو ودا (Atharva - veda) یعنی ودای اتهروان (نام نویسنده این ودا).

در زمانهای بعد برهمنان شرح و تفسیرهایی بر بوداها نوشتند؛ از این رو هر یک از وداها دارای دو بخش است:

نخست: منترها (Mantaras) که عبارت است از متن اورادی در ستایش آتش، خورشید و سایر مظاهر طبیعت و دعاهایی برای فراخی روزی، باروری، بخشایش گناهان و غیره.

دوم: براهمناها (Brahmanas) که مناسبتهای آن اوراد را تعیین می‌کند. پژوهشگران سالهای ۸۰۰ ق.م. تا ۵۰۰ ق.م. را دوره برهمنی می‌نامند.

کتابهای دینی، فلسفی، عرفانی و ادبی بی شماری در میراث فرهنگی هندوستان وجود دارد که به زبانهای مختلف ترجمه شده و از جمله آنها معروف کلیله و دمنه است که در سانسکریت پنچاتنتر (Panca - tantra) یعنی پنج بخش خوانده می‌شود.

کتابهای مهابهاراتا (Maha - bharata) و رامایانا (Ramayana) با محتوای اساطیری رزمی و بزمی از احترام ویژه ای برخوردارند. کتب دینی و ادبی یاد شده به همه زبانهای زنده جهان (و از جمله فارسی) ترجمه شده اند.

کتاب بسیار معروف و جذاب بهگودگیتا (Bhagavad - gita) یعنی سرود (خدای) مجید در بخشی از مهابهاراتاست که مستقلا مورد توجه قرار گرفته است. این کتاب گاهی به تخفیف گیتا نامیده می‌شود، در باب اخلاص (Bhakti) سخن می‌گوید و در اهمیت کتاب یاد شده همین بس که به طور مکرر به هر یک از زبانهای زنده جهان ترجمه شده و دست کم شش ترجمه فارسی از آن موجود است.

است. این کتاب گاهی به تخفیف گیتا نامیده می‌شود، در باب اخلاص (Bhakti) سخن می‌گوید و در اهمیت کتاب یاد شده همین بس که به طور است. این کتاب گاهی به تخفیف گیتا نامیده می‌شود، در باب اخلاص سخن می‌گوید و در اهمیت کتاب یاد شده همین بس که به طور مکرر به هر یک از زبانهای زنده جهان ترجمه شده و دست کم شش ترجمه فارسی از آن موجود است.

این رساله مکالمات کریشنا با شاهزاده ای به نام آرجونا (Arjuna) یعنی روشن را در بر دارد. رساله یاد شده ظاهرا در قرن اول میلادی در روزنامه بزرگ مهابهاراتا گنجانیده شده است و نزد هندوان از هر کتاب دینی و عقلی دیگر محبوبتر و محترمتر به شمار می‌رود. نظم آن کتاب یک دست نیست، ولی نیروی ذوق و شوقی که در طی کلمات آن نوشته اعجاب انگیز وجود دارد، هزاران تن را دلباخته و فریفته خود ساخته است.

راز موفقیت گیتا در این است که می‌کوشد اثبات کند راه حقیقی نجات و رستگاری در طریقه اخلاص قرار دارد و برای بیان این امر از داستانی کمک می‌گیرد. آرجونا سوار بر ارابه سلطنتی برای جنگیدن با عموزادگان خود به سوی میدان می‌رود و راننده ارابه که خدای پهلوانی یعنی کریشنا است و در کنار او نشسته است، وی را به رزم و نبرد تشویق می‌کند. شاهزاده دل به جنگ با خویشاوندان خود نمی‌دهد. در حالی که سرداران سپاه خصم یعنی عموزادگان او در شیپور جنگ می‌دمند، به راننده فرمان می‌دهد که ارابه او را در وسط رزمگاه در محلی قرار دهد که بتواند کوشش و رزم آوری هر دو سپاه را به درستی مشاهده کند، ولی همین که خویشان و عموزادگان و بزرگان قوم را در حال پیکار و خونریزی می‌بیند، دل او از پشیمانی و اندوه لبریز می‌گردد.

وی درد و رنج خود را با کریشنا راننده ارابه در میان می‌گذارد و از گرانی اندوه، تیر و کمان را از دست بر زمین می‌افکند.

کریشـنا او را بر این کم دلی سـرزنش می‌کنـد و دوبـاره وی را بر جنـگ و نبرد برمی انگیزانـد. در این هنگـام بین آن دو یک سلسله مکالمـات رد و بـدل می‌شود. در مرحله اول کریشـنا او را به انجـام وظایفی که در برابر صـنف و طبقه خود دارد متوجه می‌سازد و به او خاطر نشان می‌کنـد که انجام فرائض اجتماعی بر هر کاری مقـدم است و نتایـج و عواقب آن هر چه باشد، باید آنها را به عمل آورد و نبایـد پاداش و سـزایی توقع داشت. ارجونا وظیفه خود را به یاد می‌آورد که باید به عنوان یک شاهزاده از افراد طبقه کشاتریا جنگجویی و رزم آوری پیشه کنـد. آنگاه وی پای به میدان نبرد می‌گذارد و اعتراف می‌کند که تهاون و سستی در انجام این واجب صـنفی و فریضه مذهبی گناهی بزرگ است. از سوی دیگر اگر به جنگ بپردازد و کشته شود روان او رسـتگاری یافته، به آسـمان صـعود خواهـد کرد، و اگر پیروز گردد، بر تخت پادشاهی خواهـد نشـست. علاوه بر این میـدان جنـگ جای تاءسف و غم خوردن برای کشـتگان و قربانیان نبرد نیست، زیرا اگر چه جسم آنان هلاک می‌شود، ولی روحشان جاویدان؛ باقی و برقرار است.

در یکی از قطعـات گیتـا سـخنان زیر آمـده که تعـالیم اوپانیشادها را در مساءله وحـدت الوهیت بیان می‌کنـد و از این نظر قابل توجه است. کریشنا می‌گوید:

من برهما هستم، همان خدای واحد ازلی ...

قربانی منم، دعا و نماز منم.

طعام خیرات مردگان منم.

این جهان بی پایان منم.

پدر و مادر و نیاکان و نگاهبانان و منتهای معرفت همه منم.

آنچه در زلالی آب و روشنایی آفتاب تصفیه می‌شود،

آن کلمه ((ام)) منم.

و منم کتابهای ریگ ودا، سام ودا، یجور ودا،

طریقت، شریعت، مربی، خداوندگار و قاضی، شاهد، صومعه و پناهگاه،

دوست و دشمن، سرچشمه حیات و دریای زندگانی.

هر آنچه بر می‌آید و هر آنچه فرو می‌رود،

بذر و برزگر و فصول و درو همه منم.

مرگ منم و زندگانی منم.

ای ارجونا، حیات این جهان که می‌بینی،

و حیات آن جهان که نمی‌بینی، همه منم و بس ...

۵. فرهنگ و تربیت ودایی

حدود قرن ۶ ق.م. در اوج اقتـدار روحانیان هندو، که برهمن (Brahmana) نامیـده می‌شوند، نظام طبقاتی شدیدی پذیرفته شـد که مدت ۲۵۰۰ سـال سـایه سـهمگین خـود را بر کشور پهنـاور هندوسـتان افکنـده بود و هنوز هم بقایـای آن وجود دارد. پژوهشـگران طبقـات اجتماعی را کاشت (Caste) می‌خواننـد که واژه ای پرتغـالی و به معنـای نژاد است. در این نظـام چهـار کاشت اصلی وجود داشت:

۱. برهمان (Brahmanas)، طبقه روحانیون؛

۲. کشاتریاها (Kshatrias)، طبقه شاهان، شاهزادگان و جنگاوران؛

۳. ویشیاها (Vaisyas)، طبقه بازرگان و دهقانان؛

۴. شودراها (Sudras)، طبقه کارگران.

معاشرت افراد یک طبقه دیگر شرعا و عرفا ممنوع بود، به خصوص طبقه اخیر که هر گونه تماس، حتی نگاه کردن افراد طبقات بالا به این گروه، گناه کبیره شمرده می‌شد.

فروتر از این چهار طبقه، گروهی از بومیان غیرآریایی هندوستان بودند که نجسها (Untouchables) نامیده می‌شدند. افراد این طبقه به هیچ وجه حق نداشتند در محله های آن طبقات چهارگانه تردد کنند و هر گاه از باب ضرورت برای حمل زباله و کناسی به اماکن آنان می‌رفتند، موظف بودند با صدای بلند حضور خود را اعلام کنند که مبادا نگاه افراد طبقات بالا به این گروه بیفتد. در این صورت، بیننده باید با غسل خود را طاهر کند داد و ستد نیز از راه دور، با گذاشتن پول در مکانی و تقاضای متاع با فریاد و اختفای کامل انجام می گرفت ...

گوش دادن به تلاوت کتابهای مقدس نیز بر آنان حرام بود و اگر فردی از ایشان در این مورد استراق سمع می کرد، برای مجازات، سرب مذاب در گوش او می‌ریختند.

عجیب تر اینکه افراد طبقه نجسها به این وضع خو گرفته، آن را حق می‌پنداشتند و باور داشتند که این تیره بختی زاییده بدکرداری آنان در زندگانی پیشین است که از طریق تناسخ آن را دریافت کرده اند. هر گونه اقدامی برای کم کردن فاصله طبقات چهارگانه (و حدود ۲۰۰۰ طبقه فرعی که به تدریج در ضمن آن چهار طبقه پدید آمده) و دفاع از نجسها، خلاف شرع و غیرمقبول بود. البته این سنت اجتماعی در سال ۱۹۵۵ رسما لغو شد و تنها جلوه هایی از آن باقی است.

رود خروشان و پر برکت گنگ (Ganga) به معنای تندرو که در بخش بزرگی از هندوستان جریان دارد، از تقدس بالایی برخوردار است و غسل کردن در آن، به خصوص درشهر بنارس (Benares)، عبادتی مهم شمرده می‌شود. نیلوفر (Padma) نیز بسیار مقدس است.

قربانی و بویژه قربانی اسب (medha - Asva) که قبلا به عنوان یک عمل عبادی میان آنان معمول بود، بعدا به منظور برآورده شدن حاجات انجام می گرفت.

اهیمسا (hinsa - A) به معنای پرهیز از آزار جانداران اصل مهمی است که در زمانهای بعد، تحت تعالیم مهاویرا مورد توجه قرار گرفت و تاکنون به شدت رعایت می‌شود. این آموزه خوردن گوشت حیوانات را عملی غیر اخلاقی می‌داند و این مساءله اثر عجیبی بر شیوه زندگی هندوان باقی گذاشته است.

هندوان جسد مردگان خود را می‌سوزاند و خاکستر آن را بر روی گنگ بر باد می‌دهند. قبلا سنت مذهبی این بود، که هنگام سوزاندن جسد مرد متوفی، همسر وی نیز به نشانه وفاداری میان توده های هیزم می‌خوابید و همراه شوهر می‌سوخت و برای تشویق زنان به این امر به وی لقب ستی (Sati) به معنای بانوی وفادار و بافضیلت عطا می‌شد. (این واژه سانسکریت در فارسی و عربی برای تجلیل از بانوان بسیار برجسته به کار می‌رود.) اگر احیانا زنی تاب و تحمل این فداکاری را در خود نمی‌یافت پس از مرگ شوهر موی سر خود را می‌تراشید و جلای وطن می کرد. زنده سوزاندن زوجه را انگلیسیها پس از استعمار هندوستان در سال ۱۸۲۹ م. ممنوع کردند و از این منع کمتر تخلف شده است. صائب تبریزی در اشاره به این سنت می گوید:

چون زن هندو کسی در عاشقی مردانه نیست

سوختن بر شمع خفته کار هر پروانه نیست

۶. فلسفه اوپانیشادها

در دوره برهمنی (سالهای ۸۰۰ ق.م. تا ۵۰۰ ق.م.) آیین قربانی به افراط گرایید و با توسعه آن مسائل عمیق دینی به فراموشی سپرده شد. قربانی اسب و چیزهای دیگر آسیب شدیدی به اقتصاد کشور وارد آورد و خزانه پادشاه را تهی کرد. از این رو، برهمنان چاره کار را در اصلاح دین دیدند و بدین منظور براهمناها را پدید آوردند که مشتمل بر دو بخش است:

الف) آرنیاکاها (Aranyakas) یعنی جنگل نامه، مشتمل بر مسائل مورد نیاز اهل ریاضت؛

ب) اوپانیشادها (Upanishads) به معنای نزدیک نشستن، کنایه از آموختن اسرار دین.

اوپانیشادها شهرت زیادی پیدا کرد. این کتاب را برای نخستین بار شاهزاده دانشمند، هنرمند و عارف، داراشکوه عرفان اسلامی و هندویی، در ۱۰۶۷ ه.ق. به زبان فارسی ترجمه کرد و آن را سراکبر نامید. (نخستین آشنایی غربیان با اوپانیشاد از طریق همین ترجمه بود.)

اوپانیشاد به نام ودانتا (Vedanta) به معنای پایان وداها نیز خوانده می‌شود. این کتاب بطون وداها را می‌شکافد و توجه مردم را از آداب و رسوم ظاهری به اسرار درونی و مفاهیم باطنی جلب می‌کند. کتاب یاد شده شهرت جهانی دارد، تا آنجا که برخی مطالب توحیدی آن در المیزان نوشته علامه طباطبایی آمده است. (۱)

۷. خدایان سه گانه

آریاییان هندوستان مانند سایر مشرکان به خدای حقیقی جهان نیز معتقد بودند و او را برهما (Brahman) به معنای قائم بالذات و ازلی و ابدی می‌نامیدند. آنان در آغاز بت و بتخانه نداشتند و مراسم عبادی خویش را در فضای باز می‌دادند و به خدایانی مذکر که معمولا نماد اجرام آسمانی بودند، عقیده داشتند. در دورانهای بعد بتهایی بی شمار و بتخانه هایی باشکوه و گوناگون ساختند و خدایانی مانند الهه مادر، الهه زمین، مار کبرا و غیره را به مجموعه خدایان خود می‌افزودند.

خدایان تثلیث هندو (Trimurti Hindu) عبارتند از:

۱. برهما (Brahman)، خدای ایجاد کننده (که قبلا اشاره شد)؛

۲. شیوا (Siva) خدای فانی کننده که مجسمه چهار دست و در حال رقص او فراوان است. رقص شیوا نقش او را در ایجاد و انهدام نشان می‌دهد؛

۳. ویشنو (Vishnu) خدای حفظ کننده. جلوه های دهگانه این خدا برای مردم در طول تاریخ عبارت است از: ماهی، لاک پشت، گراز، موجود نیمه آدم و نیمه شیر، کوتوله، راما (Rama) ی تبر به دست، راما، کریشنا (Krishna)، بودا (Buddha) و کلکی (Kalki).

(۲) آیین هندو فرقه های بی شماری دارد که با یکدیگر در صلح و صفا به سر می‌برند. پیروان هر یک از این فرقه‌ها بر جنبه خاصی از دین تاءکید می‌کنند و معمولا به یکی از خدایان روی می‌آورند. طرفداران هر یک از شیوا و ویشنو جمعیت بزرگی را تشکیل می‌دهند.

شیواپرستان عورت شیوا را نیز می‌پرستند و آن را لینگا (Linga) می‌نامند. مجسمه های لینگا و معابد آن نیز فراوان است.

از جمله ۱۲ بتخانه بزرگ و باشکوه که به افتخار لینگا و برای پرستش آن بنا کرده بودند، معبد سومنات (Somanatba) است. ثروت هنگفت و خیال انگیز آن بتخانه که چهارده گنبد طلا داشت، سلطان محمود غزنوی را تحریک کرد تا به سال ۴۱۶ هجری قمری به سوی آن لشکر کشد و خزائن انباشته از زر و سیم و گوهرهای گرانبهای آن را که طی قرنها گرد آمده بود، تاراج کند. هندوان حمله های سابق وی به بتخانه های دیگر را به علت خشم گرفتن بت معبد سومنات به آن معبد توجیه می‌کردند. سلطان محمود با سپاهی انبوه به عنوان بت شکنی به سومنات حمله کرد و پس از کشتن گروهی بی شمار از هندوان، گرزگران خود را بر فرق مجسمه لینگا کوبید. وی برای نشان دادن فتح نمایان خود قطعه ای از آن را به مکه معظمه و بغداد و بلاد اسلامی دیگر فرستاد. (۳)

افرادی از شیواپرستان، به نام لینگاوات (Linga - vat) یعنی حاملان لینگا، که مسلکشان در قرن دوازدهم میلادی پایه گذاری شده است، پیوسته مجسمه ای از لینگا را که داخل کیف کوچکی است به گردن آویخته دارند. چیزهایی شگفت آوری مانند قربانی انسان و نوشیدن شراب در کاسه سر مردگان به برخی از فرقه های شیوایی نسبت داده می‌شود. فرقه های شکتی (Sakti) به معنای نیرو، معتقدند قوه الهی در جنس لطیف قرار دارد. از اینجاست که در معابد شکتی زنانی جوان می‌رقصند. برخی از این فرقه‌ها رقصهای وحشیانه، آوازهای گوش خراش و حرکات جنون آمیز را برای تکامل روحی لازم می‌دانند.

۸. نظریه تناسخ و تصور کارما

بر اساس قانون کارما (Karman) به معنای کردار، آدمی نتیجه اعمال خود را در دوره های بازگشت مجدد خود در این جهان می‌بینند. کسانی که کار نیک انجام داده اند، در مرحله بعد زندگی مرفه و خوشی دارند و آنان که کار بد می‌کنند، در بازگشت با بینوایی و بدبختی دست به گریبان خواهند بود و چه بسا به شکل حیوان بازگشت کنند. به عقیده برخی تناسخیان، بازگشت انسانها ممکن است به یکی از چهار صورت زیر باشد که تصادفا به ترتیب الفبا از جمادات تا انسانها را شامل می‌شود:

۱. رسخ، یعنی حلول شخص متوفی در جمادات؛

۲. فسخ، یعنی حلول شخص متوفی در نباتات؛

۳. مسخ، یعنی حلول شخص متوفی در حیوانات؛

۴. نسخ، یعنی حلول شخص متوفی در انسانها (تناسخ).

سمسارا (Samsara) به معنای تناسخ در بسیاری از ادیان و مذاهب جهان (حتی نزد برخی فرقه های انحرافی جهان اسلام) با عناوین گوناگون وجود داشته و دارد، (۴) اما این عقیده در آیین هندو از اهمیت بیشتری برخوردار است. هندوان معتقدند آدمی همواره در گردونه تناسخ و تولدهای مکرر در جهان پر رنج گرفتار است.

تنها راه رهایی انسان از گردونه تناسخ و تولدهای مکرر در جهان پر درد و بلا پیوستن به نیروانا (Nirvana) است. این کلمه در لغت به خاموشی و آرامش و در اصطلاح به ((فنای فی الله)) دلالت می‌کند. نیروانا مورد توجه بوداییان واقع شده است.

۹. فلسفه وحدت وجود

حکیمان و دانشمندان هندو می‌گویند خدایان بی شمار آن دین همه مظاهر یک خدای واحد و بزرگند و تمام موجودات بخشهایی از کالبد عظیم الوهیت به شمار می‌روند. از دیدگاه آنان این جهان و همه اجزای آن در حقیقت خیالی بیش نیست. این خیال را مایا (Maya) یعنی فریب و وهم، می‌نامند. به عقیده آنان تمام این صورتهای وهمی سرانجام نابود می‌شوند و تنها برهما که ثابت و پایدار است، باقی می‌ماند.

در قرون اخیر عرفان هندویی غربیان را مسحور کرده است، همان طور که عرفان اسلامی نیز در جلب کردن غربیان به اسلام سهم زیادی دارد.

قوانین اخلاقی، تصوف و اندیشه های لطیف آیین هندو از روزگار کهن جذابیت داشته است و تاءثیر تفکرات هندو بر اهل تصوف در مسیحیت و اسلام دیده می‌شود.

اصول ایمان هندوان چهار چیز است:

۱. الوهیت روح؛

۲. وحدت موجودات؛

۳. وحدت خدایان؛

۴. وحدت مذاهب و ادیان.

آیین هندو با خود محوری میانه ای ندارد و یک هندو می‌تواند علاوه بر آیین خود به هر یک از ادیان جهان بگرود. با این وصف، شدیدترین تعصبها را می‌توان میان هندوان یافت. کافی است به یاد بیاوریم که مهاتما گاندی به سبب اعتقاد به برابری هندوان و مسلمانان، مورد دشمنی گروهی از هندوان قرار گرفت و یکی از ایشان او را با گلوله کشت. ملی گرایی هندویی در دوره های اخیر بسیار شدت یافته است و یکی از تازه ترین و خشن ترین مظاهر آن تخریب مسجد بابری و کشته شدن تعداد بی شماری از مسلمانان و هندوان در این حادثه بود. مستمسک آنان در ارتکاب این عمل این بود که مکان مسجد بابری زادگاه بت راما بوده است. آنان با این سخن ادعا می‌کنند که ویشنو (یکی از خدایان تثلیث هندو) در آنجا به شکل بت راما جلوه کرده و به همین دلیل، هندوان در آن مکان بتخانه ای ساخته بوده اند که به مسجد تبدیل شده است. آنان به همین بهانه بتهای خود را بر ویرانه های مسجد نصب کردند و آنها را پرستیدند. هندوان تصمیم دارند ساختمان بتخانه را در فرصت مناسب آغاز کنند.

۱۰. فلسفه یوگی یا روش جوکیان

به عقیده هندوان، دستیابی به حقیقت یا اتحاد با خدای توانا از طریق یوگا (Yoga) یعنی یوغ نهادن حاصل می‌شود. یوگا به ریاضتهای سخت و طاقت فرسا دلالت می‌کند و معمولا با نشستن آرام و پیوسته به شکل چهار زانو و همراه با تاءمل انجام می‌گیرد، اما شیوه هایی دیگر نیز معمول است، مانند ایستادن، وارونه ایستادن، خم شدن و آویختن دستها و زیستن بر روی تختی که در سراسر آن میخهای تیزی سر بر آورده است. این عملیات چه بسا برای دهها سال ادامه یابد و با مشقتهایی دیگر مانند در پیش رو نهادن آب و تشنه به سر بردن همراه باشد. (۵)

با آنکه هدف از ریاضت وصول به حقیقت است، گاهی کشف و کراماتی را پدید می‌آورد. یوگی (Yogin) معمولا آن امور را مانع کمال خود می‌داند و بسیار می‌شود که به آن خوارق عادت ابدا توجهی نکند و از اظهار آن روی بگرداند.

حبس دم به گونه ای است که بر اثر تمرینهای سخت تنفس کاهش می‌یابد و یوگی در طول سال به چند نفس بسنده می‌کند.

همچنین ضربان نبض و سایر کارهای بدن را می‌توان با یوگا در اختیار گرفت. در همه این حالات بدن شیوه های نوی را بر می گزیند و زنده می‌ماند. چه بسا یک یوگی را به مدت شش ماه دفن کنند و پس از این مدت قبر او را بشکافند و او را بیرون آورند و وی با یک بار تنفس زندگی را از سر گیرد. تواناییهای دیگری نیز برای برخی از آنان میسر می گردد، مانند رهایی از جاذبه زمین، متوقف کردن قطار، به جوش آوردن آب با یک نگاه و غیره. (۶)

دانشمندان مغرب زمین به تکرار، آزمایشهای علمی گوناگونی روی یوگیان انجام داده و واقعی بودن این حالات را به اثبات رسانده اند. از جمله یک هیاءت علمی فرانسوی به رهبری دکتر بروس (Brosse) در ۱۹۳۶ تحقیقات و آزمایشهایی در باب یوگیان انجام داد و دستاوردهای خود را منتشر کرد. (۷)

پی نوشتها

۱ - المیزان، ج ۱۰، صص ۳۰۱ - ۳۰۲.

۲ - کلکی موعود آخر الزمان است که برای اصلاح جهان، شمشیر به دست و سوار بر اسب سفید، ظاهر خواهد شد.

۳ - معبد سومنات بارها ویران شده و شالوده بنای کنونی آن در سال ۱۹۵۱ نهاده شده است.

۴ - شاعری از روی طنز، چارپایی را مخاطب قرار داده و این رباعی را گفته است:

ای رفته و باز آمده ((بل هم)) گشته
نامت زمیان مردمان گم گشته
ناخن همه جمع آمده و سم گشته
ریشت زعقب در آمده دم گشته

۵ - آداب و شرایط یوگا در کتاب پاتانجالی آمده است و دانشمند بزرگ مسلمانان ابوریحان بیرونی آن را به عربی ترجمه کرده است.

۶ - لازم است تاءکید شود که در امثال این امور، شایعات بی اساس و داستانهای بی پایه به مراتب بیشتر از واقع است.

۷ - مجله Medicale Presse، ش ۸۳، ۱۴ اکتبر ۱۹۳۶.

کتاب: آشنایی با ادیان بزرگ، ص ۳۱

نویسنده: حسین توفیقی

مقالات

زمینه‌های بحث فلسفی در آیین هندو

زمینه‌های بحث فلسفی در آیین هندو

سنت هندو از چند جهت برای فلسفه دین حائز اهمیت است. اول این که، چون به فلسفه دین اغلب به شیوه‌ای غربی می‌پردازند، یک سنت غیر غربی جذابیتی ذاتی دارد. این مرا وامی‌دارد تا از معرفی اجمالی تاریخ اندیشه هندو آغاز کنم. دوم این که، در آیین هندو، چنان که در این همه خدای نرینه و مادینه مطرح در علم الاساطیر، آیینها و دیانت آن منعکس است،

تصورات در خور توجهی از خدا وجود دارد. سوم، وجود تصورات گوناگونی همچون کارما (۲) و تناسخ، و برداشتهایی از خود در سنت هندو است که با این مفاهیم در غرب تفاوت دارد؛ و اگر تفاوت در معرفت‌شناسی را کنار آن در نظر بگیریم می‌تواند زمینه‌های بحثهای جالب و مفیدی را فراهم آورد. چهارم این که، مناظره‌هایی میان آیین هندو و دیگر مکاتب، و بیشتر با بوداییها صورت گرفته است که برای محققان غربی جاذبه دارد. پنجم، تجدید حیات فلسفی آیین هندو در شکل امروزین آن، بویژه در اثر کارهای ویوه کانانـدا (۳) و رادها کریشنان (۴) است، که در این ادعا که ادیان همگی به یک آرمان می‌اندیشند، با دیدگاه برخی فیلسوفان اخیر دین، بویژه جان هیک (۵)، تماس پیدا می‌کند.

بنابراین، ابتدا به ذکر تاریخچه‌ای از سنت هندو می‌پردازیم. می‌توان گفت که آیین هندو یک سنت (یا مجموعه‌ای از سنتها است). این آیین همچون اسلام از منبع واحدی مثل قرآن سرچشمه نمی‌گیرد. بدون شک، آیین هندو دارای ریشه‌های باستانی، همچون تمدن دره سند، سرودهای ودایی، اسطوره‌های قبیله‌ای باستانی، و امثال آن است، اما این در حدود قرن سوم م. بود که به صورتی شبیه به آنچه ما آن را آیین هندو می‌دانیم درآمد. برای مثال در آیین هندو تصورات و منابع کلیدی، و نهادهایی هست که بعدها به این صورت به هم پیوند خورده و گرد هم آمده است؛ مثل عقیده به تناسخ، کارما، حماسه‌های بزرگ (حماسه مهابهاراتا (۶) و حماسه رامایانا (۷))، گستره پهناور کیهان و خواب و بیداری دورانی آن، ارادت به خدایان مهمی همچون شیوا (۸) و ویشنو (۹)، پیدایش نظام طبقاتی و کاست، کلمات قصار (۱۰) یا سوتراها (۱۱) که به آغاز عصر مکتبهای فلسفی تعلق دارد، عبادت معبدی، تندیسهایی که تجسم خدایانند، پرستش خدایان مادینه، مرشد (۱۲)، یوگا (۱۳)، ریاضت، زیارت، گاوهای مقدس، سلطه برهمنان، و امثال اینها. این ملغمه عجیب سبب شد آیین هندو به صورت نظامی درآید که با انعطاف به هم بافته شده است، که از این لحاظ بیشتر در قبال آیین بودای معاصر خود قرار می‌گیرد. از قرن یازدهم به بعد، آیین هندو بیشتر در تقابل با اسلام، که از خداباوری بی‌پیرایه‌ای برخوردار بود، قرار گرفت، و این در حالی بود که آیین بودا از صحنه محو می‌شد؛ البته این امر تا حدی ناشی از فشار دین اسلام بود (زیرا دیرهای بودایی در مقابل قدرت خارجی آسیب‌پذیر بودند). در همین اوان نحله‌های فلسفی و کلامی گوناگونی در حال شکل‌گیری بود، که در راس همه، مکتب شانکارا (۱۴) (قرن هشتم و نهم)، رامانوجا (۱۵) (قرن یازدهم)، و مادهوا (۱۶) (قرن سیزدهم) جای دارند. اینها نظامهایی بودند که به ودانتا (پایان یا مقصد وداها یا وحی مقدس) شناخته شده‌اند. دیگر مکتبهای هندی (در قبال آیین بودا، آیین جین (۱۷)، مادی‌گرایان، و غیره) مشتمل بر سانکهیا (۱۸)، یوگا، نیایا (۱۹)، وی سسیکا (۲۰)، و می‌مانسا (۲۱) و مکتبهای متنوع شیوایی (یعنی مکتبهایی که به شیوا سر سپرده‌اند) می‌شود.

سرودهای ودایی کهن‌ترین متون هندو هستند. آنها خدایان گوناگونی، همچون ایندرا (۲۲)، اگنی (۲۳)، وارونا (۲۴)، دیاوسپیتر (۲۵)، و دیگران را کانون توجه قرار داده‌اند. در سرودهای ودایی میل به این که خدایان را در اصل یکی بدانند وجود دارد و این آهنگ را در آیین هندوی امروزین نیز می‌توان حس کرد. همچنین مراتبی از هنوتئیزم (۲۶) در آن مشهود است، یعنی خدا را آن می‌گیرد که در هر سرود مورد خطاب قرار گرفته است. این مضمون در هندوی متاءخر نیز نمونه دارد؛ آنجا که ویشنو و شیوا را به عنوان نماینده‌های بدیل خدای یگانه می‌گیرند. در دوران اوپانیشادهای اصلی، که در حدود قرن پنجم تا دوم ق. م. استمرار می‌یابد، دو جریان اصلی ظهور کرده‌اند. جریان اول جستجوی معنای باطنی یا حقیقی قربانی برهمنی، و جریان دوم تاثیراتی بود از جانب اندیشه‌های مرتاضانه، همچون اندیشه‌های بوداییان، جین‌ها و دیگران، که باریاضت ورزیدن و عزلت جستن از دنیا، بر سر آن بودند که از چرخه تولد مکرر برهد. در موضوع اول، متون هندو یگانه واقعیت الوهی را همان برهمن می‌شناسند که، در مجموع، یک قدرت غیر شخصی است، اما گاهی به صورت پروردگار و

خالقی شخصی نیز جلوه می‌کند. همچنین واقعیت الوهی را با آتمن (۲۷) یا خویشتن خویش یکی می‌دانند. ودانتای متاءخر از این بحث می‌کند که آیا در اینجا اینهمانی به معنای دقیق کلمه مراد است (که در نتیجه تنها یک نفس وجود داشته باشد) یا فقط نوعی اتحاد یا ارتباط مد نظر است. این اصل را در برخی از نغزگویی‌ها (۲۸) تبیین کرده‌اند، بخصوص در چاندوگیا اوپانیشاد، « VI. viii. ۷ »، که می‌گوید: « tat tvam asi »، یا «آن تو هستی».

در بهاگودگیتا که قدری متاءخرتر است (البته با در نظر داشتن این نکته که تاریخ نگاری هند باستان بشدت بر حدس و گمان مبتنی است)، تصویری شخصی‌تر از خدا ارائه می‌کند، این را از فحوای محظور فراروی آرجونای قهرمان، پیش از آغاز کارزار می‌توان دریافت، که نمی‌داند آیا عمل به وظیفه کند و، ولو بر علیه خویشاوندانش، بجنگد یا نه. این تصور محصول ضرورت عمل به وظیفه یا دارما (۲۹)، برغم نتایجش، است: کسی از کارما بد ندرود اگر وظیفه‌اش را به دور از انانیت و برای عشق به خدا انجام دهد. این تصور خداباورانه‌تر اهمیت وافری در ودانتای متاءخر یافت. در همین حین، شش مکتب فلسفی راستکیش هندی در حال شکل گیری بود، که مهمترین آنها از پاره‌ای جهات سانکهیا است.

مکتب سانکهیا جهان را مشتمل بر پراکریتی (۳۰) یا ماده، و تعداد بی‌شماری نفس یا پوروشا (۳۱) می‌بیند، که گویی، در ماده جای داده شده‌اند، و از آنجا که موجود دچار تناسخ در نهاد خود قرین درد و رنج است، هدف هر نفس، آزاد گشتن از تجدید حیات و از عالم دنیا است. نظام سانکهیا با نظام یوگا به هم پیوستند، و [بر این رای شدند که] نفس فردی، تنها از طریق فنون گوناگون تاءمل ورزیدن، به مشاهده تفاوت میان ذات خویش و ذات ماده لطیف و کثیف که عالم و موجود زنده روانی جسمانی را می‌سازد نایل خواهد آمد (در فلسفه هند آگاهی را اغلب فراتر از عوامل زیستی و روانی سازنده فرد انسانی می‌دانند). در عین حال که کیهان‌شناسی سانکهیا و یوگا شباهت بسیار دارند، یوگا پروردگار یا خدایی را اصل قرار می‌دهد که در عمل به اندازه آن نفس یگانه که هرگز در چرخه تجدید حیات مستغرق نگشته است خلاق نیست، و لذا به مثابه الهامی برای اندیشمند طالب آزادی عمل می‌کند. اصل کیهان‌شناسی سانکهیا را گونه‌های ویشنویی خداپرستی به کار گرفته‌اند تا بوسیله آن چگونگی صدور عالم از خدا را توضیح دهند. این نظام، گوناها (۳۲) یا عناصر سه‌گانه را، که در مزاجهای مختلف به تبیین طبیعت اشیا و اشخاص کمک می‌کند، در ماده فرض می‌نماید.

در سانکهیا و یوگا، و در واقع همه نظامهای اندیشه هند، کیهان ضربان دارد، یعنی از یک حالت سکون، و پیش از آن که کارش به خواب پایان پذیرد از هم می‌شکفد. اما جهان‌بینی مکتب میمانسا سرسختانه می‌گوید که تجلی، غیر مخلوق و ازلی است، و بنابراین هم خدا و هم ضربان عالم را منکر است. توجه این مکتب فقط معطوف به مناسک است؛ پس با سرودهای ودایی صرفا به مثابه مجموعه‌ای از احکام برخورد می‌کند. حتی خدایان در این مکتب به اذکاری صرف بدل می‌شوند. هرچند پیش‌فرضهای میمانسا با مکتب ودانتا خیلی متفاوت است، اما این دو یک جفت را تشکیل می‌دهند. ما بعد از این به ودانتا برمی‌گردیم. و اما مکتب منطقی (نیایا) را معمولا با مکتب وی‌سسیکا یا اتمیزم در یک گروه جای می‌دهند. نیایا از منطق هند باستان گفتگو می‌کند (منطق متاءخر را به ناویا نیایا (۳۳) یا منطق جدید می‌شناسند). وی سسیکا کیهان‌شناسی‌ای ذره‌ای عرضه می‌نماید که یک خدا بر آن حکم می‌راند. مشهورترین اثر در اثبات وجود خدا (« Kusumanali of Udayana »، قرن دهم م.) از مکتب نیایا است.

مکتبهایی که به ودانتا مشهورند اصولا بر پایه برهماسوتراها (۳۴)، یا اشاراتی در موضوع قدرت مقدس، که در قرن اول یا دوم م. گردآوری شده‌اند استوارند. این گفته‌های بالنسبه معمایی، توجه شارحان مهمی از میان چهره‌های اصلی مکتب ودانتا را به خود جلب کرده است، که از این میان شانکارا (قرن هشتم)، رامانوجا (قرن دوازدهم)، و مادهوا (قرن سیزدهم) را می‌توان نام

برد. ادوایتا ودانتا (۳۵) یا ودانتای غیر ثنوی و قاطع شانکارا متاءثر از نظریه یا دیدگاه مادیاماکای (۳۶) بودایی بود که هر واقعیتی را در دو سطح می‌دید: در سطح بالاتر، چنان که [از هر چیز دیگری] عاری است، و در سطح تجربی. شانکارا از این تمایز سود جسته است، به این ترتیب که برهمن (واقعیت الوهی) در نظر او هر چند بحق غیر شخصی است و هیچ وصفی ندارد، اما از هستی، شادمانی، و آگاهی متشکل است. در سطح فروتر توهم، برهمن پروردگار (یا خدای شخصی) است. انسان با حصول معرفت به حقیقت والاتر است که آزاد می‌گردد، به گونه‌ای که دیگر متولد نخواهد شد. این توحید شانکارا از تفسیر قاطع او از جمله «آن تو هستی» بر آمده است. [بر این مبنا] هر فردیت منحازی توهم است. اما در یک سطح پایین‌تر انسان می‌تواند خدا را بپرستد و به او اظهار ارادت کند. به این ترتیب شانکارا معتقدان «عرفی» دین را در خود پذیرفت، اما در نهایت، خدا [در دیدگاه او] خود توهمی است که در نفس توهم خودساخته‌اش گرفتار آمده است. اندیشمندان امروزین از این طرح اقتباس کرده‌اند و در تنسیق نوین از آیین هندو و ملیت‌گرایی جدید آن به کار بسته‌اند. گرچه شانکارا در تنسیق جدید سنت هندی بسیار تاءثیر گذار بوده است، اما نیروی دوباره‌ای که وی به این سنت بخشید در هزاره اول، مقاومت کسانی را که برای جنبه شخصی خداپرستی اهمیت بیشتری قایل بودند برانگیخت، و این بخصوص به آن خاطر بود که در آن فضا و پس از آن که آیین بودا، به عللی از جمله حملات بی‌امان مسلمانان، از نظرها محو شد، هندوان در جدال با مخالفین بر سنن خاص خود مشی می‌کردند.

رامانوجا چه در زمینه‌های مذهبی و چه در ابعاد فلسفی بر شانکارا معترض بود. او گمان می‌کرد که غیر شخصی‌نگری شانکارا نظریه لطف را، که بعینه در خداباوری راسخ رامانوجا نقش جوهری داشت، مهمل می‌ساخت. رامانوجا معتقد بود، همان طور که نفس بدن را تدبیر می‌کند، کیهان نیز بدن خداست. رامانوجا همچنین با نظریه توهم یا مایای (۳۷) شانکارا مخالف بود، و در باب احساس، نظری واقع گرایانه داشت. علاوه بر این، او فکر می‌کرد اگر عبارت «آن تو هستی» را صادق بدانیم، این تصور که کیهان نه فقط بدن خدا بلکه بدن نفس‌ها نیز هست، اتحادی عمیق میان خدا و نفس‌ها پدید می‌آورد. چنین به نظر می‌رسد که رامانوجا در شرح بهاگودگیتا (۳۸) به مقصود اصلی متن نزدیکتر است تا شانکارا.

اما مادهوا در مسیری دیگر از آنها دور گشته است. او، با کمی دستکاری در زبان، چنین استدلال کرده است که به لحاظ نظری عبارت چاندوگیا اوپانیشاد را (چنان که گویی یک عامل نفی به آن وارد می‌کنیم) چنین می‌خوانیم، «آن تو نیستی». موضع او را دوایتا (۳۹) یا دوگانه‌انگاری می‌خوانند، که در مقابل هر دو دیدگاه دیگر، یعنی عدم ثنویت شانکارا و عدم ثنویت اصلاح شده رامانوجا قرار می‌گیرد. مادهوا بر تمایز ماده و نفس تاءکید می‌ورزد و اثبات می‌کند که غیر خدا از هر دوی آنها است. پیروان بعدی ودانتا، همانند پیروان شیوا، هر کدام میل به صورتی از خداشناسی کرده‌اند. به این ترتیب می‌توان گفت ودانتا در خداباوری و در بعد عبادی دین گونه‌های متفاوتی را همچون هسته‌ای در خود دارد.

اما در زمان سلطه انگلیس، عناصر تازه‌ای به عرصه خداشناسی فلسفی هند وارد شد. گروهی به ساده سازی باورهای هندو و تعدیل عبادت روی آوردند، و گروهی بهتر آن دیدند که سنت قدیم را در خدمت حفظ و تنسیق نوینی از آیین هندو درآورند که با ملی‌گرایی هندی همبسته بود. نهادهای انگلیسی، هند را به نحو بی‌سابقه‌ای متحد ساختند، و در عین حال آموزش عالی انگلیسی زبان بر روی روشنفکران باب تازه‌ای به دنیا گشود. چشم انداز نوی که برخی از تاثیرگذارترین افراد تبیین می‌کردند بر کارهای شانکارا تکیه داشت. این چشم انداز، چندگانه‌گرایی (۴۰) جدیدی بود که بر پایه عقیده شانکارا در باب سطوح حقیقت و واقعیت نهایی (که همه ادیان رو به سوی آن دارند) استوار بود. ما پس از این نیز به این موضوع خواهیم پرداخت.

بخش بعدی سخن در این است که آیین هندو (در مجموع) به چه مفهومی خداباور است. در نگاه اول (از منظر یک نفر غربی) نوعی در هم ریختگی بر این فضا حکفرما است: برای هر آلهه‌ای الهی هست و برعکس، و در این میان بچه‌های خدایان، جانوران اسطوره‌ای، و تعداد زیادی خدایان نرینه و مادینه اصلی نیز وجود دارند. مبلغان مسیحی قرن نوزدهم که به هند رفته بودند تمایل داشتند این نظام را بت‌پرستی بینگارند. وجود خصایص دیگری مثل غیرشخصی تصویر نمودن الوهیت، که فرد اعلای آن لینگام (۴۱) است، را نیز باید افزود. هندوان منکر آنند که آنها بتها را می‌پرستند یا که لینگام نمادی از ذکرپرستی است. من فکر می‌کنم بهترین تمثیل برای خدا (یا خدایان مادینه) بر وفق تلقی آیین هندوی جدید (و تا حدی سنت‌های قدیم هندو) تمثیل [نور] منکسر باشد. آنچه که آیین هندو بدان می‌گراید خداباوری منکسر است، و آن عبارت از این اندیشه است که خدا و خدایان نرینه و مادینه، یک حقیقت بیش نیستند، اما، برخلاف ادیان سامی (یهودیت، مسیحیت و اسلام)، آیین هندو مایل است خدایان نرینه و مادینه را منشعب از خدای بزرگ و یگانه (شیوا، ویشنو، دوی (۴۲)) ببیند. خدایان به سبب چهره‌های متفاوتی که در داستانها دارند اندکی از تشخص برخوردارند. و از سوی دیگر اگر شما گانشه (۴۳) را با شدت و حرارت مفرط بپرستید ممکن است ظاهر نمادین او حجاب شما برای مشاهده روح الوهی گردد. این طرز تلقی نسبت به خدایان، در پشت گرایش شدید آیین هندوی جدید به تسامح و همچنین چندگانه‌گرایی فلسفی قرار گرفته است. خصیصه دیگر خداباوری هندو نگرش رامانوجا است که کیهان را بدن خدا می‌داند. سلطه ما بر بدن خود ناقص است، اما در مورد خدا، عالم به طور کامل در تحت تدبیر اوست. با این تشبیه، مطلب به یاد می‌ماند، زیرا مراد آن است که با قیاس به حضور خود در سرانگشتان و دیگر عضوها، درک روشنی از چگونگی حضور خدا در جای جای جهانش به دست آوریم. هرچند رامانوجا گمان نداشت که کیهان مثل یک بدن باشد، اما این یک حقیقت است. او همچنین جهان را به یک بدن زنده تشبیه می‌کند: با این توضیح که ما در اینجا با یک اصطلاح سانسکریت معادل بدن انسان یا دیگر حیوانات سروکار داریم که از جسم طبیعی، همچون آن سنگی که گالیله از بلندی انداخت، متمایز است. نکته قابل ذکر دیگر این که از جمله نقشهای گسترده خدای هندی، نقش خدای مادینه، همچون دوی یا کالی (۴۴) و یا دورگا (۴۵)، و امثال آن است. علاوه بر اینها هر خدا برای خود همسری دارد، مثل ویشنو و لاکشمی (۴۶)، و شیوا و میناکسی (۴۷) در مادورای (۴۸)، و غیر اینها. آیین هندو مثل ادیان ابراهیمی بر جنس مذکر تاءکید ندارد. باری، در موضوعات گوناگونی که ذکر شد زمینه‌هایی برای بحث با اندیشه فلسفی رایج در غرب وجود دارد. در پایان، بد نیست یادآور شویم در خداباوری هندو مجال برای بعد غیرشخصی خدا فراهم است؛ یعنی در هیچ جا انسان‌نگاری یا شخصی‌نگری انعطاف ناپذیری وجود ندارد. این تا حدودی بدان سبب است که مفهوم خدای متعال بعینه یک اسم خنثی نیز هست، که آن به برهمن تعلق دارد.

مطلب بعدی این است که، آیین هندو عقیده رایج در باب تناسخ یا تجدید حیات را از نهضتهای ریاضت مداری همچون آیین جین و آیین بودا میراث برده است، که البته مکتب میمانسا در این میان یک استثنا است؛ شاهد بر این مدعا سرودهای اولیه ودایی است که چنین عقیده‌ای را در خود ندارد، بلکه صورتهایی است از آیینهای پیشینیان. به طور کلی، [اندیشه] تناسخ مطالب مهمی را فراروی ما می‌نهد: نخستین آنها این است که، یک انسان چه بسا به طور مکرر در صور مختلف زاده می‌شود: در آسمان به صورت خدا، در دوزخ به صورت شبح، و یا به صور دیگری از حیات، از حشره گرفته تا فیل. در پایان دوران ممکن است به موکشا (۴۹) یا رهایی از چرخه تجدید حیات دست یابد. در این فرض وجوه مختلفی می‌تواند حاصل آید: وجودی عاری از رنج و منعزل، یا که در قرب جوار الهی و در قلمروی بهشتی؛ می‌شود رهایی او حاصل تلاش خودش باشد، چنان که سانکهیا یوگا بر آن است (هرچند مدد الهی را نیز منتفی نمی‌داند)، یا که رهاییش را بکلی رهین لطف الهی باشد،

که این نظر اخیر بخصوص از سوی مکتب عدم ثنویت اصلاح شده، که به مکتب گربه (۵۰) مشهور است ابراز می‌شود. بر این مبنا، همان طور که گربه پس گردن بچه خود را می گیرد و از این مکان به آن مکان می‌برد، خدا نیز نفس را سیر می‌دهد. گویا نجات در مکتبهای ریاضت‌مدار و در سانکهیا بسته به وضعیت کارمای شخص است، حال آن که سنتهای خداباور، کارما را (می‌شود گفت) تحت تدبیر خدا می‌دانند، و در حقیقت کارما خود تعبیری از لطف الهی است. در نظام فکری مادهوا، کارما جزء ذاتی زندگی فرد است؛ یعنی خدا فقط سرنوشت او را به انجام می‌رساند. این تشابهی با تقدیر در دیدگاه کالوین (۵۱) دارد. در برخی از سنتها امکان «زنده آزادی» (۵۲) مطرح است، به این صورت که قدیس به نوعی از کمال و آرامش تام دست می‌یابد. البته در سنتهای خداباور بیشتر چنین است که نجات بعد از مرگ حاصل می‌شود.

در سنت هندو به طور معمول گمان می‌شود هر بدن زنده با یک نفس جفت است (که گاهی آن را آتمن، و گاهی پوروشا، وگرنه سیت (۵۳) یا آگاهی می‌نامند). اما در ادویتا ودانتا اینهمانی میان وجود الهی و خود مورد تاءکید قرار گرفته است. که در نتیجه آن، گویی ما همگی در یک خود شریکیم، و جداجدا دیدن خودها معلول دید محدود یا ذهنیت ما است. این مثل آن است که از پشت یک آبکش به شعاعی از نور بنگریم؛ آن وقت به نظر می‌رسد شعاعهای زیادی وجود دارند حال آن که در حقیقت یکی بیشتر نیست. به این بیان ادویتا شباهتی به آیین بودا پیدا می‌کند، که در آن آگاهیهای فردی زیادی وجود دارد که هیچ کدام ثابت نیست: به این ترتیب در لایه زیرین یا تجربی حقیقت ما با انبوهی از افراد دستخوش تناسخ و بی‌ثبات مواجه هستیم.

علاوه بر اتصالی که کارما بین زندگانیها برقرار می‌کند، گمان دارند مرتاضان می‌توانند با پالایش آگاهی خود زندگانی پیشین را به یاد آورند. همچنین معتقدند پیشوایان روحانی دارای قدرتهای فوق عادی، مثل قدرت ارتباط ذهنی و ذهن خوانی هستند. براهینی که برای نوزایی اقامه می‌کنند، بجز توسل به خاطره ادعایی (۵۴)، اغلب مبتنی بر تجربه‌اند، بویژه بر تجاربی مثل وقوع نبوغ در کودکان، و بازشناسی‌های بظاهر فوق عادی.

تمایز باقی و فانی، مهمترین میز هستی شناختی در سنت هندو است. نزد پیروان مکتب ادویتا، به طرز جالبی امر وهمی همان امر فانی تلقی می‌شود. اما حتی دیگران نیز که امور فانی را واقعیت‌دار می‌گیرند، تمایز یاد شده را بسیار اساسی می‌دانند؛ و این تمایز از تمایزهای رایج در غرب متفاوت است. یعنی که در مکاتب هندو، آگاهی یا خود را، که امری باقی است، بدقت از دستگاه روانی تنی شناسایی می‌کنند. در نتیجه وجوداتی مثل بودهی (۵۵) و اهامکارا (۵۶) یا عنصر تشخص‌آفرین، که در لفظ «پدید آورنده من» معنا می‌کنیم، از ماده‌ای لطیف ترکیب شده است. به طور کلی در سنت هندو میز میان ذهن و تن قدری متفاوت ترسیم می‌گردد. علاوه بر این، جغرافیای ذهن نیز متفاوت است: یعنی چیزی که بر اراده یا عقل منطبق گردد نداریم. (البته مفهومی تحت عنوان تعقل یا تارکا (۵۷) وجود دارد). معرفت شناسی هندی، به طور مسلم، در فلسفه دین نقش آفرین است. [در این سنت] نظامهای متفاوت، فهرستهایی از پراماناها (۵۸) یا منابع شناخت، مثل ادراک حسی و استنتاج عقلی را در اختیار دارند. گرچه در مقایسه با غرب در شیوه‌های قیاسی که به کار می‌برند تلقی آنها از استنتاج متفاوت است، اما اصل مفهوم استنتاج در هر دو یکسان است. اما ادراک حسی را اغلب به گونه‌ای می گیرند که شامل احساس یوگایی (۵۹) یا (با قدری تکلف) تجربه دینی، یا شاید اگر باریک بینانه‌تر برخورد کنیم، تجربه نظری (۶۰) و یا عرفانی هم بشود. در بیشتر مکتبهای هندو منبع سومی برای شناخت قائلند، که آن عبارت از شهود یا سابدا (۶۱) است. این مفهوم به مشاهده حسی اشاره نمی‌کند بلکه شهود متعالی، یعنی وحی را نیز در بر می‌گیرد. مکتبهای هندو را به لحاظ فنی به استیکا (۶۲) می‌شناسند، که در لفظ «هست باور» معنا می‌دهد، و این اشاره به وجود وحی است (که آن را سنت شفاهی برهمنی تلقی می‌کنند). شهود را از

منابع شناخت انگاشتن، چیز جالبی است که در غرب کمتر بدان پرداخته‌اند.
از آنجا که مکتب می‌مانسا با نگرش دستوری (۶۳) که نسبت به وحی داشت می‌خواست کاملاً بر شهود متکی باشد، و نمی‌خواست اعتبار خود را به اتکای خدای عالم به کل کسب نماید، هم وجود خدا و هم استدلال بر آن را مردود شمرد. عجیب اینجاست که رامانوجا، که پرحرارت‌ترین متاله فلسفی است، نیز استدلال در این باب را نفی کرده است، چرا که او می‌خواست نجات تنها به خدا وابسته باشد و به هیچ وجه متوقف بر استدلال عقلی نباشد (ما می‌توانیم در این نکته او را با کارل بارت (۶۴) مقایسه کنیم). نقد ظریف رامانوجا بر روایتهای سنتی هندی از برهان غایت‌شناختی (یعنی قیاس کیهان به چیز متشکل از اجزا و به موجود زنده‌ای که برای زنده ماندن نیازمند نفس نگاهدارنده‌ای است) بر برخی نقدهای هیوم (۶۵) تقدم دارد. برخی از نکاتی که او ذکر می‌کند از این قرار است: امکان این وجود دارد که به جای یکی چند خالق در کار باشد؛ آنها ممکن است در ادوار مختلف جهانی در حال پیدایش تکرار شوند؛ هر چه استدلال قویتر باشد محصول آن انسانوارتر است؛ و کیهان همچون یک دستگاه اندام‌وار نیست. در میان دیگر براهینی که بر وجود خدا اقامه می‌کردند، روایتی بود از برهان هستی‌شناختی، و همچنین این فکر که برای سامان دادن آثار اخلاقی کارما، نیاز به هدایتگری ذی شعور هست.
بخش زیادی از تاریخ هند شاهد رقابتی مهم میان آیین هندو و آیین بودا و تا حدی با آیین جینه بوده، و فلسفه هندی همواره استدلالهای میان این سنتها را تاءمین کرده است. به طور کلی، خداباوری هندی از مقولات سانکهیا در تنظیم کیهان شناسی خود بهره جسته، و [در نتیجه] عرصه بحث و جدل بر سر علیت شکل گرفته است. مکتبهای بودایی به نظریه عدم اینهمانی معتقد بودند، که حوادث را از یکدیگر جدا می‌کرد، و از این نظر تا حدی به روش هیوم شبیه بود. مکتب سانکهیا قائل به نظریه اینهمانی یا دگرگونی بود، که بر اساس آن جواهر خود را دگرگون می‌سازند (مثل شیر که به دلمه تبدیل می‌شود). چون آیین بودا درست به همین برداشت از جوهر می‌تاخت، و جهان را به حوادث ناپایا تقطیع می‌نمود، متفکران مکتب سانکهیا، [تحت تاثیر این فکر]، نسبت به اندیشه وجود الوهی ثابت و زیرینی یا برهمن منتقد بودند. و این سبب گردید، با آنکه آیین بودا بر شانکارا تاثیرگذار بود، تفاوت عمده‌ای میان ما بعد الطبیعه ماهایانا (۶۶) و او پدید آید. «مطلق» در آیین بودا نه یک موجود، بلکه خلاء است. همچنین بوداییان اتکای آیین هندو بر شهود، و در واقع نظریه آنان در باب ازلی بودن سانسکریت و انطباق طبیعی آن بر واقعیت را مورد انتقاد قرار می‌دادند. بوداییان عرف‌گرا بودند. و اما از جمله ایرادهایی که آیین جین بر اندیشه هندو می‌کرد این بود که تجربه دینی برآمده از اعتقاد پیشین است، و نه بر عکس.
دوران جدید شاهد اتحاد شبه قاره تحت لوای بریتانیا، و همراه با آن تاءسیس مدارس عالی و دانشگاه‌های انگلیسی زبان بود. نخبگان انگلیسی زبان جدید به مواجهه با انتقاد مسیحیت و بریتانیا از دین و جامعه هندی، که بت‌پرست و مرتجعش می‌خواند، برخواستند. آنها برای رویارویی با جهان سالاری بریتانیا به ملی‌گرایی‌ای فراهندی دست یافتند. اما این با لحن جدیدی صورت می‌گرفت، زیرا آنها می‌خواستند هر دو سنت را به کار گیرند. چهار نهضت را در روزگار جدید می‌توان برشمرد. یکی برهمو ساماج (۶۷) بود که رام موهن روی (۶۸) آن را تاسیس کرد (۱۸۳۳ ۱۷۷۲). این نهضت از حیث توحیدی نشان دادن اوپانیشادها و نفی بخش بزرگی از آیین هندوی کنونی به شدت نوگرا بود. نهضت دیگر آرجا ساماج (۶۹) بود که به وسیله دایاناندا ساراواتی (۷۰) (۸۳ ۱۸۲۴) پدید آمد. او با رجعت به ودا آن را خواستگاه راستین ایمان شمرد، اما همچون موهن روی، تندیس پرستی را نفی و بلکه بشدت مورد حمله قرار داد. آرجا ساماج به عنوان یک نهضت، توفیق زیادی در آن طرف دریاها، در میان هندوهای فیجی، جنوب آفریقا، و جاهای دیگر داشته است. اما این دو جریان در انتقاد از جریان اصلی، که سنت زنده عبادت در آیین هندو بود، راه افراط می‌پیمودند. این کار به استاد ویوه کاناندا (۷۱) (۱۹۰۲ ۱۸۶۳) وانهاده شده بود

تا وی اندیشه استاد پرجذبه‌اش راماکریشنا (۷۲) (۸۶ ۱۸۳۴) را به کار گیرد. راماکریشنا شخصی بود با مریدان زیاد و معنویت شدید، اما بی‌توجه به جهان انگلیسی زبان؛ جهانی که به وسیله آن می‌شد موضع قدرتمندی ترتیب داد که قادر بود نقد عقلی و مسیحی وارد بر عالم هندو را دفع گرداند و عاطفه ملی هندی را تهییج کند. ویوه کاناندا موضع خود را بر پایه روایت روزآمد شده شانکارا بنا کرده بود. او اندیشه لایه‌های مختلف حقیقت را به همراه آرمان‌گرایی فراگیر متعلق به سنت فلسفی انگلستان در پایان قرن نوزدهم به کار گرفت. ویوه کاناندا چندگانه گرا بود؛ به این معنا که اعتقاد داشت همه ادیان رو به سوی یک واقعیت دارند. آیین هندو همواره چنین طرز تلقی آزادمنشانه‌ای داشته است. در این دیدگاه، مردم در مراحل و منازل مختلف از یک طریق روحانی رو به تعالی قرار دارند. فلسفه او می‌تواند به استحکام پایه‌های وطن‌پرستی فراهندی بینجامد، زیرا بر پایه آن، باب مشارکت برای مسلمانان، مسیحیان و دیگران باز است، چرا که همگی نگرش واحدی به حقیقت دارند. ویوه کاناندا یک مصلح اجتماعی نیز هست. نهضت بعدی که به طور غیرمستقیم رد پای او را دنبال می‌کرد نهضت ماهاتما گاندی (۱۹۴۸ ۱۸۶۹) بود، که طرز تلقی چندگانه‌گرا و دعوت غیر صریح و سهل او به حق، به استحکام ملی‌گرایی هندی کمک کرد. نهضت دیگر از آن ساروه‌پالی رادهاکریشنان (۷۳) (۱۹۷۵ ۱۸۸۸)، رئیس جمهور بعدی هند بود، که با وجود اهمیت، به سبب عدم توجه به مقصود کلی‌تر مکتبش از سوی فلاسفه غرب مورد بی‌مهری قرار گرفته است. آن آرمان‌گرایی که پایه‌های رنسانس در هند بیشتر از آن قوت می‌گرفت در جنگ جهانی اول رخت بربست، و فلسفه دین در هند در دوره پس از جنگ جهانی دوم مورد غفلت زیادی قرار گرفت. اما سنت چندگانه‌گرایانه در تفکری که در پس نهادهای هندی و اندیشه غیردینی کردن کشور هند قرار داشت حائز اهمیت بود (البته مراد از غیردینی، چندگانه‌گرایی است نه بی‌دینی). به طور طبع، کاربرد اصلی فلسفه هندی در خصوص دین، در امر بازساخت جهان‌بینی بود، که در این کار موفق هم بوده است، اما در نخستین سالهای دهه نود انحراف از چندگانه‌گرایی قدیم پدید آمد، و در میان فلاسفه نیز روش‌شناسی فنی‌تری رواج یافت.

کتابشناسی

تاریخ معتبر در خصوص فلسفه هند تاریخی است که داسکوپتا در ۵ مجلد تدوین کرده است (لندن ۵۵ ۱۹۲۲). منابع مهم اطلاعات در این باب عبارتند از: دائره‌المعارف فلسفه‌های هند (پرینستون ۱۹۷۰ و پس از آن)، و اثر نینیان اسمارت؛ نظر و استدلال در فلسفه هندی (۷۴)، چاپ دوم (لیدن ۱۹۹۲). به منظور یک تحقیق عالی نگاه کنید به: جی. ال. بروکینگتون؛ ریسمان مقدس: آیین هندو در استمرار و تنوع خود (۷۵) (نیویورک ۱۹۷۰ و مجلدات بعدی). همچنین نگاه کنید به پی. تی. راجو؛ ژرفناهای ساختاری اندیشه هندی (۷۶) (آلبانی ۱۹۸۵).

یادداشتهای مترجم

مشخصات کتابشناختی اصل این نوشته چنین است:

Ninian Asmart I Hinduisnm: A Companion to Philosophy of Religion: Phlip L. (۱۹۹۷) .«

« Quinn and Chaples Taliaferro. Blackwell Companions to Philosophy

۱. « Ninian Smart »، فیلسوف دین اسکاتلندی و مدرس دانشگاه سانتاباربارای کالیفرنیا (۱۹۲۷)

۲. « Karma »، به معنای «کردار» است و مراد از آن کنش، ثمره کنش، و واکنشی است که همچون تاءثیرات دیرینه و پیگیر در ضمیر ناخودآگاه موجود است و افکار و اعمال شخص در این زندگی و زندگیهای آینده او را جهت می‌دهد.

۳. « Vivekananda »، فیلسوف و متکلم هندی (۱۹۰۲ ۱۸۶۳)، وی کتابهایی در معرفی طریقه یوگا نوشته است.

۴. « Radhakrishnan »، از مهمترین فلاسفه متاخر هند (۱۹۷۵ ۱۸۸۸) و شارح حکمت ودانتا. فلسفه او را ایدئالیسم وحدت‌نگر خوانده‌اند.

۵. « John Hick »، متکلم و فیلسوف دین انگلیسی (۱۹۲۲).

۶. « Mahabharata »، به معنای «حماسه بزرگ»، یکی از دو اثر بزرگ ادبی حماسی هند که در حدود قرن پنجم ق. م. تا دوم م. نوشته و گردآوری شده است.

۷. « Ramayana »، به معنای «داستان زندگی راما»، قدیمی‌ترین حماسه در ادبیات سانسکریت که به حماسه ماهابهاراتا نزدیک است و در جنوب آسیا اهمیت بسیار دارد.

۸. « Siva »، یکی از سه خدای تثلیث هندو در کنار ویشنو و برهما.

۹. « Vishnu »، یکی دیگر از سه خدای تثلیث هندو.

۱۰. « aphoristic summaries »

۱۱. « sutras »، واژه سانسکریت که، از لحاظ لغوی، به معنای «ریسمان» است، سوتراها خلاصه برهماناها هستند که به منظور تسهیل در استفاده عملی از آنها در عباراتی کوتاه و پرمعنا بیان شده‌اند.

۱۲. « gurus »

۱۳. « yoga »، واژه سانسکریت که، از لحاظ لغوی، به معنای «یوغ» است و در آیین هندو مهار کردن خود برای خدا و در طلب اتحاد با او است. در این آیین هر طریقی به سوی معرفت خدا را می‌توان یوگا خواند، و بنابراین، یوگاهای بی‌شمار وجود دارند. ولی مشهورترین آنها عبارتند از: ۱ کارمایوگا (طریق عمل عاری از نفسانیت) ۲ بهاکتی یوگا (طریق محبت) ۳ راجایوگا (طریق شاهانه) که همسان یوگای پاتانجالی است.

۱۴. « Sankara »

۱۵. « Ramanuja »

۱۶. « Madhva »

۱۷. « Jain »، یکی از سه مکتب جدا شده از جریان اصلی آیین هندو. پیروان این مکتب، همچون بوداییان، خطاناپذیری وداها را انکار کردند.

۱۸. « Samkhya »

۱۹. « Nyaya »

۲۰. « Veisesika »

۲۱. « Mimamsa »

۲۲. « Indra »، در آیین هندو خدای طوفان و رعد و برق است. او را از خدایان فضای میانه می‌دانند. این خدا در ریگ ودا بسیار مورد توجه است.

۲۳. « Agni »، از جمله خدایان زمینی آیین هندو و واسطه میان آسمان و زمین است؛ در آسمان چون خورشید، و در هوا

چون صاعقه، و در زمین چون آتش. اگنی از مهمترین خدایان ودایی و نزد هندوان مورد احترام بسیار است.
۲۴. « Varuna »، از مهمترین خدایان ودایی، پاسدار قانون و فرمانروای جهان.
۲۵. « Dyauspiter »، از خدایان ودایی که با پریتوی جفت آسمان و زمین را تشکیل می‌دادند و پدر و مادر خدایان تلقی می‌شدند.
۲۶. henotheism »
۲۷. « atman »، در سانسکریت به معنای اصل حیات یا جوهر آن است، و در اصطلاح مشهور به «نفس» اطلاق می‌شود، که در تفکر هندو خویشتن فناناپذیر انسان و عین برهمن است.
۲۸. grate sayings »
۲۹. « dharma »، واژه سانسکریت به مفهوم «حمل کردن و نگاه داشتن» است، و در آیین هندو، به نحو جامع، به آنچه جوهر حقیقی ما را معین می‌کند، به عدالت، پایه‌های اخلاق انسانی، نظم قانونمند جهان، و بنیان همه ادیان اشاره می‌کند.
۳۰. « prakriti »، در مکتب سانکهیا عبارت است از ماده اولیه کائنات و همچنین مبداء پیدایش عالم عینی و ذهنی.
۳۱. « purusa »، واژه سانسکریت به معنای «شخص» است، و در فلسفه شانکارا عبارت از خویشتن، آگاهی خالص، و امر مطلق است. پوروشا شاهدی است که تغییرات واقع در ماده را مشاهده می‌کند، و در ودانتا با آتمن، و، در نتیجه، با برهمن یکی است.
۳۲. « gunas »، واژه سانسکریت به معنای «کیفیت بنیادین» است. هر امر مادی در جهان در ساختار خود مرکب از سه گونا است: ساتوا، راجاس و تاماس.
« Nyaya ۳۳. Navya »
۳۴. Brahmasutrsa »
۳۵. Advaita Vedanta »
۳۶. « Madhyamaka »، به معنای «آموزه‌های راه میانه» است که مادهیاماکاها طرفدار آن بودند.
۳۷. « maya »، واژه سانسکریت به معنای «توهم» و ظهور و فریب است، و در آیین هندو اساس ذهن و ماده می‌باشد. مایا نیروی برهمن و متحد با آن است، چنانکه حرارت با آتش. مایا و برهمن با هم ایشوارا نامیده می‌شوند و او خدایی شخصی است که جهان را خلق می‌کند، نگه می‌دارد و مضمحل می‌سازد. مایا پرده و حجابی بر روی برهمن و بر چشم ماست.
۳۸. « Bhagavadgita »، یکی از مهمترین کتب مقدس هندو و معرف طریق محبت است.
۳۹. Dvaita »
۴۰. pluralism »
۴۱. « Lingam » یا « Linga »، نماد قضیب است که در مکتبهای شیوایی به عنوان نماد باروری شیوا ستایش می‌شود و معمولا به صورت یک ستون سنگی است.
۴۲. « Devi »، از قدرتمندترین خدا بانوان هندو و همسران شیوا است.
۴۳. « Ganesa »، مشهورترین حیوان‌خدای هندو است. او را حلال مشکلات و خدای خرد و دوراندیشی می‌دانند و کارها را با نام او آغاز می‌کنند. در تصاویر و مجسمه‌ها او را انسانی کوتوله با سر فیل نمایش می‌دهند.
۴۴. « Kali »، این مادینه‌خدا را که در آیین هندو همسر شیوا است با نامهای گوناگون، مثل پارواتی، دورگا، اوما و ...

می‌خوانند. او نماد شناخت متعالی حقیقت و مرحله ورای تجلی است.

۴۵. « Durga »، رایجترین نام دوی به عنوان خدا بانویی خشن است، که آن را به صورت زنی زیبا با ده دست و طبیعتی خشن تصویر می‌کنند.

۴۶. « Laksmi »، یک فرد از تثلیث خدا بانوان هندو و همسر ویشنو در تمام تجلیات آن است. او را در نقش نیروی مادینگی و همچون مادر جهان و خدابانوی نیکبختی و ثروت‌بخشی ستایش می‌کنند.

۴۷. « Minaksi »، خدابانوی «چشم ماهی».

۴۸. « Madurai »

۴۹. « moksha »، رهایی کامل از تمام بندهای جهان، از کارما، و از چرخه زندگی و مرگ (سامسارا)، که با اتحاد با خدا و یا با معرفت به واقعیت نهایی حاصل می‌آید.

۵۰. « Cat School »

۵۱. « John Calvin »، متکلم و مصلح پروتستان فرانسوی سویسی الاصل (۱۵۶۴ ۱۵۰۹)، وی رستگاری را منوط به پیش گزینی انسان از سوی خداوند می‌داند و به سختگیری مشهور است.

۵۲. « living liberation »

۵۳. « cit »

۵۴. « putative memory » مقصود خاطره‌ای است که ادعا می‌شود افراد از زندگیهای سابق خود به یاد دارند.

۵۵. « buddhi »، واژه سانسکریت به معنای «هوش» که در فلسفه سانکهیا به قوه تمییز که همه تاءثرات حسی را طبقه‌بندی می‌کند اطلاق می‌شود. بودهی به خودی خود ابزاری است که هوش و آگاهی آتمن را به کار می‌گیرد و همه استعدادهای آدمی و از جمله شهود او را بسط می‌دهد.

۵۶. « ahamkara »، واژه سانسکریت به معنای «خوداندیشی» و انانیت است و همچون بودهی از اصطلاحات مکتب سانکهیا می‌باشد. در این تفکر نقش اهامکارا این است که پس از تمییز شیء از سوی بودهی، آن را به نحوی به خود (من) نسبت دهد.

۵۷. « tarka »، یکی از شانزده مقوله منطقی مکتب نیایا است و در اصطلاح، آن را به روش استدلالی و جدلی اطلاق می‌کنند.

۵۸. « pramanas »

۵۹. « Yogic perception »

۶۰. « contemplative »

۶۱. « sabda »

۶۲. « astika »

۶۳. « injunctional »

۶۴. « Karl Bart »، متکلم پروتستان سوییسی (۱۹۶۸ ۱۸۸۶)، وی مدافع اصلاح دینی و بازگشت به آموزه‌های انجیل بود، کتاب او، از جمله « Dogmatics Church » است.

۶۵. « David Hume »، فیلسوف و مورخ انگلیسی (۱۷۷۶ ۱۷۱۱).

۶۶. « Mahayana »، یکی از دو مکتب بودایی که به چرخه بزرگ نیز معروف است.
۶۷. « Brahmo Samaj »
۶۸. « Ram Mohan Roy »
۶۹. « Arja Samaj »
۷۰. « Dayanada Saravati »
۷۱. « Swami Vivekananda »
۷۲. « Ramakrishna »
۷۳. « Sarvepalli Radhakrishnan »
۷۴. « Doctrine and Argument in Indian Philosophy »
۷۵. « J.L. Brockington: Hinduism in its Continuity and Diversity: The SacredThread »
۷۶. « P.T. Raju: Structural Depths of Indian Thought »

منابع و مآخذ یادداشتها

۱. « Stephan Schuhmacher، Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion ۱۹۹۴ Shambhala Boston »
۱۹۸۵ .« Kegan Paul London Melbourne and Henley »
۲. « Margaret and James Stutley A Dictionary of Hinduism Routhledge »
۳. ورونیکا ایونس، اساطیر هند

منبع: مجله هفت آسمان، شماره ۲

نویسنده: نینیان اسمارت (۱)

مترجم: علی موحدیان

۷– آیین جین

آشنایی با آیین جین

آشنایی با آیین جین

آیین هنـدو مانند درخت کهنسالی است که شاخه های نسبتا جوان خود را در سـرزمینهای بزرگی گسترده است. برخی از این شـاخه‌ها در اوج اقتـدار بر همنان و به عنوان اعتراض به سـخت گیریهای آنان پدیـد آمـده است.از جمله شاخه های هندوئیسـم آیین جین (Jaina) به معنای پیروز است که پنج قرن قبل از میلاد پایه گذاری شد.

۱ – سرگذشت مهاویرا

به اعتقـاد جینها بنیانگـذار این آیین مهاویرا (Maha - vira) یعنی بزرگ قهرمـان، نامیـده می‌شود که بیست و سه پیشوا طی هزاران سـال قبـل از وی برخاسته انـد و او بیست و چهـارمین پیشواست. مهـاویرا در قرن شـشم قبـل از میلاـد در یـک خانواده اشـرافی هندوسـتان متولد شد. وی در سی سالگی دنیا را ترک کرد و پس از ریاضتهای طولانی به حقیقت دست یافت. او پس از گستردن آیین خود به سال ۵۲۶ ق.م. قالب تهی کرد و به نیروانا پیوست.

۲ – فلسفه و اخلاقیات

شگفت آورترین سنت این قوم این است که پوشیدن لباس را حرام می‌دانند و معتقدند معاویرا در حال ریاضت و ترک تعلقات نفسـانی، پس از مشاهـده تعلق خـاطر خود به حیا، همه لباسهای خود را بیرون آورد و تا آخر عمر برهنه به سر برد. در حـدود سال ۷۹ ق.م. میـان پیروان ایـن مـذهب در مـورد حـدود برهنگی اختلاـف و دودسـتگی پدیـد آمـد: فرقـه آسـمان جامگاهـان (Dig - amhbra) هیچ لباسـی را نپذیرفتند، در حالی که فرقه سـفید جامگان (Svetambara) گفتند استفاده از اندکی پـارچه جـایز است. گانـدی رهبر انقلاـب هندوسـتان تحت تـاءثیر این آیین لباسـهای دوخته ایـام جوانی را کنـار نهـاد و تنها از مقـداری پـارچه سـفید اسـتفاده می‌کرد. ویل دورانت در جلـد اول تاریـخ تمـدن که در زمان حیات تاءثیر آن مـذهب از طریق خودکشـی به عمر خود پایان دهـد. اما، همان گونه که گـذشت، وی با گلوله یک هنـدوی متعصب کشـته شد و برای اثبات یا ابطال حدس این مورخ فرزانه فرصتی پیش نیامد.
دریوزگی و خواری از فضائـل محسوب می‌شود. به عقیـده آسـمان جامگان زنان راهی به کمال ندارنـد و برای این امر بایـد به انتظار مرد شدن در دوره های بعدی تناسخ باقی بمانند.

۳ – اهمیسا

آیین جین، علاوه بر پـذیرش معارف هنـدویی، مسائل تازه ای را مطرح می‌کنـد بر قواعـد اخلاقی شدیـدی اصـرار می‌ورزد. به عقیدمه جینها رستگاری بر دو اصل استوار است یکی ریاضت کشی و دیگری اهمیسا یا پرهیز از آزار جانداران که تا نباتات و جمادات پیش می‌رود و کندن زمین برای کشاورزی ممنوع شـمرده می‌شود. با آنکه خوردن میوه درختان مجاز است، اسـتفاده از محصولات زیر زمین ماننـد چغندر، هویج، شـلغم و سیـب زمینی که معالجه حیوانات اهلی و وحشـی دایر کرده اند و معمولا پـارچه ای بر دهان می‌بندنـد، که مبادا حیوان ریزی ناخواسـته به دهانشان وارد شود و نابود گردد. آنان آب را قبل از نوشـیدن صاف می‌کنند که مبادا کرمی وارد دهان شود و جان بدهد. همچنین جاروبی از پر طاووس در دست می‌گیرند و حشـرات ریز را از مسیر خود دور می‌کنند. خودکشـی از طریق ترک طعام و شـراب فضیلتی بسیار بزرگ به شمار می‌آید و خود مهاویرا نیز به این شیوه در گذشته است.

۴ – کتب مذهبی

این قوم نیز فرهنـگ دینی مکتوب دارد و تعـداد ۳۹ کتـاب دینی به آنـان نسبت داده انـد. از جمله یادگارهای آنان در مساءله شنـاخت حقیقت وجود، داستان فیلی است که آن را در جای تاریکی قرار داده بودنـد و مردم می‌خواسـتند با دست مالیـدن از شکل فیل آگاه شوند و هر کدام قضاوتی نادرست در این باب می‌کردند. (۱)

۵ – پیروان

هم اکنون حدود دو میلیون پیرو آیین جین در هندوستان وجود دارد که روزگار بر تن آنان لباس کامل پوشانده و به جای گدایی سرگرم تجارت هستند و وضع اقتصادی خوبی دارند. آنان آیین خود را نوسازی کرده اند و تنها قدیسان و اندکی از ایشان در زندگی به آن روشهای عجیب و غریب روی می‌آورند.

پی نوشتها

۱ – این داستان در مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۲۵۹ – ۱۲۶۸ آمده است.

کتاب: آشنایی با ادیان بزرگ، ص ۴۳

نویسنده: حسین توفیقی

۸– بودیسم

آشنایی با آیین بودیسم

آشنایی با آیین بودیسم

آیین بودا از شاخه های کیش هندوست. این آیین از هندوستان بیرون آمده و سراسر مناطق خاوری را در نوردیده است و به علت داشتن اندیشه های عرفانی لطیف و گسترش در مناطق پرجمعیت جهان، پیروان زیادی دارد و اخیرا به اروپا و آمریکا نیز سرایت کرده است.

۱ – سرگذشت بودا

بودا (Buddha) به معنای بیدار لقب گوتاماشاکیامونی (Gautamamuni – Sakya) بنیانگذار مکتب اصلاحی بودیسم است. به عقیده بوداییان وی که فرزند پادشاه شهر کاپیلاوستو (vastu – Kapila) در شمال هندوستان بود، در حدود سال ۵۶۳ ق.م. به دنیا آمد و در آغاز سیدارتا (Siddhartha) یعنی کامیاب نامیده می‌شد. ستاره شناسان پیشگویی کرده بودند که این شاهزاده پس از مشاهده نمونه های بیماری، پیری و مرگ و برخورد با یک ریاضت کش دنیا را ترک خواهد کرد و به ریاضت روی خواهد آورد. بدین سبب پدرش دستور داده بود وی را به دور از ناملایمات زندگی بشری و در ناز و نعمت پرورش دهند و مراقب رفتار و کردار او باشند. شاهزاده با دختر عمویش یشودهرا (Yasodhara) ازدواج کرد و دارای پسری به نام راهولا (Rahula) شد. وی در ۲۹ سالگی پس از مشاهده موارد مذکور، شبانه از کاخ و تنعمات آن گریخت و تحت ارشاد فردی به نام آلارا (Alara) زندگی راهبان را برگزید و پس از شش سال ریاضتهای سخت و سنگین در جنگلها سرانجام هنگامی که از وصول به حقیقت از طریق ریاضت نومید شد، ریاضت را کنار گذاشت و به تاءمل و تفکر و مراقبت معنوی روی آورد. جهاد اکبر او نیز شش سال طول کشید و پس از آن با هفت هفته توقف زیر درختی که بعدا درخت بیداری نامیده شد، با مارا (Mara) یعنی شیطان ویرانگر مبارزه کرد و در نهایت به حقیقت دست یافت و بودای دوره کنونی شد. به عقیده بوداییان در دورانهای پیشین جهان نیز تعدادی بودا آمده اند. هر یک از این بوداها قبل از ظهورشان بودی ستو

(sattva ـ Bodhi) خوانده می‌شود، یعنی کسی که به معرفت کامل دسترسی دارد یا بودای بالقوه است.
بودا در مدت ۴۰ سال با مسافرتهای فراوان، آیین خود را در سراسر هندوستان تبلیغ کرد و بر اثر ملاقات با افراد مختلف، به اصلاح نفوس و تربیت شاگردانی همت گماشت که برجسته ترین آنان پسر عمویش آنندا (Ananda) بود. وی سرانجام در هشتاد سالگی در حدود سال ۴۸۳ ق.م. به نیزوانا پیوست.
داستان زندگی شگفت آور بودا از قدیم الایام جذابیت داشته و به همین دلیل این داستان دینی به زبانهای گوناگون ترجمه و در سراسر جهان منتشر شده است. نقل عربی آن با اضافاتی از فرهنگ سریانی، به عنوان داستان بلوهر و یوذاسف بین مسلمانان رواج پیدا کرد. (۱)

۲ – تاءسیس نظام

اندیشه های اصلاحی بودا در مخالفت با تعصب های برهمنان بود و اختلافات طبقاتی را باطل می‌شمرد. تعالیم اخلاقی وی در مجموعه هایی مانند تری پیتکا (pitaka ـ Tri) یعنی سه سبدگرد آمده است. این تعالیم که بر آیین هندو پایه گذاری شده است، ترک دنیا، تهذیب نفس، تاءمل، مراقبه و تلاش برای رهایی از گردونه زندگی پر رنج این جهان را توصیه می کند و برای وصول به نیروانا اهمیت زیادی قائل است و مفهوم آن را توسعه می‌دهد. آیین بودا در قرون بعدی بخش عمده ای از خاک هندوستان را تسخیر کرد و در کشورهای همسایه نیز گسترش یافت. در قرون هشتم و نهم میلادی، دو تن از دانشمندان آیین هندو را نوسازی کردند و بر اثر آن، آیین بودا اندک اندک از هندوستان برچیده و آیین هندو جانشین آن شد، اما اشکال گوناگون آن در خاور دور و مناطق دیگر گسترش یافت.

۳ – فلسفه بودا

هنگامی که بودا به حقیقت دست یافت، ابتدا به شهر بنارس رفت تا پنج تن از راهبان را که از وی روی برتافته بودند، بیابد. او می‌اندیشید که این پنج تن مانند وی در جستجوی حقیقتند و تعلیم دادن ایشان از سایر مردم آسانتر است.
و چون به بنارس پا نهاد آن پنج تن را دید که در میان بیشه ای نزدیک شهر نشسته اند و با هم سخن می گویند.
هنگامی که چشم آنان به بودا افتاد، به یکدیگر گفتند: ((این سیدارتاست که می‌آید؛ همان که دست از رهبانیت کشید؛ خوب است به او کاری نداشته باشیم.))
اما چون بودا به آنان نزدیک شد به وی سلام کردند و از او خواستند در کنارشان بنشیند. آنگاه از وی پرسیدند: ((سرانجام، حقیقتی را که می‌جستی، یافتی؟)) بودا گفت: ((آری، آن را یافتم.))
راهبان گفتند: ((پس به ما بگو حقیقت و حکمت و راز هستی چیست؟)) بودا پرسید: ((آیا شما به کارما یعنی قانون کردار ایمان دارید؟)) گفتند: ((آری.)) بودا گفت: ((پس بدانید که همان سرآغاز حکمت و آگاهی از حقیقت است. از نیکو نیکو پدید می‌آید و از بد بد. این نخستین قانون زندگی است و همه چیزهای دیگر بر این قانون استوار است.))
گفتند: ((این که تازگی ندارد.)) گفت: ((اگر چنین است قربانی، دعا و تضرع به درگاه خدا عاقلانه نیست.))
راهبان پرسیدند: ((چگونه؟)) بودا پاسخ داد: ((زیرا آب همیشه سراشیبی می‌رود، آتش همیشه داغ است و یخ همواره سرد. اگر برای همه خدایان هندوستان هم دعا کنیم، آب هرگز سربالا نمی‌رود و آتش سرد و یخ گرم نمی‌شود. زیرا در زندگی

قانونهـایی یـافت می‌شود که همه چیز بر آنها اسـتوار است. از این رو، کاری که انجام گرفت، قابل ابطال نیست و دعا و قربانی برای خدایان نیز سودی ندارد.))

آنان با این سـخن موافقت کردند و بودا افزود: ((اگر این سـخن درست است، کتاب وداها که به مردم راه و رسم دعا و قربانی را می‌آموزد، درست نیست و برخلاف گفته پیشوایان دینی، من اعلام می‌کنم که وداها مقدس نیستند.))

راهبان از این جراءت بسـیار شگفت زده شدند و از بودا پرسیدند: ((تو می‌گویی برهما هنگام آفریدن جهان مردم را به طبقات گوناگون تقسیم نکرده است؟)) پاسخ داد: ((اصلا من باور ندارم برهما چیزی را آفریده باشد تا جهان آفریده او باشد.))

آنـان پرسـیدند: ((پس جهان ساخته کیست؟)) بودا پاسـخ داد: ((به نظر من جهان ابـدی است و آغاز و انجامی نـدارد. دو چیز است که بـایستی از آن پرهیز کرد: یکی زنـدگانی پر از لـذت که زاییـده خودخواهی و فرومایگی است و دیگر زنـدگی پر از رنج و خود آزاری که آن نیز سودی ندارد و هیچ یک از این دو به نیکبختی منجر نمی‌شود.))

۴ – اخلاقیات

سرانجـام راهبـان از بودا پرسـیدند: ((پس راه درست کـدام است؟)) پاسـخ داد: ((راه میـانه، میـان لـذت و رنـج است که از راه هشتگانه به دست می‌آید. راه هشتگانه هشت قانون بزرگ زندگی را می‌آموزد:

۱. پرهیز از آزار جانداران؛

۲. پرهیز از دزدی؛

۳. پرهیز از بی عفتی؛

۴. پرهیز از دروغ؛

۵. پرهیز از مستی؛

۶. پرهیز از بدگویی؛

۷. پرهیز از خودخواهی؛

۸. پرهیز از نادانی؛

۹. پرهیز از دشمنی.

۵ – فرقه های بودایی

آیین بودا سه فرقه دارد:

۱. مهایانا (Maha - yana) یعنی چرخ بزرگ، آیین شـمالی که در چین رواج دارد. این شـعبه ای آیین بودا بـا طیفهایی از اعتقادات و سـنن کنفوسـیوس و لائوتسه در چین و شـینتو در ژاپن در آمیخته است. یکی از آداب آن که به سانسـکریت دهیانا (Dhyana) یعنی تاءمل، به چینی (Chang) و به ژاپنی زن (Zen) خوانده می‌شود، شهرت جهانی دارد.

۲. هینایانا (Hina - yana) یعنی چرخ کوچـک، آیین جنوبی که در سـری لانکا (سـیلان) و کشورهای جنوب شـرق آسـیا مشاهـده می‌شود. پیروان چرخ کوچک آیین خود را تراوادا (Theravada) یعنی آیین نیاکان و بزرگان می‌خواننـد و کتب دینی آنان به زبان پالی است.

۳. وجریانا (yana - Vajra) یعنی چرخ الماس. این فرقه در تبت وجود دارد و آیین بودا را با سحر و کهانت و توتم پرستی در آمیخته و تشکیلاتی نیرومند برای خود پدید آورده است. آیین مذکور لامائیسم (Lamaism) نیز خوانده می‌شود و عنوان رهبر مذهبی مقتدر آن دالائی لاما (Lama Dalai) به معنای رئیس دریاگونه است. از چیزهای جالب توجه این فرقه آن است که هنگامی که رهبر مذهبی آن وفات یابد، راهبان برای پیدا کردن جانشین وی به جستجوی کودکی می‌پردازد که در لحظه درگذشت رهبر به دنیا آمده باشد. سپس این کودک را با توجهات ویژه پرورش می‌دهند. وی پس از فراگیری دانش و گذراندن مراحل مختلف به مقام مورد نظر نائل می‌آید. دالائی لامای عصر ما پس از سرایت کمونیسم چینی به تبت رهسپار هندوستان شده و در آنجا به ارشاد و رهبری مشغول است. اخیرا وی، برخلاف سنت، پسر بچه ای را برای جانشینی خود تعیین کرد و به خاطر این مساءله مورد انتقاد قرار گرفت.

۶ – کتب بودایی

قدیمی ترین کتاب مقدس بوداییان تری پیتاکایعنی سه زنبیل نامیده می‌شود که دارای سه بخش است:

۱. قواعد رهبانیت؛

۲. وسیله رستگاری؛

۳. مفهوم فلسفی و روانشناسی.

فرقه های مختلف بودایی نیز کتابهای مخصوص به خود دارند

پی نوشتها

۱ – برای مثال رک.: اکمال الدین نوشته شیخ صدوق، ج ۲، صص ۵۷۷ – ۶۳۸ و بحار الانوار نوشته علامه مجلسی، ج ۷۸، صص ۳۸۳ – ۴۴۴ و ترجمه فارسی آن در عین الحیات نوشته علامه مجلسی و در رساله ای مستقل آمده است. در تحریر عربی این داستان، نامهای آلارا و بودی ستو به بلوهر و یوذاسف تغییر یافته است.

کتاب: آشنایی با ادیان بزرگ، ص ۴۵

نویسنده: حسین توفیقی

مقالات

مفهوم نیروانه در آیین بودا (۱)

اشاره

پیش از پیدایش آیین بودا، در حدود قرن پنجم قم، نیروانه (۲) را هدف زندگی معنوی‌می‌دانستند، اما این [اصطلاح] تنها در متن‌های بودایی است که بسیار مشهور شده‌است. نیروانه در آثار کهن‌تر بودایی و در کاربرد رایج آن تا امروز، اشاره است به‌مقصد تربیت بودایی، که از راه تربیت نظام‌مند در سلوک اخلاقی و نظاره و شناخت به‌دست می‌آید. (۳)

غایت این مقصد، زدودن عناصر روانی آشفته‌کننده‌ای است که‌حجاب دل صافی و آرام می‌شوند، و همراه است با حالت

بیداری از خواب روانی‌حاصل از این عناصر. چنین بیداری‌ای (که اغلب در زبان انگلیسی با واژه « enlightenment »، یعنی «روشن‌شدگی» به آن اشاره می‌شود) امکان درک روشن حقیقت‌های بنیادین را میسر می‌سازد، و فهم آن لازمه آزادی دل است. بعدها، این‌اصطلاح اغلب به شکل محدودتر به جنبه‌ای خاص از حالت بیدار اطلاق شد، آن‌جنبه از این تجربه که تغییرناپذیر انگاشته می‌شد، یعنی عنصری که نه به طور جزئی‌حاصل ساخت روانی است و نه به طور کلی محصول علل و شرایط.

۱.خاستگاه‌ها و ریشه‌شناسی واژه نیروانه

نیروانه (پا.: نیبانه) (۴) در لغت به معنای «خاموش کردن» یا «فرو نشاندن» [آتش] است. امااز آن‌جا که این اصطلاح احتمالا ماقبل بودایی است، این ریشه‌شناسی برای تعیین معنای‌دقیق آن، به مثابه برترین مقصد آیین بودای آغازین، ضرورتااز قطعیت برخوردار نیست. (۵)
در واقع، بسیاری از بوداییان، بنا بر سنت ترجیح داده‌اند آن را به مثابه نبود کنش بافتن (وانه) (۶) توضیح دهند. این جا بافتن استعاره‌ای است از شیوه کنش دل که از نادانی به‌سرشت حقیقی اشیا و نیز از تشنگی به تملکات و حالات وجود قلب شده باشد. شاید‌تصادفی نباشد که چنین تعریفی چیزی از معنای دقیق نیروانه به ما نمی‌گوید. بودایی‌هاعموما از هرگونه توصیف لفظی مقصدشان پرهیز کرده و [اساسا] شک دارند که بتوان آن‌را وصف کرد.
کهن‌ترین متن‌های بودایی گویا واژه نیروانه را برای نامیدن مقصد نهایی (۷) راهی که بوداتعلیم کرد به کار برده‌اند. از این‌رو، نیروانه را به برترین نیک‌بختی و آرامش نهایی تعریف‌کرده‌اند. (۸)
احتمالا آنها این را با سایر مکتب‌های دینی فلسفی آن دوره شریک بوده‌اند.عموما همین متن‌ها از هیچ اقدامی برای پرهیز از بحث در آنچه پس از مرگ بر سر واصل‌به این مقصد می‌آید فروگذار نمی‌کنند. بودا را این طور نشان می‌دهند که «نگفته» چنین‌کسی پس از مرگ هستی دارد یا ندارد. و نیز نگفته که هر دوی اینها درست است. حتی‌نفی هر دو امکان به مثابه یک انتخاب نادیده انگاشته شد. در حقیقت، علاقه به طبیعت‌مقصد نیک‌بختی و آرامش نهایی را در وظیفه رسیدن به آن مفید ندانسته‌اند. (۹)

در این‌زمینه عموما تمثیل مردی را نقل می‌کنند که تیری زهرآگین خورده است: در این وضعیت‌فوری و ضروری او باید در صدد مداوا بر آید و توجه خود را صرفا بدان معطوف بداردنه این که به جزئیات دقیق تیر، یا زهر و یا تیرانداز بپردازد. همین گونه نیز در فوریت‌رسیدن به نیروانه بهتر آن است که گرفتار جزئیات طبیعت و پیامدهای آن نشویم. (۱۰)
امکانش هست که از خاستگاه‌های خود واژه نیروانه به موضع کهن‌تری بپردازیم که‌این‌جا مطرح شده است. نیروانه مشتق از ریشه «وزیدن» [وا] (۱۱) به معنای خاموش کردن‌شعله چراغ یا آتش است. در یک کاربرد، مقصود از آن آتش شهوت‌هایی چون «آز» و «کینه» [وفریب] است، (۱۲) که فرزانه روشن آنها را خاموش می‌کند. (۱۳)
در کاربرد دیگر، که‌قابل اطلاق به وقت مرگ است، شعله چراغ هر نوع کنش متعارف انسانی را فرا می‌گیرد.این کنش‌ها، همچون شعله چراغ، در لحظه مرگ ارهت روشن متوقف می‌شوند. (۱۴)
درکاربرد ماقبل بودایی، این را احتمالا به این معنا فهمیده‌اند که آتش به حالت پنهان یابالقوه‌ای بازگشته بود که بار نخست از آن برخاسته بود. این استعاره، برعکس اطلاق‌امروزی‌اش، معانی ضمنی نیستی (۱۵) نداشته است. بودا خودش گویا با این نوع

برداشت‌مخالفت کرده است، شاید به این دلیل که چنین برداشتی بستگی بسیار تنگاتنگی با خودهمه خداانگارانه (۱۶) اوپه‌نیشدها، (۱۷) یا مونادهای زندگی (۱۸) جین‌ها (۱۹) و دیگران داشت. البته‌متن‌های بودایی بر آنند که زبان را در این مورد خاص نمی‌توان به کار برد؛ چون واژه‌ها درآخرین تحلیل مشتق از تجربه حسی‌اند که خود در بردارنده حافظه و تخیل است.

۲.گزارش‌های کهن‌تر

بیشتر اشاره‌ها به نیروانه آن را مقصد یا برترین نیک‌بختی می‌دانند و این را با مترادف‌های‌بسیاری روشن می‌کنند که نیروانه را همچون مقام امن و پاکی و آرامش فرجامین‌می‌فهمند. برخی از متن‌های کهن، که بیشتر در ترجمه‌های پالی یا چینی محفوظ‌مانده‌اند، اطلاعات اندک بیشتری به دست می‌دهند. به صراحت گفته می‌شود کسی که‌نیروانه را تجربه کند آگاه است، اما نه آگاه از هر آنچه دل دیده، شنیده، حس کرده، احساس کرده، یافته، جسته یا کشف کرده است (انگوتره نیکایه، (۲۰) کتاب گفتارهای تدریجی، بخش ۴، ۳۲۰؛ ۸ ۳۵۳). این تجربه با اشکال گوناگون حصول دیانه‌ای فرق دارد.
بعدها تمایز آشکاری میان نیروانه یافته در زندگی و نیروانه [حاصل شده] در لحظه‌مرگ رو به توسعه نهاد. اصطلاح پری‌نیروانه (۲۱) بیشتر برای دومی به کار می‌رفت، گرچه تاتاریخ متأخرتری بدین معنا نبود در کهن‌ترین منابع صرفا جانشینی برای نیروانه بود. (به‌بیان دقیق‌تر، نیروانه حالت رهایی است و پری‌نیروانه کنش رسیدن به رهایی است). با این‌همه، منابع نسبتا کهن (اگرچه نه کهن‌ترین) حاوی تمثیلی مهم از اقیانوسی‌اند که نشانی ازپر شدن یا کاستن ندارد، بی‌آن که مهم باشد که چه میزان آب از رودها و یا بارندگی به آن‌می‌ریزد. و همین‌گونه، اگرچه بسیاری از ذات (۲۲) نیروانه بی‌باقی‌مانده «دل‌بستگی» واردپری‌نیروانه شوند، ذات نیروانه نشانی از پر شدن یا کاستن ندارد. (۲۳)
این‌جا «دل‌بستگی» (۲۴) یک اصطلاح فنی است که اشاره است به تملک (۲۵) یا تشخیص (۲۶) که نتیجه میل است. از آن‌جا که وجود و فرایند روانی انسان متعارف را نتیجه چنین تملکی می‌دانند، نمی‌توان‌هیچ‌گونه استمراری در شرایط آشنای وجودی که یکباره متوقف شده، یافت. بی‌گمان‌این تمثیل بر این نکته تأکید می‌کند که نیروانه ورای قواعد معمولی است.

۳.برداشت اروپایی از این اصطلاح

فرهنگ انگلیسی آکسفورد (ویراست اول) نیروانه را این طور تعریف می‌کند: «در الهیات‌بودایی، خاموشی وجود فردی و استغراق در روح برین، یا خاموشی همه آرزوها وشهوت‌ها و حصول سعادت کامل». اگرچه روایت‌هایی از این تعریف به طور گسترده به‌کار رفته است، [چنین تعریفی] برداشت‌های بودایی، جینی و هندویی این اصطلاح را به‌هم می‌آمیزد. چنین توصیف‌هایی از نیروانه در تفکر اروپایی نسبتا قدیم است. در قرن‌هفدهم، سیمون دولالوبر، سفیر فرانسه در دربار سیام [تایلند]، اشاره کرد که‌نویسندگان پرتغالی یک اصطلاح سیامی بسیار نزدیک [به این اصطلاح] را چنین‌برگردانده‌اند: «آن نیست می‌شود» و «آن یک خدا شده است». او به‌درستی نشان داد که‌به عقیده سیامی‌ها «این نه یک نیستی واقعی است و نه اکتساب یک سرشت خدایی‌است». لالوبر، در حقیقت، نیروانه را به «ناپیدایی» (۲۷) برگرداند، به معنای ناپیدایی از جهان‌زاد و مرگ. این فهمی بسیار دقیق از این اصطلاح است، و تا امروز چیزی به آن افزوده‌نشده است.
اما چندان توجهی به شرح موثق‌تر لالوبر از این اصطلاح نشد و نظرهایی که او اصلاح‌کرده بود، به همان شکل قبلی‌شان رایج ماند. دلیلش تا حدودی یک گرایش خصوصا درقرون هفدهم و هجدهم بود که هنوز هم در برخی محافل رایج است، و آن

این که آیین‌بودا را صورتی از شرک بدانند و در پی آن نقدی را که آبای کلیسا بر فلسفه شرک واردکرده بودند، بر آن اطلاق کنند. با آن که میان این دو حوزه همانندی‌هایی هست، از قبیل‌اعتقاد به تناسخ که مشخصه اشکالی از فلسفه قدیم است، اما در مجموع، این همانندی‌نادرست است.

۴.مکتب‌های جریان اصلی آیین بودا

تا زمان توسعه نخستین اشکال علم تفسیر سازمان‌یافته بودایی در قرن‌های سوم و چهارم‌ق‌م، اندیشه‌های نسبتا نظام‌مندتری ساخته و پرداخته شد. نیروانه چون ذات «بی‌باقی‌مانده دل‌بستگی» در تقابل با ذات «با باقی‌مانده دل‌بستگی» (سئوپادی‌سیسه) (۲۸) بود.این برداشت دوم از نیروانه مبین مراحل روشن‌شدگی جزئی است که به «رسیدن به رود»، [یا، پا نهادن به رود] معروف است. از آن جا که متن‌های کهن‌تر، اغلب در زمینه مرگ بودابه [آن پری] نیروانه «بی‌باقی‌مانده دل‌بستگی» اشاره می‌کردند، کم‌کم این طور فرض‌کردند که اگر آنچه در مرگ ارهت حاصل می‌شود ذات نیروانه «بی‌باقی‌مانده دل‌بستگی» باشد، در این صورت باید ذاتی مشابه بوده باشد که در روشن‌شدگی یافته شود. از آن‌پس، ذات نیروانه «با باقی‌مانده دل‌بستگی» مرتبا اشاره بود به حصول روشن‌شدگی، که‌معمولا آن را این طور مجسم می‌کردند که به دنبال آن یک زندگی با فعالیت آموزشی‌مهرآمیز می‌آمد. در نتیجه ترجمه نادرست یا برداشت نادرست متأخر این واژه که به «دل‌بستگی» ترجمه شد، اغلب جایش را واژه‌ای می‌گیرد که شاید اشاره باشد به «داشته‌ها» (سئوپدی‌شیشه)، (۲۹) و همچون چیزی انگاشته می‌شود که اشاره دارد به جان وتن به مثابه داشته‌های تخصیص‌یافته در فرایند تولد مجدد. دیگر آن که، هم‌سئوپادی‌سیسه و هم سئوپدی شیشه می‌توانستند به ترتیب مشتق از اوپادی‌سیسه (۳۰) واوپاتی‌سیسه (۳۱) باشند، به معنای «باقی‌مانده اندک». بنابراین، معنای این اصطلاحات، که‌رساننده ضمنی «دل‌بستگی» بود، می‌توانست در اصل ارجاعی باشد به شمار اندکی ازآلایش‌ها که پس از «پا نهادن به رود» باقی می‌ماند.

منابع قدیمی‌تر در موضوع نیروانه چندان سخنی نمی‌گویند. اما این سخن درباره‌ادبیات کانونی ابی‌دمه‌ای (۳۲) که در فاصله قرون دوم و چهارم ق‌م شکل گرفت، صادق‌نیست. سیمای خاص این ادبیات تحلیل جان و تن از دید فرایند متغیر رویدادهای‌متعامل و چندگانه است. اینها را دمه (۳۳) می‌خواندند، یعنی حقیقت‌های جزئی در برابرحقیقت به طور کلی. (این واژه پیش‌تر برای همه شناسه (۳۴) های آگاهی روانی به‌جز خودشناسه‌های حسی به کار می‌رفت). متن‌های ابی‌دمه فهرست بازی از این رویدادها گردآوردند و کوشیدند تحلیل کنند که چه رویدادهایی در چه حالت‌های روانی وجود دارند.آنان در این تحلیل، نیروانه‌ای را به میان آوردند که آن را متفاوت از سایر رویدادها تبیین‌می‌کردند، و آن را در مقوله اصطلاحات مکانی و یا زمانی طبقه‌بندی نمی‌کردند. در این‌مرحله، گویا نه اختلافی بر سر طبیعت بنیادین آن دارند، و نه آن را نبود محض می‌دانند: «نیروانه وجود دارد؛ طبیعت آن تغییر نمی‌پذیرد. نیروانه پاینده، ثابت و جاوید است، دستخوش تغییر نیست» (کتاوتو (۳۵) «نکته‌های اختلاف» ۱۲۲).

محتمل است که علاقه اصلی متن‌های ابی‌دمه تجربه نیروانه در زندگی بر حسب‌بیداری یا روشن‌شدگی بود. در این زمینه، نیروانه را شناسه یا تکیه‌گاهی برای جان‌روشن می‌دانستند، که خود آمیزه‌ای بود که مشخصه‌اش حضور مکرر رویدادهایی چون‌ایمان و فرزانگی بود. در آثار این دوره، همچون متن‌های پیش از آن، نمی‌کوشیدند تادرباره سرنوشت پس از مرگ ارهت روشن چیزی بگویند. بی‌گمان، سنت پرسش‌های‌بی‌پاسخ (۳۶) همچنان به استواری تمام برقرار بود و اجازه چنین کاری

را نمی‌داد.

۵.در نظام‌های مهایانه (۳۷)

گرایش‌های جدیـد در دین هندی، که پیش از این رشد و تحول یافته بود، در دوره ۱۰۰ ۳۰۰ م منجر به تکوین شکل نوینی از آیین بودا، به نام مهایانه یا گردونه بزرگ شـد. این‌نهضت نوین، که در آغاز تنها توجه اندکی را به خود جلب کرده بود، آرام آرام نفوذ عظیم‌و روزافزونی یافت. در این مکتب، عناصـر دل‌سپاری قوی بود که اساسا از یک‌زندگی‌نامه آرمانی شده بودا و بسط آن به آرمانی برای همه سرچشـمه می‌گرفت. یک‌سیمای مهم این نهضت، طولانی‌تر شدن راه رسیدن به روشن‌شدگی به قصد توانایی‌بخشـیدن به توسعه صـفات برتر بود که در رسـیدن به بودائیت (۳۸) ضـروری بودنـد و به طورمؤثرتری برای سود دیگران کار می‌کردنـد. یک اثر جانبی این تغییر در کانون توجه این‌بود که نیروانه تا حدی به پس‌زمینه برود، اگرچه در برخی مکتب‌هـای بعـدی آیین بودای‌مهایانه نظیر چن/ ذن (۳۹) یا تنتره، (۴۰) به مثابه چیزی دست‌یافتنی در این زنـدگانی، سـرانجام به‌پیش‌زمینه بازگشت.
مکتب‌های نوین فکری با دیدگاه‌های خاص در چارچوب مهایانه کلی توسعه یافت.احتمالا قدیمی‌ترین این مکتب‌ها، مادیمکه (۴۱) بوده باشـد. این مکتب بر این انـدیشه تأکیدمی‌کرد که فرقی میان نیروانه و چرخ وجود (سـنساره) (۴۲) نیست. گویا مراد آنها این بوده‌است که نیروانه صـرفا نامی برای وجود متعارف عاری از نادانی است. به دیگر سخن، نباید آن را باشنده (۴۳) ای دید که در جایی دیگر وجود دارد. کمابیش یک تبدیل تجربه‌طبیعی است.
برخی از آثـار متأخر مهایانه، بر «نیروانه بی‌بنیاد» (۴۴) به مثابه بخشـی از راه برترین مقصدتأکید ورزیده‌اند. این بدین معنا است که روشن‌شدگی حقیقی متضـمن قبول یا رد زاد ومرگ نیست. قابل توجه‌تر این که، تلویحا اشاره‌ای به قبول یا رد خود نیروانه ندارد، بلکه‌در عوض دل‌ها را ترغیب می‌کند که از وابسـتگی به هرگونه شـناسه‌ای یا نیازمندی به آنهایکسره آزاد باشند، خواه آن شناسه‌ها بیرونی [اشیا] باشند و خواه درونی [حالات].

۶.مترادف‌های نیروانه

اشـتباه رایـج در بررسـی مفهـومی چـون نیروانه این است که بیش از حـد بر معنـای دقیـق‌لغـوی آن متمرکز شویم تـا آن‌جـا که تداعی‌های پهناورتر و قرینه متنی آن را فدا کنیم، وشـماری از مترادف‌های آن را که بارها در توصیف آن به کار برده می‌شود به حساب‌نیاوریم. در یک متن تجربی عملی، به نیروانه به شـکل «آزادی» یا «بیداری»، «آرامش» یا «سعادت» اشاره می‌شود. در هر مـورد اسـتلزام ایـن است که [نیروانه] در مرتبه ممکن‌نهـایی است. در این زمینه عمومـا واژه‌هـایی به کـار برده می‌شونـد که دلالـت بر امنیت یـامصونیت کامـل دارنـد، همچون واژه‌هـایی که دلالت بر پاینـدگی، تغییرناپـذیری یاپایان‌نیافتگی دارنـد. این معانی اخیر با آن اصـطلاحات کلی که در ادیان هندی برای‌توصـیف برترین مقصد زندگی معنوی به کار برده می‌شوند قرابت دارنـد. بسـیاری از این‌گونه واژه‌هـا مرتبـا برای توصـیف نیروانه به کـار برده می‌شونـد. از این‌رو، نیروانه رهـایی (۴۵) (موکه / موکشه)، (۴۶) کل‌بودگی (۴۷) (کیـوله / کیولیه)، (۴۸) حقیقت (۴۹) وماننـد اینها است؛ نامیرا وزوال‌ناپذیر است. بسیاری از این اصـطلاحات حس بودایی خاصـی را ارائه می‌دهند، امامعنای ضمنی عامشان نباید در جهان به کلی مغفول بماند. یک مثال خـاص ایـن است که‌نیروانه امریته (۵۰) یـا بی‌مرگ [انوشه] است، امـا مهم این است که این اصـطلاح اشـاره به‌چشانه‌ای است

مستی‌آور که به خدایان انوشگی می‌بخشد. این اصطلاح، در کاربردبودایی، اشاره به وضعی دارد که در آن مرگ نیست، اگرچه به وضوح مقصود از آن این‌است که تداعی‌های مثبت اسطوره هندی را داشته باشد.

پی‌نوشتها

۱) این نوشته ترجمه‌ای است از: « Routledge Encyclopedia of Philosophy، Ist ed، ۱۹۹۸، vol.۷، pp. ۱۲ «۸: in «airvanN»، L.S. Cousins

« Nirvana .۲ »

۳) تربیت بودایی در سه حوزه صورت می‌گیرد که به «سه آموزش» معروف است: ۱) « sila » (سیله)، ۲) « samadhi » (سمادی)، و۳) « • pann » (سن.: « • prajn »، (پرجنیا). « sila » (سن.: « sila »، (شیله) را می‌توان رفتار یا سلوک اخلاقی دانست، اما سمادی رانمی‌توان دقیقا مدیتیشن گفت، چنان که معمول است، چون بسیار فراتر از آن است. (در انگلیسی معمولا « meditation » رابرابر « dhyana، » (دیانه) و « concentration » را برابر سمادی می‌نهند، بگذریم از این که هیچ یک رساننده معنای دقیق این‌دونیست.) سومی هم شناخت، شناسایی یا فراشناخت است، و از نظر ریشه لغوی همان «فرزانگی» است. نویسنده این را ظاهرا « int e llect » (خرد، عقل) خوانده که انتخاب خوبی برای پرجنیا نیست؛ از قضا از برخی نظرها، مخالف « intellect » است.م.برای آشنایی با سه آموزش « (sikkha Ti) » نک.: ع. پاشایی، بودا، انتشارات فیروزه (چاپ هفتم، تهران ۱۳۷۸)، ص ۳۱ به بعد.

۴) « nibbana » (سن.: « (nirvana) »: در لغت یعنی خاموشی « (va + nir » نوزیدن، خاموش شدن)؛ بنا بر تفسیر، بی‌شهوتی است.برای واژه « nirvana »، در آیین آغازین بودا، دو اشتقاق پذیرفته‌اند: یکی آن که این واژه را مرکب از دو جزء « nir » و « va » می‌داند، که « nir » به معنای «نه» و « va » به معنای باد زدن، وزیدن، دمیدن است و روی‌هم رفته، « nirvana » یعنی «خاموش شده، سردشده، فرو نشسته، فرو نشانده». اشتقاق دیگر این است که « nirvana » از دو جزء « nir » و « vana » (شهوت، تشنگی و طلب) ساخته‌شده است: «از آن جا که رو گرداندن، « (ni) » از « vana »، یعنی شهوت، است آن را « nirvana » خوانند (ع. پاشایی، پیشین، واژه‌نامه‌پالی).

۵) نیروانه در هندوئیسم حالت رهایی یا اشراق است، که به اتحاد خود شخصی و ناپاینده در برهمن توصیف می‌شود. نیروانه‌انسان را از رنج، مرگ و تولد مجدد و سایر مرزهای این جهانی آزاد می‌کند. نیروانه دانستگی برین و متعالی است، که به آن دربگود گیتا به برهمن نیروانه، در اوپه‌نیشدها به توریه، « (turiya) »، در یوگا به نیربیجه سمادی [سمادی بی‌تخم] و در ودانته‌به نیروی کلپه سمادی اشاره شده است.، « (Rider Encyclopaedia of Easter n Philosophy and Religion »، لندن۱۹۹۹، ص ۲۴۸). اما نباید برداشت‌های هندویی این اصطلاح را با برداشت بودایی آن به هم آمیخت. م.

۶) « vana » در این جا به معنای بافتن و بستن است. بنابراین، نیروانه نبافتن و نبستن، یعنی رها شدن از بند است. م.

« accantanittha .۷ »

۸) بودا، نمونه‌هایی از کانون پالی، بخش نیروانه.

۹) بودا، ص ۴۶۰ و.۴۶۲

۱۰) همان. ص.۴۶۱

« va? .۱۱ »

۱۲) اینها سه تا هستند که به «سه آتش» معروف‌اند: ۱. « raga » (آز)؛ ۲. « dosa » (خشم، کینه)؛ و ۳) « moha » (فریب، نادانی).م. ئبودا، ص ۸۹، ۹۰، ۳۴۹ و.۴۷۰

۱۳) مجذوب شهوت، خشمناک از خشم، نابینای فریب، شکست خورده، با دلی دربند، مرد به ویرانی خود می‌رود، به ویرانی‌دیگران، به ویرانی هر دو، و درد و اندوه در جان احساس می‌کند. ولی مرد اگر از شهوت، [یا، آز] خشم و فریب آزاد شده‌باشد، هدفش نه ویرانی خود است، نه ویرانی دیگران و نه ویرانی هر دو، و درد واندوه در جان احساس می‌کند. بدین‌سان، نیروانه بی‌درنگ، در این زندگی، دیدنی، فراخواننده، به خود کشنده، و برای فرزانگان دریافتنی است. فرونشاندن آز، فرونشاندن خشم، فرونشاندن فریب: این را به‌راستی نیروانه خوانند.» ع.پاشایی، سخن بودا، نشر میترا (چاپ نخست، ویرایش دوم، تهران، ۱۳۷۸)، ص.۴۹

۱۴) فرونشاندن شهوت، فرونشاندن کینه، فرونشاندن فریب، مقام ارهتی این است...» سم‌یوته نیکایه، فصل ۴، سوره ۲ بودا، ص.۴۷۰

« annihilation .۱۵ »

« Pantheistic Self .۱۶ »

« Upanisads .۱۷ »

۱۸) « monad life » در جین معادلی است برای جیوه، « (Jiva) »، که همان لغت جیوه در فارسی است، که خود لغتی است‌سنسکریت به معنی زنده. فارسی آن سیماب است. اصطلاح موناد را لایبنیتس با تعریفی خاص، در فلسفه‌اش به کار برده‌است که از آن زمان به بعد در موارد دیگر هم به کار برده‌اند.م.

« Jains .۱۹ »

« Anguttara Nikaya .۲۰ »

۲۱) « Parinirvana » (پا: « Parinibbana): » نیروانه کامل، مترادفی است برای نیروانه؛ از این رو آن را غالبا با نیروانه پس از مرگ (پا.: « nibbana sesa upadi An »، سن.: « nirvana shesha upadhi nir) » یکی می‌دانند، اما منحصر به آن نیست، یعنی‌می‌تواند اشاره به نیروانه پیش از مرگ (پا.: « nib bana sesa upadi sa »، سن.: « nirvana shesha upadhi sa) » هم باشد.م.

۲۲) نویسنده این‌جا « element » به کاربرده که احتمالا‌ـ برابرنهادی است برای « dhatu » (داتو) نیروانه « amatam dhatu » است یعنی‌ذات بی‌مرگی. م. ئ بودا، ۸۶ به بعد.

۲۳) رهرو کامل یا ارهت اگر در سیر خود به نیروانه دست یابد، و این همزمان با مرگ او باشد، آن را «ذات نیروانه بی‌در کار بودن‌بنیاد» [نیروانه بی‌باقیمانده دل‌بستگی] می‌خوانند که به پری‌نیروانه، « (parinirvana) » هم معروف است. باید توجه داشت که‌این دو مقام نیروانه دو نیروانه جداگانه نیستند، بلکه به اعتبار آن که ارهت آن گاه که زیست او برقرار است، یا آن که در مرگ به‌نیروانه رسیده باشد یکی از این دو نام به نیروانه او داده می‌شود. بودا، ص.۹۰ بدین سان، به نیروانه، یعنی خاموشی وفرونشاندن از دو نظر می‌توان نگاه کرد:.۱ فرو نشاندن [کامل] ناپاکی‌ها، که با رسیدن به مقام «ارهتی»، یا قدیسیت و عموما درهمین زندگی دست می‌دهد، و این در گفتارهای بودا «نیروانه با در کار بودن بنیاد» خوانده شده است، و مراد از «بنیاد»، این‌جا، همان «پنج توده» هستی است..۲ فرونشاندن [کامل] جریان پنج توده که پس از مرگ «ارهت» صورت می گیرد،

و در گفتارهای‌بودا «نیروانه بی در کار بودن بنیاد» خوانده شده است. سخن بودا، ص.۴۸

۲۴. clinging »

۲۵. appropriation »

۲۶. identification »

۲۷. disappearance »

۲۸. saupadisesa »

۲۹. saupadhisesa »

۳۰. Upadhisesa »

۳۱. Upatisesa »

۳۲. abhidhamma »

۳۳. dhammas »

۳۴) شـناسه برای « object »، یعنی موضـوع شـناختن؛ آن که این شـناسه را می‌شـناسد، شـناسه‌گر یـا « subject » خوانده می‌شود. م.

۳۵. Kathavatthu »

۳۶) منظور از پرسـش‌های بی‌پاسخ، پرسش‌هایی است که درباره متافیزیک، چون جهان نامحدود و بودن روان پس از مرگ و خود، « (atma) » یا جوهر ثابت، از بودا می‌کردند. بودا پاسخ نمی‌داد به این دلیل که به نظرش اینها بی‌فایده‌اند و به آرامش، به برترین‌نیک‌بختی و به نیروانه راهنمایی نمی‌کنند. م.

۳۷. Mahayana »

۳۸. buddhahood »

« Zen / ۳۹. Chan »

۴۰. Tantra »

۴۱. madyamaka »

۴۲. samsara »

۴۳. entity »

۴۴) مراد از «بنیـاد» همان باقی‌مانـده دل‌بسـتگی است که اشاره است به پنـج توده (پا.: « khandha »، سـن.: « skandha » به‌معنی شاخه.در متن‌های بودایی سغدی آن را «توده» نامیده‌اند.) یعنی کالبد، احساس، ادراک، حالات جان و دانستگی. م.

۴۵. Liberation »

« maksa / ۴۶. mokkha »

۴۷. wholeness »

« Kaivalya / ۴۸. Kevala »

۴۹. truth »

۵۰) « amrita » (پا.: « amata) » از ریشه « mr » ز مردن و مرگ (یونـانی: « amrta (.a+mbrosia » ساخته شده از

دو جز، « a » به‌معنای «نه» و « mrta » به معنای میرنده‌گی و فناپذیری، و امریته، یعنی نامیرایی، بی‌مرگی، فناناپذیری و جاودانگی. امریته نامی‌است برای نیروانه و همان امرداد (په.: « amurdat » یعنی بی‌مرگی)، که امروزه به شکل مرداد به کار برده می‌شود. م.

منبع: مجله هفت آسمان، شماره ۷

نویسنده: ال. اس. کازینز / مترجم: علی‌رضا شجاعی

کوته‌نوشتها: پا.: پالی، سن.: سنسکریت، په: پهلوی

زمینه‌های بحث فلسفی در آیین بودا (۱)

زمینه‌های بحث فلسفی در آیین بودا (۱)

در این مقاله به بیان کلیاتی از مسائل فلسفی‌ای که به نظر متفکران بودایی بسیار ضروری‌اند، در کنار انواع پاسخ‌هایی که قانع کننده یافته‌اند، خواهیم پرداخت.

سنت و منابع

آیین بودا حدود ۵۰۰ سال پیش از عیسی مسیح، با تولد شاکیه‌مونی گوتمه، بودا، (۲) در هند آغاز شد. آیین بودا با آن‌که پیش از قرن دوازدهم میلادی حضور چندانی در بسیاری از مناطق شبه قاره هند نداشت، در همان ایام تقریبا در سراسر شمال، مرکز و شرق آسیا گسترده شده بود. این آیین، در مجموع، به رغم تأثیرات منفی استعمار اروپایی از قرن شانزدهم به بعد و انقلاب کمونیستی قرن بیستم، هم‌چنان در بسیاری از قسمت‌های آسیا حضوری چشم‌گیر داشت (و از زمان استقلال هند در این کشور به تجدید حیات خود پرداخته است).

از این‌رو، فیلسوفان بودایی آثار خود را به زبان‌ها و در محیطهای فرهنگی بسیار وسیع و متنوعی فراهم آورده‌اند. حجم انبوهی از اطلاعات موجود، به زبان‌های دوره امپراتوری و رسمی پالی، چینی، تبتی، کره‌ای و ژاپنی است؛ پاره‌ای از بقایای مکتوب سنت فلسفی بودایی روزگاری به زبان سنسکریت شکوفا بود، و بسیاری از آثار به زبان‌های متنوع و بومی آسیای جنوبی و مرکزی است. تنها بخش بسیار ناچیزی از این مجموعه آثار به زبان‌های اروپایی ترجمه شده است و ناچیزتر از آن، مقدار توجهی است که فیلسوفان اروپایی یا آمریکایی در مطالعات خود بدان مبذول داشته‌اند. چنین اوضاع و احوالی مشکلاتی چند را به دنبال داشته است. نخستین مشکل، معلومات مختصر و ناقص درباره این آیین است؛ معلومات ما درباره موضوعات فلسفی آیین بودا در آن حدی نیست که بتوانیم به نتایج عام و معتبری دست یابیم. دومین مشکل عبارت است از تنوع درونی آن؛ سنت بودایی، اگر سنتی در کار باشد، تنوعش حتی بیش از سنت مسیحی است. اگر به زبان فلسفی سخن بگوییم، اگرچه ممکن است فهم آنچه اریجن (۳) و جاناتان ادوارز (۴) را با هم متحد (یا حتی مرتبط) می‌کند دشوار باشد، اما دست‌یابی به عامل یا عوامل وحدت یا ارتباط دو فیلسوف بودایی، چون بودا گوسه (۵) (فیلسوفی تأثیرگذار در سریلانکا حدود ۱۵۰۰ سال قبل) و نیچرین (۶) (فیلسوفی تأثیرگذار در ژاپن حدود ۷۰۰ سال پیش)، دشوارتر از آن است. چنین مشکلاتی را نباید در مطالعه این مقاله از نظر دور داشت، و به این نکته نیز باید توجه داشت که سخنان ما در این‌جا بیشتر برگرفته از اطلاعات هندی

تبتی است تا اطلاعات چینی ژاپنی.

وجودشناسی (۷)

فیلسوفان بودایی نوعا خود را کسانی می‌دانند که در میان دو کرانه افراط و تفریط، راه میانه‌ای (۸) را برگزیده‌اند که: در امور نفسانی راهی است بین زهد و تمتع؛ در ارتباطات علی راهی است بین موجبیت علی و تصادف؛ و در وجودشناسی راهی است بین خلود (۹) و انکارگرایی. (۱۰)

ضرورت پیمودن راهی بین اعضای زوج اخیر از یک طرف، این دیدگاه که هر چیزی دقیقا همان‌گونه که به نظر می‌رسد وجود دارد؛ یعنی ابدی و تغییرناپذیر است، و از طرف دیگر، این دیدگاه که به هیچ روی چیزی وجود ندارد زمینه‌ساز گرایش اصلی فیلسوفانی بودایی به وجودشناسی نظام‌مند است. در نشان دادن این راه میانه معمولا این سرفصل را به کار می‌برند که هر چیزی (یادست کم، تقریبا هر چیزی) ناپایدار (۱۱) است (در این‌جا مشکلاتی وجود دارد)، و این جمله را نوعا به این معنا گرفته‌اند که تا آن‌جا که اصلا چیزی وجود دارد، آن چیز دارای اول و آخر زمانی است، و مقدار زمانی که این دو حادثه را از هم جدا می‌کند بسیار کوتاه است. راتناکریتی، (۱۲) فیلسوف بودایی هندی قرن یازدهم، دفاعیه‌ای نظری و کلاسیک از یکی از قرائت‌های این دیدگاه پایه ارائه کرده است.

این دعوی درباره ناپایندگی، جاذبه صرفا نظری یا علمی برای فیلسوفان بودایی ندارد. تصور بر آن است که بسیاری از معانی کاملا- دینی بر آن استوار است؛ زیرا اگر در وجودشناسی دچار خطا شوید و از ماهیت موجودات تفسیری نادرست داشته باشید، به احتمال زیاد واکنش‌های عاطفی نادرستی نسبت به تفاسیر نادرست از خود نشان خواهید داد که عبارت است از دلبستگی افراطی به آنچه (به نادرست) مطلوب بی‌آغاز و بی‌پایان انگاشته می‌شود (احتمالا خدا، یا دیگر انسان‌ها)، که خلود است؛ و یا نا‌امید شدن به خاطر این حکم (نادرست)، که اصلا چیزی وجود ندارد، که انکارگرایی است. یکی از نتایج چنین اشتباهاتی نظری، استمرار تولد مجدد و مرگ مجدد در دایره سمساره (۱۳) و به دنبال آن دست نیافتن به نیروانه (۱۴) است. بنابراین، این دعوی که هر چیزی ناپایدار است، نخستین گام در پیدایی وجودشناسی درست است، که در نتیجه، شرایط عاطفی واقعا بی‌طرفانه‌ای را به بار می‌آورد. اما این دعوی تفاسیر بسیار زیادی را برمی‌تابد که از این میان چهار تفسیر در بین فیلسوفان بودایی اثرگذار بوده است، و هنوز هم در مقیاس‌های متفاوتی چنین‌اند.

نخستین تفسیر، عبارت است از کوششی به منظور ارائه نوعی وجودشناسی ذره‌انگارانه، (۱۵) که طبق آن، هر موجودی در کمترین مقدار ممکن از مکان جای می‌گیرد و در کوتاه‌ترین مقدار ممکن از زمان عمر می‌کند. در هند، که این وجودشناسی برای اولین بار در آن‌جا به شکل نظامی فلسفی درآمد، در نام‌گذاری این موجودات، از واژه سنسکریت درمه (۱۶) سود بردند و به نظریه و متونی که بیانگر این وجودشناسی بود، اغلب با نام ابی‌درمه (۱۷) اشاره می‌کنند. معروف‌ترین شرح آن را می‌توان اثری به نام گنجینه ابی‌درمه (۱۸) (ابی‌درمه کشه) (۱۹) دانست، که احتمالا وسوبندو آن را در قرن چهارم ق‌م نوشته است. بر اساس این نظریه، اشیایی که به ظاهر دارای امتداد مکانی یا دوامی بیش از یک آن است، در واقع مرکب از مجموعه‌ای از درمه‌ها است، که یا در مکان جمع شده‌اند و یا در زمان به نحو علی به هم رشته‌اند. از این گذشته، دل‌مشغولی طرفداران این وجودشناسی نوعا آن است که از انواع درمه موجود، فهرست یا صورتی به دست دهند و از پس آن، به برکت انواع مختلف درمه، که آن‌ها را می‌توان در اشیای طبیعی در اندازه متوسط، مانند درختان یا میزها، به صورت مجموع یا ارتباط علی یافت،

به تبیین آن‌ها بپردازند. فهرست واقعی تقریبا کوتاه و دربرگیرنده ۵۰ تا ۱۵۰ مقوله است که، از جمله آن، مواردی مانند ملموس، شکل یا رنگ، ادراک، حافظه و خشم است. در چنین فهرست‌هایی جامعیت از نظر دور نیست؛ یعنی فهرستی از هر نوع موجود به دست می‌دهند، و نیز در نتیجه، امکان تبیین هر آنچه را بنابر ادراک و تلقی متعارف موجود است، مانند افراد انسانی و ستارگان و حفره‌های زمینی، فراهم می‌آورند. فهرست‌های درمه هم پدیده‌های ذهنی را در برمی‌گیرد و هم پدیده‌های عینی را.

این نوع وجودشناختی بی‌درنگ از مشکلاتی چند خبر می‌دهد. نخست، آن که نیازمند یک نظریه علی بسیار پیچیده است؛ زیرا اگر بناست همه ادراکات حسی ناظر به موضوعات متعارف، در پرتو همکنشی علی میان درمه‌ها تبیین شود، آن‌گاه حتی ساده‌ترین حوادث نیازمند تبیینی به غایت پیچیده خواهد بود. در واقع، فیلسوفان بودایی، غالبا با نقطه شروع قرار دادن قاعده کهن حلقات دوازده‌گانه هم‌آفرینی وابسته، (۲۰) نظریه علی کاملا ظریف و موشکافانه‌ای ارائه داده‌اند، هر چند این نظریه فاقد کارایی است. دوم، این نظر که چیزی به اندازه یک لحظه تجزیه‌ناپذیر هستی دارد و به اندازه یک نقطه تجزیه‌ناپذیر جا می‌گیرد، با مشکلاتی همراه است. اگر درمه‌ای مکانمند و یا زمانمند است، چرا آن را نتوان به موجوداتی تجزیه و تقسیم کرد که مکانمندی و زمانمندی آن کمتر از این باشد؟ سوم، درباره این‌که دقیقا به کدام یک از مقولات در ارائه کوتاه‌ترین فهرست جامع ممکن نیاز داریم (آیا ۵۰ مقوله نیاز داریم یا ۱۰۰ مقوله؟ آیا حافظه باید در فهرست باشد یا نه؟) اختلاف نظرهای وجود دارد؛ حال چه راه حلی در این باره می‌توان ارائه داد؟ و چهارم این که، آیا با اسناد وجودی واقعی به درمه‌ها (گرچه وجودی گذرا)، از این بینش بنیادین دینی فلسفی تخلف نکرده‌ایم که وجودشناسی آدمی نباید دلبستگی‌های نادرست را بپروراند؟ در پس این مشکلات بود که تفسیرهای دیگری درباره این ادعای بنیادین که هر چیزی ناپایدار است رخ نمود و نظریه مورد بحث زیر از آن جمله است.

دومین تفسیر اثرگذار، تفسیری منسوب به متفکران مکتب فکری مادیمیکه (۲۱) (میانه) (۲۲) است. از جمله آن‌ها ناگارجونه، (۲۳) فیلسوف هندی، است که احتمالا ـ در قرن اول یا دوم میلادی می‌زیسته و بنیان‌گذار آن دانسته می‌شود. ناگارجونه و پیروان و مفسران او در هند، تبت و چین بر آن بودند که ذره‌گرایی کثرت‌گرایانه (۲۴) مدافعان نظریه درمه دچار انواع مشکلات درونی است که ذکر کردیم، و می‌گفتند که برای اجتناب از این مشکلات باید به تفسیری بسیار ریشه‌ای‌تر از این بینش بنیادین فلسفی که هر چیزی ناپایدار است، دست زد. مادیمیکه در این رویکرد افراطی، اساسا از دلایل جدلی (۲۵) مرتبط با مفهوم تهیگی (۲۶) (شونیته) (۲۷) سود جسته است. در این دلایل می‌کوشند تا اثبات کنند که هر قرائتی از رئالیسم، در هر دیدگاهی که فرض می‌گیرند یا اثبات می‌کنند که موجودات متفرد و قابل توصیف با ویژگی‌های معینی وجود دارند که آن‌ها را آن‌چنان که هستند می‌سازد و نه چیزی دیگر، در بادی نظر نامنسجم است و یا با دلیل می‌توان اثبات کرد که به ناانسجامی می‌انجامد. می‌گویند این مطلب به همان اندازه درباره وجودشناسی مبتنی بر درمه‌ها صدق می‌کند که درباره وجودشناسی مبتنی بر این نظر که جواهر پایدار (۲۸) وجود دارد نیز صدق می‌کند؛ و از این‌رو باید از چنین وجودشناسی‌هایی دست شست. بر طبق این طرز تلقی، امتیاز دیگر آن است که یک چنین رد افراطی رئالیسم حتی بیشتر از نظریه درمه از بین‌برنده پاسخ‌های عاطفی نادرستی است که برخاسته از تصورات غلط وجودشناسی است. این تفسیر دوم وجودشناختی، بر طبق برداشتی که از دیدگاه خود دارد، انکارگرایی نیست؛ بلکه می‌کوشد تا زبان ناظر به وجود و نا وجود را به طور اساسی رد کند. عقیده به این که هر چیزی تهی است، به معنای آن نیست که چیزی وجود ندارد، بلکه بدان معناست که هر تلاشی در فهرست کردن و تعریف آنچه وجود دارد لزوما به عدم انسجام می‌انجامد.

با وجود این، سومین دیدگاه وجودشناختی، با رد کثرت‌گرایی واقعیت‌گرایانه نظریه‌های درمه توسط مادیمیکه هم‌خوانی دارد، اما اختلاف آن با مادیمیکه در تأیید مقوله واحد واقعیت نهایی، یعنی ذهن، (۲۹) است. از این رو این تفسیر عمدتا ایده‌آلیستی (۳۰) اساسا از این حیث که وجودشناسی مثبت (۳۱) را بیان می‌کند با دیدگاه مبتنی بر نظریه‌های تهیگی فرق دارد. به نظر بسیاری از مدافعان وجودشناسی فقط ذهن، (۳۲) دو دلیل عمده در ترجیح این تفسیر وجود دارد. نخست، آن‌که دستخوش مشکلات درونی نظریه درمه نیست؛ در این‌جا نوعا بیشتر بر مشکلاتی تأکید می‌شود که ناظر به تبیین منسجم مفهوم شیء ممتدی است که از لحاظ مکانی و زمانی بی‌جزء است، که درمه همین باید باشد. و دوم یا آن‌چنان که مدافعان این دیدگاه قائلند بدون تن دادن به موضوعات مستقل از ذهن و خارجی می‌توان تبیینی مسنجم و کامل از تجربه انسانی به دست داد. از بسیاری جهات در این‌جا به تجربه رویا (۳۳) پرداخته می‌شود: اگر مشخصه موضوعات مستقل از ذهن عبارت باشد از ظاهرا در زمان‌ها و مکان‌های خاصی قرار داشتن، از راه ارتباط بین الاذهانی قابل حصول بودن، و تأثیرگذاری به ظاهر مادی و مستقیم بر رابطین با آن‌ها، آن‌گاه همه این مشخصات را می‌توان درباره موضوعاتی مانند صور رویایی که بر ذهنی بودن آن‌ها اتفاق وجود دارد، صادق دانست. در این صورت، با توجه به مشکلات درونی چنین برداشتی، اصلا چرا موضوعات مستقل از ذهن را مسلم بینگاریم؟ بر طبق این تفسیر، ساده‌ترین دیدگاه منسجم آن است که فقط ذهن وجود دارد. این دیدگاه، یا دیدگاه‌هایی نزدیک به آن، تنش‌ها و مشکلات درونی خود را دارد؛ اما یکی از تفاسیر بسیار مهم درباره شهود بنیادین وجودشناختی (۳۴) که به جا مانده همین بوده است.

اما تفسیر وجودشناختی چهارمی نیز وجود دارد که مدافعان آن، همانند سه تفسیر دیگر، آن را مبتنی بر شهود بنیادین می‌دانند، لکن اثبات آن از تفاسیر دیگر دشوارتر است. این بدان دلیل است که این دیدگاه بر مجموعه‌ای از واقعیات نامتغیر جهان هستی تکیه دارد، و در نتیجه به نظر می‌رسد که کاملا مخالف با این ادعا است که هر چیزی ناپایدار است. مدافعان این تفسیر برآنند که هر موجودی استعداد دارد تا کاملا بیدار (۳۵) شود، بودا (۳۶) گردد؛ یا برآنند که به یک معنا هر چیزی هم اکنون بیدار است، هم اکنون بودا است. احتمال دارد که این دیدگاه وجودشناختی ریشه در نگرشی درباره سرشت و خصلت‌های بودا داشته باشد، یا به نحوی چشم‌گیر در ارتباط با آن باشد. زیرا، آن طوری که بسیاری از فیلسوفان بودایی می‌گویند، اگر بودا به معنای دقیق کلمه عالم مطلق (۳۷) است و این بدان معنا باشد که بودا در آگاهی‌اش به هر وضع اموری حضوری مستقیم دارد، آن گاه باید به یک معنا بتواند به مجموعه نامتناهی‌ای از وضع امور معرفت غیرزمانی داشته باشد. اما این مطلب نیز قابل اثبات است که چهارمین تفسیر با این ادعا که «هر چیزی ناپایدار است» ناسازگاری منطقی ندارد؛ زیرا به برکت نظریه سنخ‌ها (۳۸) به راحتی می‌توان اثبات کرد که وضع امور (۳۹) مربوط به این ادعا که «هر چیزی ناپایدار است» خودش ناپایدار نیست، بلکه پایدار است. و به همین نحو می‌توان گفت، «هر چیزی همیشه بوداست» با «هر چیزی ناپایدار است» ناسازگاری آشکار و مستقیمی ندارد، بلکه در عوض بیانی دیگر از دلالت‌های ضمنی آن ادعا است.

این چهار تفسیر ناظر به شهود بنیادین وجودشناختی، فراهم آورنده مهم‌ترین راه‌ها در وجودشناسی بودایی بوده و هست. بسیاری از فلسفه‌پردازی‌های بودایی در این حوزه، وامدار اصطلاحات این چهار تفسیرند، و از همین مختصری که در این بحث طرح کردیم باید روشن شده باشد که آن‌ها زمینه بسیاری از مباحث جالب و سودمند فلسفی را فراهم می‌آورند، بدین معنا که طرفداران افراطی این ادعا، که هر چیزی همیشه بیدار است، در مخالفت با طرفداران افراطی نظریه درمه احتمالا چیزهای زیادی برای گفتن دارند.

بر طبق وجودشناسی بودایی، اشیا آن‌گونه نیستند که به نظر می‌رسند. هر وجودشناسی که حاصل آن چنین دیدگاهی است، باید یک معرفت‌شناسی و نظریه زبانی سازگار با آن ارائه دهد؛ زیر قرائت‌های مبتنی بر عقل عرفی و متعارف این دو امر مهم، برخلاف وجودشناسی بودایی، چنین فرض می‌گیرند که اشیا تقریبا همان‌گونه‌اند که به نظر می‌رسند، و زبان‌های انسانی همان‌گونه که به نحو متعارف به کار می‌روند، می‌توانند به توصیفی شایسته و درست از آن نحوه‌ای که اشیا هستند تقریبا نزدیک شوند. این ضرورت فیلسوفان بودایی را واداشت تا تلاش‌های زیادی در شرح و بسط نظریه‌های زبان‌شناسانه و معرفت‌شناسانه، که برای کارشان ضروری است، انجام دهند.

نخست به فلسفه زبان می‌پردازیم، بوداییان تردیدی عمیق نسبت به زبان، و تشکیل مفهومی و متضایف آن از خود نشان دادند. یک شکل این تردید، احتمالا- افراطی‌ترین شکل آن، را در تلاش کسانی (به ویژه آگاهان به شیوه‌های فکری مادیمیکه) می‌توان یافت که نه با طرح ادعاهای ایجابی و اثباتی، بلکه تنها از راه پرده برگرفتن از تناقضات صریح یا تلویحی موجود در گفتار دیگران دست به احتجاجات فلسفی می‌زنند. این تردید در زبان، استراتژی بحث‌انگیزی را حتی در میان بوداییان، و بیشتر از آن در میان مخاطبان و مناظره‌کنندگان غیربودایی آن‌ها، به کرسی نشانده است. موضوع اصلی در این‌جا این بود که آیا «من هیچ دیدگاه فلسفی ندارم» خود دیدگاهی فلسفی است یا نه و اگر دیدگاهی فلسفی است آیا این دستخوش شکل متعارف اما زیان‌آور بی‌انسجامی با خود (۴۰) نیست. این بحث در آثار ناگارجونه به چشم می‌خورد و سپس بخش معتبری از مباحث فلسفی این سنت عقلی شده است.

اما راه‌های دیگری برای پرداختن و شرح و بسط این تردید در باب زبان و مفهوم وجود دارد. برخی از بوداییان تمایزی بین دو نوع از حقیقت درافکنده‌اند که یکی از آن دو در سطح نمود ظاهری (۴۱) کارایی داشته و از اموری چون میزها، صندلی‌ها و اشخاص سخن می‌گوید، و دیگری کاملا- فراتر از تمایزات زبانی و مفهومی است و سرانجام به خاموشی می‌انجامد. سایر بوداییان درباره ارتباطات بین کلمات و اشیا نظریه‌ای را به کار می‌گیرند که چنین ارتباطاتی را همیشه غیرمستقیم مطرح می‌کند؛ به این معنا که بر اساس این دیدگاه، برای مثال، کاربرد کلمه‌ای مانند «گاو» هیچ نوع دلالتی بر گاو خاصی ندارد و بر وجود «گاو» کلی حاضر در یک گاو خاص هم دلالت ندارد. در عوض کلمه گاو التفات به هر غیر گاو را بر می‌دارد و یا مانع التفات به غیر گاو می‌شود.

حال از منظر معرفت‌شناسی سخن بگوییم؛ بوداییان نه تنها باید نظریه‌ای ارائه دهند که دلیل گمراه کننده بودن ابزار متعارف تحصیل معرفت را تبیین کند، بلکه باید بتواند نحوه تصحیح خطاهای ناشی از به کارگیری این ابزار متعارف را تبیین کند. یکی از اقدامات مهم در این‌جا، اقامه دلایل علیه پاره‌ای از شیوه‌های متعارف اعتقادساز به عنوان شیوه‌های سازنده معرفت است. در هند، محور مباحث معرفت‌شناسانه ناظر به شمارش و تعریف شیوه‌های اعتقادساز آن بود که باید آن‌ها را معتبر و سازنده معرفت دانست. بسیاری از فیلسوفان غیربودایی دست کم سه شیوه اعتقادساز را تصدیق می‌کنند که عبارتند از ادراک حسی، (۴۲) استدلال (۴۳) و گواهی. (۴۴)

اما بوداییان نوعا تنها دو تای نخست را قبول دارند، و حتی از نو به شیوه‌هایی دست به تعریف آن‌ها می‌زنند که اساسا ظرفیت معرفت‌سازیشان را محدود کند. مثلا- در تعریف ادراک حسی، آن را از هر نوع ربط و نسبتی با مفهوم و زبان تفکیک می‌کنند: ادارک حسی صرف در واقع می‌تواند معرفت‌ساز باشد، اما هر اقدامی برای دسته‌بندی یا طبقه‌بندی خصایص

پدیداری و ویژگی آن، مصداقی از معرفت نخواهد بود. و از آن‌جا که آشنایی حسی (۴۵) از موضوعات طبیعی در اندازه متوسط همیشه با این چنین دسته‌بندی‌هایی همراه است، در نتیجه چنین نوع آشنایی هرگز معرفت نیست و این بازگشت به شهود بنیادین وجودشناختی‌ای است که قبلا ذکر شد.

استدلال به دو معنا ابزار معرفت‌ساز دانسته می‌شود: نخست، زیر عنوان «استدلال برای دیگران» می‌تواند سفسطه‌های موجود در دلایل دیگران را آشکار سازد، و برای این هدف، فیلسوفان بودایی در هند، تبت و چین با ارائه نظامی پیچیده به تحلیل و دسته‌بندی سفسطه‌های منطقی پرداختند. به نظر می‌رسد علایقشان در انجام چنین کاری تا حدی صوری و تا حدی جدلی بوده است، که باید گفت آن‌ها هم به تحول نظام‌ها علاقه‌مندند و هم به تیزکردن تیغ استدلال‌های برنده. اما بی‌تردید حق آن است که این نظام به لحاظ پیچیدگی با نظام‌های منطق و استدلال در اروپای قرون وسطا برابری می‌کند. دومین کارکرد بزرگ استدلال (به نام «استدلال برای خود») موجبات راهنمای عمل، خواه در فعالیت‌های روزمره فرد در جهان مادی و یا در موضوعات انتزاعی‌تری چون عمل مراقبه‌ای (۴۶) یا تصمیم‌گیری اخلاقی را فراهم می‌آورد. برای مثال اگر کسی با دیدن دودی بالای کوه، بخواهد بداند که آیا احتمالا آتش نیز آن‌جا وجود دارد یا نه (احتمالا برای راهنمایی کسی است تا جای مناسبی را برای مراقبه یا بنای دیر انتخاب کند) باید در رسیدن به حکم، شاکله استنتاج (۴۷) را به کار برد (دود روی کوه وجود دارد؛ هر جا دود هست آتش وجود دارد؛ بنابراین آتش روی کوه وجود دارد). از این‌رو فیلسوفان بودایی به تحلیل صوری دلایلی از این نوع بسیار توجه کرده‌اند؛ گرچه از هرگونه داوری درباره واقعیت نهایی (۴۸) موضوعاتی (کوه‌ها و مانند آن) که متعلق استدلالند خودداری ورزیده‌اند.

اشخاص

فیلسوفان بودایی این شهود وجودشناختی را که هر چیزی ناپایدار است همان‌قدر که درباره امور دیگر به کار می‌برند درباره اشخاص انسانی نیز به کار می‌برند. در واقع، آن‌ها در اکثر موارد این ادعای دینی فلسفی را، که خودهای پایدار وجود ندارد، بیش از هر ادعای دیگری شاخصه آیین بودا می‌دانند. البته، این ادعا به معنای انکار این مطلب نیست که اشخاص وجود دارند؛ متعلق بخشی از تجارب متعارف ما انسان‌ها آن است که ما، به عنوان فاعل‌های شناسایی، اشیا را ادراک و احساس می‌کنیم؛ ما در زمان جاری و ساری هستیم و هر یک از ما با دیگری در محورهای چون شخصیت و عمل تفاوتی چشم‌گیر دارد. بلکه به معنای این ادعای افراطی است که پاره‌ای از تفاسیر ناظر به واقعیات پدیداری از اساس نادرست است؛ و افزون بر این، تصدیق چنین تفسیر نادرستی خطایی به شدت زیان‌آور است، تفسیری که احتمالا معتقدان به آن را از عمل درست باز می‌دارد، و یقینا آنان را از دست‌یابی به نیروانه محروم می‌سازد.

تفسیر متعارف از واقعیات پدیداری نشان دهنده آن است که هر انسانی، موجودی پایا (۴۹) است: گذشته و آینده‌ام از آن من است و نه از آن تو، با آن‌که قطعا به نظرم می‌رسد که مبدأ زمانی داشته‌ام (و احتمالا پایان زمانی دارم)، با وجود این در خلال این مدت پیشینه‌ای پیوسته و مستمر داشته‌ام و در نتیجه به حق خود را موجودی با خصوصیات ذاتی و عارضی می‌انگارم. اما فلسفه کلاسیک بودایی همه این‌ها، یا تقریبا همه این‌ها، را نادرست می‌داند. در مقابل، حقیقت آن است که مصداق اسم خاص شخص من (و اسم خاص شخص شما و اسم خاص هر کسی دیگر) صرفا مجموعه‌ای از حوادث است که در ارتباط علی با یکدیگرند، لکن هیچ نوع وجودی پایا یا ماندگار در کار نیست که بتوان این حوادث را به آن اسناد داد. معمولا

می‌گویند حوادث سازنده شخص، پنج نوع است: حوادث مادی، (۵۰) حوادث احساسی، (۵۱) مفهوم‌سازی، (۵۲) اراده، (۵۳) و دانستگی. (۵۴) بنابراین به برکت فهرست کردن این نوع از حوادثی که در یک زمان رخ می‌دهند می‌توان تحلیلی جامع از سازنده‌های یک شخص در زمانی خاص به‌دست داد. هیچ واقعیت دیگری به عنوان صاحب این حوادث وجود ندارد. گذشته و آینده شخص مورد بحث را می‌توان با ردیابی سرآغازهای این حوادث در زمان گذشته و پیش‌بینی آن‌ها در آینده، ترسیم کرد.

دلایل این دیدگاه معمولا در دو حوزه جریان دارد. در حوزه نخست از پدیدارشناسی آغاز می‌شود و با منطق خاتمه می‌یابد. می‌گویند که تحلیل پنج لایه‌ای از انواع حوادثی که پیش‌تر ذکر شد، مجموعه‌ای از واقعیات را ترسیم می‌کند که می‌توان با درون نگری بی‌طرفانه (۵۵) آن‌ها را کشف کرد؛ یعنی در بررسی دقیق آنچه در استمرار حوادث اتفاق می‌افتد و ما آن را اشخاص انسانی می‌نامیم تنها حوادثی از آن نوع را می‌توان آشکار کرد. بی‌تردید، درون نگری مورد نظر معمولا در پرتو تعلیم فنون مراقبه‌ای است که صرفا برای آشکار ساختن این نوع از حوادث به نحو دقیق برنامه‌ریزی می‌شود، و ضعف مهم این دلیل همین است، چیزی که برای تأثیر تام و تمامش نیازمند آن است که تجربه صرف و بکر، تنها و تنها این واقعیات را مکشوف سازد. با این وصف، دلایل بودایی در خصوص این موضوع معمولا چنان بر این ادعای پدیدارشناسانه تأکید دارند که گویی بحث‌انگیز نیست. با این ادعای پدیدارشناسانه مجموعه‌ای از دلایل منطقی همراه است. در این دلایل منطقی از کسانی که می‌گویند انسان‌ها بیش از واقعیات پدیداری مذکورند، در خواست می‌شود که ارتباط بین واقعیت مفروض دیگر احتمالا روح یا یک نوع دیگری از جوهر غیر مادی و این واقعیات پدیداری را تبیین کنند. احتمالا این روح است که صاحب این پدیدارها، یا هدایتگر آن‌ها، یا کلی است که پدیدارها اجزای آن، یا مانند آن است. در متون کلاسیکی مربوط به این موضوع، تلاش‌هایی صورت گرفته است تا فهرستی جامع از ارتباطاتی که می‌تواند بین روح مفروض و واقعیات پدیداری در خصوص شخص حکم فرما باشد، ارائه کنند، و به‌علاوه اثبات نمایند که تبیین سازگاری در خصوص چنین ارتباطاتی نه وجود دارد و نه می‌تواند وجود داشته باشد. نتیجه چنین دلایلی را نفی و انکار وجود خودهای پایا دانسته‌اند؛ گرچه اشخاص پدیداری قطعا وجود دارند.

دومین حوزه‌ای که ادله‌ای به نفع عدم خودهای پایا در آن اقامه می‌شود حوزه‌ای عمدتا اخلاقی است. می‌گویند، اعتقاد به این که خودهای پایا وجود دارد عمل به راه بودایی را ناممکن می‌سازد. مفاد دلیل به اختصار چنین است: اگر حکم کنید که موجودی پایا و دارای گذشته و آینده هستید، به احتمال زیاد باید به آن گذشته و آینده به شیوه‌هایی علاقمند باشید که حقیقتا علاقه واقعی به گذشته و آینده دیگر موجودات با ادارک ناممکن گردد. شما از راه‌هایی که اخلاقا نامناسب است در پی سود شخصی خواهید بود. اگر هدف این باشد که نگرشی همدلانه و علی‌السویه (و اعمالی که باید به دنبال آن باشد) نسبت به هر موردی از رنج داشته باشم، آن‌گاه این دیدگاه که موجودات با ادراک با یکدیگر فرقی حقیقی (اساسی) دارند، دست‌یابی به این هدف را دشوار می‌سازد. نگرانی از دندان‌دردی که احتمال می‌دهید هفته بعد خواهید داشت، بیشتر از دندان‌دردی است که بهترین دوستتان مبتلا به آن خواهد شد و بسیار بیشتر از دندان‌دردی است که دشمنتان خواهد داشت. می‌گویند این اشتباه بنیادین درباره ماهیت انسان سبب خسارت‌بارترین گناهان اخلاقی است.

این دیدگاه درباره اشخاص، پاره‌ای از مشکلات جالب از نوع دقیقا فلسفی را پدید می‌آورد که دو مورد از روشن‌ترین آن‌ها مربوط به دشواری ارائه تبیینی از فرایند مرگ و تولد مجدد است، در صورتی که در مردن و دوباره متولد شدن خودی پایا در کار نباشد. دومین دشواری عبارت است از ترکیب این دیدگاه درباره اشخاص با دیدگاه‌های رایج آسیایی درباره کرمه؛ (۵۶)

لازمه این عقاید، یا احتمالا لازمه آن‌ها، آن است که فاعل فعلی خاص همان کسی است که نتایج آن عمل را در زمانی در آینده تجربه می‌کند. سروکار داشتن با این مشکلات زحمات زیادی را برای فیلسوفان بودایی فراهم آورده است و باز هم فراهم خواهد آورد.

خدا

اگر خدا همانی باشد که یهودیان، مسیحیان، مسلمانان و نوعا بعضی از هندوان می‌انگارند، یعنی خالق ازلی، لایتغیر، عالم مطلق، قادر مطلق و خیرخواه علی‌الاطلاق نسبت به همه امور، آن‌گاه باید گفت بسیاری از فیلسوفان بودایی چندان اعتنایی به آن ندارند. به تعبیری دقیق‌تر، دل‌مشغولی فیلسوفان بودایی درباره او عمدتا در اقامه این دلایل است که چنین موجودی نمی‌تواند موجود باشد، و به فرض وجود، موجودی شریر است. انتقادات بوداییان به انسجام خود مفهوم خدا، برای فیلسوفان دین صاحب اثر در حوزه سنت‌های ابراهیمی تا حد زیادی روشن و آشکار است. انتقاداتی به دلایل قطعی و رایج اثبات خداوند، به ویژه برهان نظم، وارد شده است؛ لکن سازگاری این ادعا که مثلا خدا به حوادث و اعمال زمانمند علم دارد، اما خود دستخوش تغییر نیست، نیز از انتقاداتی مصون نمانده است.

اما در باب این موضوع، دلایل اخلاقی مهم و عمیقی نیز وجود دارد. اگر خدا را علاوه بر رحیم و مهربان بی‌مانند بودن نسبت به انسان‌ها، ازلی و لایتغیر بدانیم و هم‌چنین اگر نجات از رنج و فلاکت ما تنها در گرو انتخاب آزادانه او باشد، آن‌گاه، بر اساس دیدگاه بودایی، بعید است که بتوانیم به آن انضباط اخلاقی و ذهنی، که برای پیمودن راه بودایی تا سرمنزل مقصودش نیاز داریم، دست یابیم. خدا در چشم ما چنان جاذبه‌ای پیدا خواهد کرد که باید احتمالا عمر خود را یکسره صرف تماشای شکوه و جلالش کنیم، فعالیتی که چنان حالات عاطفی را در ما پرورش خواهد داد که هیچ سودی به حال ما نخواهد داشت. بنابراین، حتی به فرض وجود خدا، غیر از آن‌که نباید او را بپرستیم، نباید به او اعتقاد هم بورزیم. این نظر به هیچ روی به معنای انکار شمار زیادی از خدایان کهتر (۵۷) نیست، موجودات بسیار قادری که تقریبا به نحو غیرقابل تصوری قدرت و علمشان فزون‌تر از قدرت و علم انسان است. لازمه جهان‌شناسی بودایی آن است که چنین خدایانی بسیار زیادند؛ در داستان‌های رایج مربوط به آگاهی شاکیه‌مونی (۵۸) از بودایی (۵۹) دست کم دو خدای مهتر (۶۰) شرکت دارند. اما این موجودات به معنای مسیحی خدا نیستند. آن‌ها، همانند ما آدمیان، دستخوش توهم و رنج هستند؛ و نتیجه بحث آن‌که، اگر این خدایان در نهایت بناست از رنج رهایی یابند، باید همان راهی را دنبال کنند که ما باید به دنبال آن باشیم. تقریبا به‌جاست که مشخصه آیین بودا را فراچند خدایی (۶۱) بدانیم، نه الحاد.

اما این مورد با حادثه غریبی همراه است. با آن‌که از یک طرف فیلسوفان بودایی از رد مفهوم خدا و واقعیت آن روی‌گردان نیستند، از طرف دیگر توان فکری زیادی را صرف بررسی بودا و ارائه نظریاتی درباره این مطلب کرده‌اند که بودا واقعا چگونه باید باشد تا بتوان از آنچه این سنت درباره او ادعا می‌کند، دفاع کرد؛ و هر قدر که این سنت فکری توسعه یافت، بیش از پیش به آنچه مسیحیان آن را «الهیات»، یعنی بحث استدلالی درباره خدا، نامیده‌اند، شباهت پیدا کرد. بودا را عالم مطلق، قادر مطلق و حتی همراه با محدودیت‌های کیهان دانسته‌اند. به نظر می‌رسد که اغلب دلایلی که مؤید چنین دیدگاه‌های درباره ماهیت بودا است، شباهت بسیار زیادی به مباحث مسیحیان درباره اوصاف خدا داشته باشد. گاهی بین نپذیرفتن خداباوری و دیدگاه افراطی ناظر به ماهیت بودا تنشی شگفت در می‌گیرد؛ زیرا یک متفکر در همان حالی که به نفی دلایل علم مطلق خدا

می‌پردازد، دلایلی را که ظاهرا بسیار به آن شباهت دارند و نتیجه آن این است که بودا عالم مطلق است، احیا می‌کند. در این‌جا، الهیات، یعنی استدلالی منظم و نظاممند ناظر به این‌که یک موجود در اوج اهمیت چگونه باید باشد، حتی هنگامی که راه به روی او کاملا بسته باشد، باز منفذی برای خود پیدا می‌کند.

پی‌نوشتها

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از: «Philosophy if Religion،" Paulj. Griffiths، Buddism ۲۳.« a Companion to (Blackwell publishers LTD،۱۹۹۷)، pp.۱۵

۲. «Gautama Sakyamuni، the Buddha»

۳. «Origen»

۴. «Jonathan Edwards»

۵. «Buddhaghosa»

۶. «Nichiren»

۷. «Ontology»

۸. «middle way»

۹. «eternalism»

۱۰. «nihilism»

۱۱. «impermanent»

۱۲. «Ratnakirti»

۱۳. «cycle of Samsara»

۱۴. «Nirvana»

۱۵. «atomistic»

۱۶. «dharma»

۱۷. «abhidhrma»

۱۸. «Treasury of Abhidharma»

۱۹. «Abhidharmakosa»

۲۰. «depedent Co) Origination (Samutpada Pratitya»

۲۱. «Madhyamaka»

۲۲. «Middle»

۲۳. «Nagarjuna»

۲۴. «pluralistic atomism»

۲۵. «dialectical arguments»

« emptiness .۲۶ »

« sunyata .۲۷ »

« enduring substances .۲۸ »

« mind .۲۹ »

« idealistic .۳۰ »

« positive Ontology .۳۱ »

« only ontology ۳۲. mind »

« experience ۳۳. dream »

« basic ontological intuition .۳۴ »

« awakened .۳۵ »

« Buddha .۳۶ »

« Omniscient .۳۷ »

« theory of types .۳۸ »

« state of affairs .۳۹ »

« referential incoherence ۴۰. self »

« appearance .۴۱ »

« sensory perception .۴۲ »

« reasoning .۴۳ »

« testimony .۴۴ »

« perceptual acquaintence .۴۵ »

« meditational practice .۴۶ »

« schema ۴۷. inference »

« final reality .۴۸ »

« enduring entity .۴۹ »

« physical events .۵۰ »

« events of sensation .۵۱ »

« conceptualization .۵۲ »

« volition .۵۳ »

« consciousness .۵۴ »

« dispassionate introspection .۵۵ »

« karma .۵۶ »

« minor deities .۵۷ »

« Sakyamuni .۵۸ »

« Buddhahood .۵۹ »

« major deities .۶۰ »

« polytheism ۶۱. trans »

منبع: مجله هفت آسمان، شماره ۵

نویسنده: پل جی. گریفیتس / مترجم: خلیل قنبری

۹– آئین سیک

آشنایی با آیین سیک

آشنایی با آیین سیک

انشعابات تازه تری نیز در آیین هندو وجود دارد که آیین سیک (Sikh) یعنی شاگرد، معروفترین آنها است. برخورد اسلام و هندوئیسم در هندوستان در دورانهای گوناگون مذاهب التقاطی چندی را پدید آورده است. یکی از عرفای بزرگ مسلمان به نام کبیر (۱۴۴۰ – ۱۵۱۸) توحید اسلامی را با برخی عقاید هندویی در آمیخت و مریدان بی شماری گردآورد. یکی از شاگردان وی نانک (Nanak) بود که پایه گذار بود که پایه گذار آیین سیک و نخستین گورو (Guru) یعنی معلم است. پس از وی نه گوروی دیگر، یکی پس از دیگری، آمده اند. این فرقه اندک اندک قوت گرفت و به گروهی سیاسی مذهبی تبدیل شد. (۱)

سیکها به تجارت گرایش دارند و افرادی از آنان به سراسر جهان مهاجرت کرده و به بازرگانی مشغولند. همچنین افرادی از ایشان به زاهدان و تهران آمده اند و در این دو شهر معبد (گورودواره) دارند.

۱ – سرگذشت نانک

بنیانگذار آیین سیک به نام گورو نانک به سال ۱۴۶۹ در خانواده ای از طبقه کشاتریاها در یکی از روستاهای لاهور به دنیا آمد. او از عرفای مسلمان و هندو استفاده کرد. سپس به کشورهای اسلامی و زیارت مکه معظمه رفت و سرانجام آیین سیک را که آمیزه ای از هندوئیسم و اسلام است، تاءسیس کرد و در سال ۱۵۳۹ در گذشت.

پس از گورو نانک ۹ گوروی دیگر یکی پس از دیگری برخاستند و اینک فهرست اسامی ۱۰ گوروی سیکان و تاریخ تولد و وفات ایشان:

۱. گورو نانک (۱۴۶۹ – ۱۵۳۹)؛

۲. گورو انگد (۱۵۰۴ – ۱۵۵۲)؛

۳. گورو امر داس (۱۴۷۹ – ۱۵۷۴)؛

۴. گورو رام داس (۱۵۳۴ – ۱۵۸۱)؛

۵. گورو ارجن (۱۵۶۳ – ۱۶۰۶)؛

۶. گورو هر گوبیند (۱۵۹۵ – ۱۶۴۴)؛
۷. گورو هررای (۱۶۳۰ – ۱۶۶۱)؛
۸. گورو هری کریشن (۱۶۵۶ – ۱۶۶۸)؛
۹. گورو تیغ بهادر (۱۶۲۱ – ۱۶۷۵)؛
۱۰. گورو گوبیند سینگ (۱۶۶۶ – ۱۷۰۸).

۲ – تعالیم

نانک خدای یکتای جهان را حق نامید. وی می‌گفت خدا به هر نامی که خوانده شود فقط او قادر متعال و حق است. سعادت و وصول به نیروانا همان استغراق در ذکر حق است. وی مایا یا صورت وهمی جهان را که در دین هندو آمده است، پذیرفت و گردونه تناسخ و قانون عمل و عکس العمل را تا حدودی قبول کرد. نانک خوردن گوشت را برای پیروانش مباح دانست، ریاضت و بت پرستی را ممنوع کرد، نظام طبقاتی و تعدد زوجات را هم حرام شمرد.

۳ – آثار مذهبی

پنجمین رهبر سیکان که گورو ارجن خوانده می‌شود، معبدی از طلا در شهر امریتسار هندوستان بنا کرد و کتابی به نام گرانت صاحب (GranthSahib) نوشت که مهمترین کتاب مقدس آیین سیک است.

۴ – تاریخچه سیاسی سیکها

سیکها در زمان دهمین رهبر خود به نام گورو گوبیند سینگ بیعتهایی را برای امور سیاسی مرسوم کردند و افرادی جنگجو شدند و از آن هنگام نام خالصه یعنی بی آلایش، بر خود نهادند. آنان برای خود پنج شعار قرار دادند که هر یک در زبان پنجابی با حرف ((ک)) شروع می‌شود:
۱. کس: باقی گذاشتن موی سر و صورت؛
۲. کونکا: همراه داشتن شانه؛
۳. کاچک: پوشیدن زیر شلواری کوتاه؛
۴. کارا: داشتن دستبند (النگوی) آهنین؛
۵. کاندا: حمل شمشیر یا خنجر فولادین.
سیکها با یکدیگر بسیار متحدند و برای تشکیل کشور مستقل به شدت مبارزه می‌کنند. ترور خانم گاندی نمونه ای از فعالیتهای سیاسی این قوم است. آنان تبلیغات مذهبی نیز دارند و کتبی هم در این باب به زبانهای دیگر و از جمله فارسی منتشر کرده اند.

پی نوشتها

۱ – قریب سال ۱۰۰۰ ه.ق. اکبر پادشاه مسلمان هندوستان تحت تاءثیر این آیین و به کمک یکی از دانشمندان عصر خود آیین

اکبری را بنیاد نهاد که صلح کل بین ادیان را تبلیغ می کرد.

کتاب: آشنایی با ادیان بزرگ، ص ۵۰

نویسنده: حسین توفیقی

۱۰- آیین کنفوسیانیسم

آشنایی با آیین کنفوسیانیسم

آشنایی با آیین کنفوسیانیسم

کنفوسیوس (Confucius) حکیم و سیاستمدار چینی آیین تازه ای برای مردم چین آورد که با وجود مقبولیت عامه، پس از چندی از رونق افتاد و جای خود را به آیین بودا داد.

۱ – سرگذشت کنفوسیوس

در حدود سال ۵۵۱ ق.م. در ایالت لو (Lu) در چین، در خانـدان کونگ (Kung) فرمانروای تسو (Tsow) کودکی به دنیا آمد که او را چیو (Chiu) نامیدند. وی در سه سالگی پدر خود را از دست داد و این در حالی بود که آن فرمانروا هیچ میراثی برای زن و یگانه فرزند خود باقی نگذاشته بود. کودک نزد مادر رشد کرد و آموزگارانش هوش او را می‌ستودند و آینده درخشانی را برای او پیش بینی می کردند. نوزده ساله بود که وزیر اعظم آن منطقه سرپرستی مزرعه‌ها را به او سپرد. وی در کنار این منصب دولتی به مطالعات و تحصیل هنر ادامه داد و دانشمندان برای کسب علم و کمال نزد او حاضر می‌شدند. مردم او را کونگ فوتسه (Kung – futze) یعنی کونگ فیلسوف می‌نامیدند که ما آن را کنفوسیوس تلفظ می کنیم.

کنفوسیوس زندگی پر ماجرایی داشت و علاوه بر تعلیم شاگردان، به کارهای حکومتی نیز می‌پرداخت و در پنجاه سالگی به وزارت دست یافت و مقام او در زمانی کوتاه بالا رفت و وزیر اعظم شد. توانایی وی در مدیریت کشور حسادت رقیبان را برانگیخت. از این رو، پس از چندی از مناصب حکومتی کناره گیری کرد و تنها به تربیت شاگردان پرداخت.

سرانجام هنگامی که به سال ۴۷۹ ق.م. مرگ به سراغ وی آمد، از عدم موفقیت کامل خویش اندوهگین بود، ولی شاگردان و یارانی از خود باقی گذاشت که پیام او را به همه رساندند.

۲ – آثار

کنفوسیوس در سالهای آخر عمر خود کتابهایی نوشت که جزء ادبیات کلاسیک چین شد. کتابهای وی عبارتند از:

۱. شوچینگ (کتاب تاریخ)؛

۲. شی چینگ (کتاب شعر)؛

۳. لی چی (کتاب شعائر)؛

۴. ای چینگ (کتاب تبدیلات)؛

۵. چون چیو (سالنامه بهار و پاییز).

چهار کتاب نخست گزیده ای از سخنان پیشینیان را نیز در بردارد، ولی سراسر کتاب پنجم از خود اوست.

۳ – تعالیم

تعالیم کنفوسیوس ترکیبی بود از اصول اخلاقی، سیاست مدن و مقداری مسائل دینی. وی معتقد بود که اجداد مردم طبق قاعده لی (Li) زندگی می‌کردند و از این رو، از انواع نیکیها و برکات برخوردار بودند، ولی مردم زمان وی بر اثر رها کردن آن شیوه، از آن امور محروم مانده اند. لی از دیدگاه کنفوسیوس معانی مختلفی داشت و برای پاکی، ادب، تشریفات و عبادت به کار می‌رفت. وی معتقد بود با پیروی از لی هر چیزی بسامان می‌آید و جامعه آرمانی تشکیل می‌شود.

۴ – اصول اخلاقی

وی پنج رابطه را مطرح کرد که هرگاه درست باشند، همه چیز درست می‌شود:

۱. مهربانی در رابطه میان پدر و پسر؛
۲. لطف برادر بزرگتر به برادر کوچکتر و تواضع برادر کوچکتر در مقابل برادر بزرگتر؛
۳. عدالت شوهر با زن و اطاعت زن از شوهر؛
۴. علاقه مندی زبردستان به زیردستان و اطاعت زیردستان از زبردستان؛
۵. مهربانی فرمانروایان به رعایا و وفاداری رعایا به فرمانروایان.

کنفوسیوس در مورد آرمانشهر و رابطه شهریار با رعایا تعلیم می‌داد که هرگاه کشور نیز مطیع قانون می‌شوند. وی درباره انسان کامل نیز سخن گفت و صفات پنجگانه وی را چنین نشان داد: عزت نفس، علو همت، خلوص نیت، شوق به عمل و خوش رفتاری.

۵ – مناسک

گر چه کنفوسیوس قبل از هر چیز یک معلم اخلاق بود و بیش از این ادعایی نداشت، مردم در تعالیم او روح معنویتی مشاهده کردند که وی را مثل اعلای دینداری به حساب آوردند. دینی که او مطرح می‌کرد بسیار ساده و به دور از مسائل ماوراءالطبیعه بود و بیشترین سعی وی در آن بود که خود را با عبادات و مناسک موجود زمان خویش وفق دهد. او می‌گفت خاقانهای اعصار گذشته مردمی سعید و نیکبخت بوده اند؛ زیرا اولاد و اعقابی چند از ایشان بر جای مانده بودند که مراسم قربانی و عبادت و احترام را درباره آنها بعد از وفات به دقت انجام می‌دادند.

۶ – پیروان و رقیبان

شاگردان کنفوسیوس که گفته می‌شود هفتاد تن بودند، به سراسر کشور چین رفتند و به تعلیم حاکمان و صاحب منصبان مشغول شدند و گروهی از آنان نیز گوشه گیری را برگزیدند. تعالیم این حکیم به وسیله شاگردانش تا یکی دو نسل پس از وی گسترش یافت. با ضعیف شدن نظام سلطنتی فئودال و پدید آمدن مکاتب فلسفی رقیب، نشر اندیشه های وی با مشکل روبرو شد. هر یک از این مکاتب به گونه ای اندیشه های حکیم را مورد حمله قرار می‌داد. در این گیر و دار، پیروزی گاهی

از آن مکتب کنفوسیوس و گاهی از آن مکاتب رقیب بود تا اینکه با ورود آیین بودا به چین، نزاع به نفع این آیین پایان یافت و اندیشه های کنفوسیوس تا اندازه ای در حاشیه قرار گرفت. با این وصف، شهرت و عظمت وی پیوسته در چین حضور داشته است.

۷ – دین رسمی

فرمانروایان چین در دورانهای مختلف همواره کنفوسیوس را حرمت می‌نهادند و رسما او را بزرگترین حکیم می‌شناختند و به روان او ادای احترام می‌کردند. قربانی کردن نزد آرامگاه او از زمان شاگردانش معمول بود، ولی نخستین پادشاهی که به این کار اقدام کرد کائوتسو نامیده می‌شد که در سال ۱۹۵ ق.م. پس از زیارت آرامگاه وی، قربانی گذارند.پس از وی، پادشاهان دیگر این رسم را ادامه دادند و قربانیها و هدایایی تقدیم روح حکیم کردند. از سال ۱۹۱۱ ادای احترام رسمی و دولتی به روح کنفوسیوس به تدریج ترک شد. پس از چندی، دولت چین برای احیای افکار وی به عنوان یک متفکر در ردیف نیوتون و پاستور اقدام کرد، ولی پس از انقلاب کمونیستی چین به سال ۱۹۴۵، مبارزه شدیدی با اندیشه های وی آغاز شد و کمونیستها او را کسی معرفی کردند که در مقابل توده های زحمتکش، از طبقه اشراف حمایت کرده است.

کتاب: آشنایی با ادیان بزرگ، ص ۵۳

نویسنده: حسین توفیقی

۱۱– آیین تائوئیسم

آشنایی با آیین تائوئیسم

آشنایی با آیین تائوئیسم

مکتب تائو / دائو (Taoism) به لائوتسه (tse_lao) حکیم (متوفای ۵۱۷ ق.م) منسوب است. در اینکه آیا وی وجود خارجی داشته است یا صرفا یک شخص افسانه ای است،

میان دانشمندان اختلاف وجود دارد. به گونه ای که از سنت به دست می‌آید وی در سال ۶۰۴ ق.م. در چین به دنیا آمد و مدتی در دربار پادشاه سمت بایگان داشت. وی پس از چندی شغل خود را رها کرد و برای پرداختن به صفای روح از همه امور حتی کسب علم دست کشید و در خانه خود ماند. مردم درباره او کنجکاو شدند و برای آگاهی از انیشه های وی به دیدار او شتافتند. گفته می‌شود کنفوسیوس نیز به دیدار وی رفت. وی از مراجعات مردم خسته شد و بدین جهت از سرزمین خود مهاجرت کرد. یکی از دروازه بانان شهر او را در حال عزیمت دید و از خواهش کرد که به وی چیزی بیاموزد. لائوتسه در کناری ایستاد و رساله ای را به او املا کرد که تاکنون باقی است و نام آن تائوته چینگ یعنی رساله تائو و خاصیت آن، است. این رساله شامل سخنان کوتاهی است که معنای بعضس از آنها روشن نیست. رساله را به دروازه بان داد و از آنجا عبور کرد و دیگر خبری از او باز نیامد. برخی گفته اند وی در سال ۵۱۷ ق.م. در گذشت.

کسانی که لائوتسه را شخصی افسانه ای می‌دانند، می گویند فلسفه منسوب به وی از زمان کنفوسیوس قدیمتر است و رساله یاد شده نیز قبلا وجود داشته است.

۱ – لائوتسه و فلسفه تائوته چینگ

رساله منسوب به لائوتسه محصول اندیشه یک تن نیست، بلکه در طول قرون حک و اصلاحاتی در آن صورت گرفته است، اما بیشتر محتویات آن از قرن چهارم قبل از میلاد است.

از دیدگاه فیلسوفان قدیم چین هر گونه فعل و انفعالات جهان تحت تاءثیر نظامی است که تائو نامیده می‌شود. تائو در زبان چینی به معنای راه است و در اصل به بستر رودخانه اطلاق می‌شده است. می‌شده است. پیروان این فلسفه برای تحولات جهان قانونی ثابت مانند بستر رودخانه قائل بودند و می‌گفتند تائو آغاز و انجامی ندارد و پس از پدید آمدن جهان مادی، تائو نیز برای ایجاد تناسب، در آن جریان یافته است. از این رو، واژه تائو به کاسموس (cosmos) یونانی که به معنای تناسب است، نزدیک می‌شود. یونانیان جهان را کاسموس می‌نامیدند.

در رساله تائوته چینگ آمده است که هر گاه اشیاء در بستر طبیعی خود سیر کنند با کمال تناسب حرکت خواهند کرد؛ زیرا این حرکت با تائو هماهنگ است، ولی هر گاه چیزی از بستر طبیعی منحرف شود تناسب خود را از دست می‌دهد. هدف نهایی انسان باید آن باشد که خود را با تائو هماهنگ کند.

۲ – چگونه تسه و مقالات او

چوانگ تسه پس از لائوتسه، معروفترین فیلسوف تائوئیسم است و گفته می‌شود وی در قرن چهارم قبل از میلاد تعالیم استاد فرضی خود، لائوتسه را نشر داده است. به این حکیم سی و سه مقاله نسبت داده اند که بسیاری از آنها قطعا از اوست. وی تحولات جهان را به شکل دورانی ترسیم می‌کرد و معتقد بود که اضداد بر یکدیگر تاءثیر می‌گذارند و از میان می‌روند. او معتقد به نیست خیر و شر بود و برای بیان اندیشه های خود از تمثیلهای بسیاری استفاده می‌کرد.

۳ – دین رسمی

برای نخستین بار در سال ۱۶۵ م. یکی از پادشاهان چین معبدی به نام لائوتسه بنا کرد و هدایای تقدیم داشت، ولی تائوئیسم پیشرفت چندانی نکرد تا آنکه در قرن هفتم میلادی این آیین در چین رسمیت یافت. در آن زمان آیین بودا و مکتب کنفوسیوس در چین پیشرفت کرده بودند. افرادی به این عنوان که آیین بودا از کشور هندوستان به چین سرایت کرده و یک آیین بومی نیست، به ترویج تائوئیسم پرداختند. آنان آداب و رسومی را بنا نهادند و برای چیزهای مختلف خدایانی را مطرح کردند. با این حال، این آیین در چین پیروان اندکی داشت و کم کم از صحنه بیرون شد. با آنکه دولت کمونیستی چین با افکار مذهبی شدیدا مبارزه می‌کند، هنوز هم افرادی به جنبه های جادویی این آیین علاقه دارند.

کتاب: آشنایی با ادیان بزرگ، ص ۵۶

نویسنده: حسین توفیقی

مقالات

مختصری از کتاب (عرفان و مکتب تائوئیسم)

مختصری از کتاب (عرفان و مکتب تائوئیسم)

کتـاب «عرفان و مکتب تائوئیسم» سـی و شـش فصل دارد و بالغ بر ۵۰۰ صـفحه است. مؤلف این کتاب توشی هی کو ایزوتسو یکی از محققان بزرگ و معروف ژاپنی است که برای نخستین بار قرآن کریم را به زبان ژاپنی ترجمه کرد. ایزوتسو این کتاب را ابتدا زمانی نگاشت که در مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، مونترآل کانادا به تدریس فلسفه اسلامی مشغول بود. متن آن گرچه دارای مضامین فلسفی عرفانی است اما تقریبا ساده و قابل فهم است. این کتاب در سال ۶۷ ۱۹۶۶ در ژاپن نیز به چاپ رسید.

کتاب در دو بخش جداگانه تـدوین شـده است، در بخش اول، مولف ابتـدا به طرح و تحلیل مهمترین دیـدگاههای فکری ابن عربی و لائوتسه می‌پردازد که هر کدام تحقیقی جداگانه و مستقل به شمار می‌آیند سپس نظام فکری عرفانی و ما بعد الطبیعی ابن عربی را بـا عرفـان و انـدیشه تـائوئیزم مقایسه می‌کنـد و چنین نتیجه می‌گیرد که هر چنـد این دو از نظر تاریخی با یکـدیگر ارتباطی ندارنـد اما دارای ویژگیها و صـفاتی مشترکند که در تبادل افکار ملتها در طول تاریخ، سودمند بوده است. او در فهم و تفسیر آراء ابن عربی عمدتا از شـرح عبدالرزاق کاشانی (متوفی ۱۳۳۰ میلادی) بر فصوص الحکم و در بعضـی موارد از شـرح قیصری و جـامی اسـتفاده کرده است. ایزوتسـو همه آثـار ابن عربی را مـورد بررسـی قرار نـداده است بلکه تکیه‌اش بر یکی از مهـم‌تریـن آثـار ابـن عربی یعنی فصـوص الحکم است. مؤلـف می‌گویـد: نمی‌تـوان انکـار کرد که مـا بعـد الطبیعه موجـود در انـدیشه‌هـای ژرف و عمیق «تـائوئیسم» بـا تصور ابن عربی درباره «وجود» شـباهت زیادی دارد، البته، لائوتسه و چوانگ تسه نیز اوجی از سنت معنوی عرفانی را بیان می‌کند که از نظر تاریخی کاملا با عرفان اسلامی متفاوت است.

فصـل اول: مؤلف در این فصـل می‌گویـد از نظر ابن عربی جهان پیرامون ما که آن را بر طبق عادت «واقعی» می‌پنـداریم چیزی جز خواب و رؤیـا نیست و واقعیتی که پیرامون ماست واقعیت به معنای دقیق کلمه نیست. به عبارت دیگر چنین وجودی، وجود حقیقی نیست. شـناخت وجود در حقیقت ما بعد الطبیعی خود از شـناخت اشیای محسوس در همان واقعیت محسوس آنها برای شخصـی که در عالم رؤیاست و آنها را در همان عالم می‌بینـد، کمتر نیست. مؤلف سـپس به ذکر این حـدیث نبوی می‌پردازد، الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا (مردم خوابند آن گاه که می‌میرند بیدار می‌شوند).. اما هنگامی که می‌گوید اشیای خارجی واقعیت ندارند به این معنا نیست که آنها پوچ و هیچند بلکه به این معناست که وجود حقیقی ندارند. سـپس به تفسـیر حضـرات خمسه می‌پردازنـد که هر کـدام بجز حضـرت غیب الغیوب که منبع همه تجلیـات است، نمایانگر ظهور یا نحوه‌ای از وجود حقه مطلقه در حضور فی نفسه اویند. این حضرات عبارتند از:

۱ حضـرت ذات، عالم غیب مطلق یا غیب الغیوب ۲ حضـرت اسماء و صفات، ظهور الوهیت ۳ حضرت افعال، ظهور ربوبیت ۴ حضرت امثال و خیالات ۵ حضرت محسوسات و مشاهدات.

فصل دوم: مباحث عمـده این فصل آن است که وجود حقیقی را حتی نمی‌توان خـدا نامیـد، وجود مطلق در مطلق بودن و غیب وجـود خـود تجلی نـدارد و نمی‌تـوان آن را شـناخت، آن مرتبـه ذات یـا غیب الغیـوب است، امـا از نظر فلسـفی تنهـا چیزی که می‌توان به آن نسـبت داد، «بودن» است. این مرتبه را که مرتبه الوهیت، یا مقام جمع و غیب مضاف نیز می‌خواننـد، ذات در آن بـا جمیع اسـماء و صـفات ملاحظه می‌شود. مؤلف نظرات ابن عربی و عبـدالرزاق کاشانی را درباره سؤال فرعون از موسـی در مورد ماهیت خداوند بتفصـیل بیان می‌کند و با ذکر آیه قرآنی قال فرعون و ما رب العالمین، قال رب السماوات و الارض و ما بینهمـا ان کنتم موقنین (فرعون گفت: پروردگار جهانیان چیست؟ گفت: اگر به یقین می‌پذیریـد، اوست که آسـمانها و زمین و

هر چه میان آنهاست بیافریده (۱) به بررسی کلمه «ما» (چیست) می‌پردازد و می گوید: فرعون در سؤال از موسی با کلمه «ما» بر آن شد که موسی را بیازماید اما موسی داناتر از آن بود که به فرعون پاسخی ماهوی دهد، زیرا می‌دانست که نمی‌توان خداوند را به حد تعریف کرد.

فصل سوم: این فصل درباره خودشناسی انسان است. وجود مطلق را آن گاه می‌توان شناخت که به مرتبه ربوبیت نزول کند. اما ابن عربی در پاسخ به این سؤال که وجود مطلق و غیر قابل ادراک چگونه و کجا به عنوان خداوند تجلی می‌یابد، با نقل این روایت که من عرف نفسه فقد عرف ربه، می گوید که تنها راه صحیح شناخت وجود مطلق برای ما این است که ابتدا خود را بشناسیم، انسان با شناخت نفس خود از دو راه می‌تواند به خداوند معرفت حاصل کند. اول معرفهٔ به من حیث انت، دوم معرفهٔ به من حیث هو لا من حیث انت. مع ذلک شناخت وجود مطلق در ذات لا یتناهی و غیب مکنونش محال است.

فصل چهار: در این فصل مؤلف به تعریف و بیان معانی «تنزیه» و «تشبیه» در علم کلام قدیم می‌پردازد و می گوید تنزیه و تشبیه در کلام سنتی مقابل همند و با یکدیگر جمع نمی‌شوند. اما اختلاف دیدگاه ابن عربی از این دو اصطلاح آنجا است که می گوید تنزیه در وجود مطلق به «اطلاق» و تشبیه به «تقید» وجود اشاره می کند لا به این معنا تنزیه و تشبیه قابل جمع و مکمل یکدیگرند و تصور خداوند باید همراه با تنزیه و تشبیه باشد. ابن عربی نوح را مظهر صفت تنزیه و معتزله را که منکر صفات خداوند بودند مظهر «تشبیه» می‌داند. (۲) سپس به نقل و تفسیر بعضی از آیات مربوط به تنزیه و تشبیه می‌پردازد. از نظر او اندیشه درستی که تنزیه و تشبیه را یکی می‌سازد این است که ما واحد را در کثیر و کثیر را در واحد یا کثیر را همچون واحد و واحد را بسان کثیر مشاهده کنیم. ابن عربی فهم این نوع تقابل همزمان را «حیرت» می‌خواند، زیرا محسوسات عالم مادی برای انسان در حکم قطعی به این که هستی واحد است یا کثیر، مانع ایجاد می کنند. مؤلف که فصل پنجم را به «حیرت متافیزیکی» اختصاص می‌دهد می گوید ابن عربی با نقل و تفسیر آیه ۲۴ سوره نوح: و قد أضلوا کثیرا و آیه‌ای دیگر اثبات می کند که وجود شرک و بتهای فراوان در زندگی انسان او را دچار این حیرت کرده است.

فصل ششم و هفتم: در فصل ششم مؤلف می گوید در اندیشه ابن عربی جهان ظل خدا و مرتبه‌ای پایین‌تر از مرتبه وجود مطلق است. وجود مطلق اصل و منبع جهان است.

فصل هفتم در مورد تجلی تا جایی که به صفات الهی مربوط می‌شود بحث می کند. اسم و مسما از نظر ابن عربی به یک معنا متحد و به یک معنا مغایر همند. هر اسمی وجه و شکلی خاص از تجلی وجود مطلق است، به این معنا هر اسمی با مسما یکی است. اسماء الهی نامتناهی‌اند، و همه آنها حاکی از یک حقیقت واحدند. البته این به معنای آن نیست که همه در مرتبه همسان هستند بلکه مراتب هر کدام به حسب مراتب اشیای خارجی است. اسم رحمان جامعترین اسماء است که همه اسماء را به صورتی واحد در خود جمع کرده است. مطلق در این مرتبه وحدت الله نامیده می‌شود.

مهمترین افکار ابن عربی از نظر مؤلف در این جا ذکر شد. به دلیل آن که تلخیص فصلهای دیگر کتاب در این مختصر نمی گنجد، به ذکر عناوین هر فصل اکتفا می‌شود.

فصل هشتم: الله و رب ۹ رحمت واسعه الهی ۱۰ آب حیات ۱۱ تجلی فی نفسه مطلق ۱۲ اعیان ثابته ۱۳ خلقت ۱۴ بشر به عنوان عالم صغیر ۱۵ انسان کامل به عنوان یک فرد ۱۶ رسول، نبی و ولی ۱۷ قدرت معجزه آسای انسان کامل.

بخش دوم کتاب «عرفان و تائوئیزم» تحقیقی است نسبتا جامع از مکتب تائوئیزم چینی. مؤلف، لائوتسه بنیانگذار مکتب تائوئیسم را چهره‌ای یا نیمه افسانه‌ای در چین می‌داند که کتاب تائوتی چینگ منسوب به اوست. او عقاید دیگران را نیز درباره لائوتسه بیان می کند و می گوید اگر اندیشه‌های لائوتسه بدرستی تحلیل و درک شود به وحدت وجود ابن عربی

شباهت دارد. ایزوتسو ریشه‌های ما بعد الطبیعی افکار لائوتسه را به آیین شمنیسم باز می‌گرداند، و در جایی دیگر می‌گوید امروز بیش از هر زمانی نیاز به تفاهم دو جانبه در میان ملتهای جهان احساس می‌شود که تفاهم در اندیشه‌های فلسفی از آن جمله است از آن جا که ذکر مفصل آراء لائوتسه در گنجایش این مقاله نیست اکنون مهمترین وجوه اشتراک بین این دو مکتب که هدف مؤلف نیز تبیین همین هدف است، بیان می‌شود.

ابن عربی هستی را «وجود» می‌نامد اما حکمای تائوئیسم هیچ نام معینی به آن نمی‌دهند. لائوتسه و چوانگ تسه کلمه «یو» را به کار می‌برند که به معنای «بودن» و «وجود» در مقابل «ویو» به معنای «عدم» است. اما «یو» در نظام اندیشه تائوئیسم جای خاصی دارد و با «وجود» ابن عربی که در این جا از آن بحث می‌شود متفاوت است. «یو» به وجه یا مرحله‌ای خاص از عمل آفرینندگی وجود مطلق اشاره دارد. مرحله‌ای که وجود مطلق کاملا- بی‌نام به وجودی «دارای نام» تبدیل شده و در اشیای گوناگون ساری می‌شود.

بطور کلی زیر بنای فلسفی هر دو مکتب بر پایه وحدت وجود است. در تائوئیسم «یکسان ساختن» وحدت مورد بحث مانند وحدت در فلسفه ابن عربی، که وحدت در کثرت است، در جهان‌بینی ابن عربی «وحدت» یعنی «حق» یا «واقعیت»، و «کثرت» عبارت است از ممکنات، حال آن که در تائوئیسم وحدت «تائو» (راه) و کثرت عبارت است از «ون ویو» (دهها هزار شیء).

در عرفان ابن عربی و تائوئیسم تزکیه نفس نقش عمده‌ای دارد که به طور خلاصه شامل تزکیه از همه تمایلات و همچنین فعالیت عقل می‌شود. شاید جالب توجه‌ترین موضوع در این باره از دیدگاه تطبیقی «مراحل تزکیه» باشد زیرا هر دو مکتب سه مرحله اساسی را از یکدیگر جدا می‌سازند. ایزوتسو می‌گوید تزکیه تنها با بازگشت به نفس تحقق می‌یابد و ابن عربی این حقیقت را با اشاره به حدیث معروف «من عرف نفسه فقد عرف ربه» بیان می‌کند و لائوتسه آن را به این شکل که «کسی که دیگران را می‌شناسد (اشیای خارجی) با ذکاوت است اما کسی که خود را بشناسد به اشراق دست یافته است، یعنی همان چیزی که ابن عربی از آن به «کشف» یاد می‌کند.

از دیدگاه ابن عربی و حکمای تائوئیست نه تنها ما، بلکه همه اشیای عالم بدون استثنا صورتهای حسی «مطلقند». بنابراین اختلاف عمده‌ای میان اشیاء نیست، همه اشیاء هر یک به شکل و طریقی خاص مظهر «وجود مطلق» اند.

مؤلف بر آن است که از نظر تاریخی هیچ گونه ارتباطی بین عرفان اسلامی و تائوئیسم وجود ندارد، عرفان اسلامی به شکل خاصی به وحدت گرایی سامی باز می‌گردد در حالی که تائوئیسم تفسیری فلسفیپ از شمنیسم خاور دور است.

مراتب وجود از نظر ابن عربی عبارتند از:

۱ مرتبه ذات (سر مطلق، کمون محض)؛ ۲ مرتبه اسماء و صفات (احدیت)؛ ۳ مرتبه افعال الهی (واحدیت)؛ ۴ مرتبه صور اشیاء؛ ۵ جهان عینی و محسوس.

مراتب وجود از نظر لائوتسه عبارتند از:

۱ مرتبه سر الاسرار؛ ۲ لا وجود (بی‌نامی، هیچ)؛ ۳ واحد؛ ۴ هستی (آسمان و زمین)؛ ۵ دهها هزار شیء

شایان ذکر است که مؤلف مدت ده سال در ایران به تحقیق و تدریس مشغول بوده است. از جمله آثارش در زمینه فلسفه و علوم اسلامی عبارتند از:

۱ مقدمه انگلیسی بر شرح منظومه سبزواری

۲ تصحیح قبسات میرداماد با همکاری آقای دکتر مهدی محقق

۳ مجموعه رسایل و مقالات درباره منطق و مباحث الفاظ با همکاری دکتر محقق

۴ ترجمه انگلیسی شرح منظومه، قسمت امور عامه، جوهر و عرض
۵ طرح کلی متافیزیک اسلامی بر اساس تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری تألیف میرزا مهدی آشتیانی
۶ خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام
۷ مفهوم ایمان در کلام اسلامی (چاپ توکیو)
۸ مفاهیم اخلاقی در قرآن (مونترال)
۹ مسأله خلق جدید از نظر عین القضات (چاپ بوستون) و آثار دیگری به زبانهای ژاپنی و انگلیسی).

پی‌نوشتها

۱. سوره شعرا آیه ۲۲ و ۲۳، ترجمه عبد المحمد آیتی.
۲. معتزله منکر صفات خداوند نیستند، بلکه منکر صفات زاید بر ذاتند.

منبع: مجله مشکات، شماره ۳۵

نویسنده: جواد قاسمی

۱۲- آئین شینتو

آشنایی با آیین شینتو

آشنایی با آیین شینتو

شینتو (Shinto) یعنی طریقه خدایان، آیین باستانی ژاپن است. این آیین الهه خورشید به نام اماتراسو (Amaterasu) را نگهبان سرزمین اجدادی می‌داند و خاندان سلطنتی را از نسل این خدا و تجسم وی می‌شمارد.

۱ – سابقه اجتماعی

آیین مهایانای بودایی در حدود سال ۵۵۲ م. به ژاپن وارد شد و پس از برخورد با شینتو، سرانجام بسیاری از عناصر بودایی را به مذهب شینتو منتقل کرد. پرستش خدایان ملی و امپراطور، کرنش و قربانی برای مردگان و وطن پرستی از آداب این آیین است. نوعی فتوت به نام بوشیدو (Bushido) یعنی طریقه دلاوران که تا اندازه ای از آیین زن الهام می‌گرفت، جوانمردی و مقاومت برای شرف را الزام می‌کرد. بر این اساس سربازان هنگام شکست، طی مراسمی با یک خنجر مخصوص که در سراسر عمر آن را همراه داشتند، شکم خود را پاره می‌کردند و شهید راه وطن شدند. آیین شینتو نیز بارها نوسازی شده است و پرستش امپراطور از سال ۱۹۴۶ توسط خود وی منسوخ گردیده است. اکنون در ژاپن این آیین در کنار آیین بودا به حیات خود ادامه می‌دهد.

۲ – کتابهای شینتو

در آیین شینتو کتابهایی یافت می‌شود که آداب و سنن گذشتگان را در بر دارد. این کتابها در زمانهای مختلف تهیه شده و

یکی از آنها که در سال ۸۰۶ م. نوشته شده، داستانهای کهن را در دفاع از طبقه روحانیون نقل می‌کند. کتاب دیگری از قرن دهم است که فهرستی از عبادات و مناسک و رسوم شینتو، بویژه آداب پرستش امپراطور را شرح می‌دهد.

۳ – ریوبو

سرانجام، آیین بودا در ژاپن در قرن هشتم میلادی کاملا رواج یافت و مقامات کشور آن را پذیرفتند. در آن زمان لازم شد که میان آیین بومی و قدیم شینتو از یک سو و آیین بیگانه و نورسیده بودایی از سوی دیگر تلفیقی صورت گیرد. در آن هنگام برخی از روحانیون بودایی اعلام کردند در مکاشفات خود دانسته اند که خدایان باستانی ژاپن در حقیقت هر کدام بودی ستو بوده اند و آنجا ظهور کرده اند. همچنین گفتند اماتراسو یعنی خدای خورشید همان ظهور کامل بودا در کشور ژاپن بوده است. این مکتب را ریوبو، یعنی شینتوی ترکیبی نامیدند و به تبلیغ آن پرداختند. بدین شیوه آیین شینتو نوسازی شد و احیا گردید.

۴ – دین رسمی

حدود نه قرن بعد، در قرن هفدهم برخی از رهبران دینی گفتند خوب است آیین شینتوی قدیم احیا گردد و سرانجام در سال ۱۸۶۸ تحول تازه ای در حیات اجتماعی مردم ژاپن پیش آمد و با تردد مسافرانی از آمریکا به ژاپن، در این کشور به روی جهانگردان باز شد. چندی بعد امپراطور ژاپن شینتو را دین رسمی اعلام کرد و دستور داد نشانه های آیین بودا را از آن آیین بزدایند. این کار در آغاز با فشار انجام گرفت؛ زیرا مردم هنوز هم به آیین بودا علاقه مند بودند. سرانجام در قانون اساسی سال ۱۸۸۹ حق آزادی مطلق دین برای تمام مردم ژاپن به رسمیت شناخته شد، ولی دولت جانب آیین شینتو را می گرفت.
آیین دولتی شینتو تا سال ۱۹۴۵ که آمریکا ژاپن را بمباران اتمی کرد و این کشور به اشغال آمریکا در آمد، ادامه داشت و تعالیم آن به گونه ای بود که جوانان را در مقابل نفوذ تمدن غربی مقاوم می‌ساخت. از سال ۱۹۴۵ به بعد، انجام دادن مراسم این آیین اختیاری شده است.
کتاب: آشنایی با ادیان بزرگ، ص ۵۹
نویسنده: حسین توفیقی

مقالات

دین شین‌تو

مقدمه مردم و مراحل تمدن ژاپن

نگاهی کلی به مردم ژاپن همان‌گونه که سرنوشت هر انسانی برای او معماست، سرنوشت یک ملت نیز همین گونه است. روزگاری که نیاکان ژاپنی‌ها در گذشته‌ای به یادنیامدنی در طول ساحل اقیانوس آرام در سرزمین «رو به خورشید» (۱) می‌زیستند و از داده‌های بی‌دریغ طبیعت بهره می‌بردند، نه چندان خیالی از جنگ و جدال‌های فرزندانشان، که می‌بایست در طی حیات ملی‌شان از میان آن بگذرند، در سر داشتند و نه پنداری از نتایجی که حاصل می‌شد. بار دیگر، در قرن‌های هفتم و

هشتم، موقعی که بشیران بودایی تمدن قاره آسیا را به این جزایر آوردند، چگونه می‌توانستند پیشگویی کنند که دینشان، که کمابیش در خانه اصلی‌اش از هم پاشیده بود، در آینده در امپراتوری جزیره‌ای حفظ می‌شود و به شکل یک نیروی حیاتی ژاپن نو باقی می‌ماند؟ اقیانوس آرام، که روزگاری سنگ راه مهاجرت و ماجراجویی بود، اکنون دیگر شاهراه بزرگی بود که این ملت را به جهان پهناور متصل می‌کرد. دریای ژاپن و دریای زرد، که روزگاری مانع راه مهاجمان از سوی قاره بودند و به این مجمع‌الجزایر ایمنی می‌بخشیدند، امروزه راه ارتباطی این ملت با همسایگان آن سوی آب‌ها هستند.چگونه باید به فراز و فرودها و دستاوردهای ملت به چشم کار سرنوشت نابینا یا کار الوهیت هوشمند نگاه کرد؟

بگذریم. ژاپنی‌ها همیشه مردمی توانمند بودند و می‌دانستند چگونه بیشترین بهره را از نیروهای بومی و یارمندی‌های بیگانه ببرند. سیمای متمایزشان تلاش همسازشان بود. بدین معنا که در گذشته‌های دور ایلات و عشایر بی‌شماری عملاـ زیر فرمانروایی یک خاندان نیرومند متحد شده بودند و به این صورت شالوده‌ای برای پیشرفت منظم پدید آمده بود. اما پیشرفت تمدن عمدتا با دین جهانی بودا، همراه با هنرها و ادبیات آن، و از طریق اخلاق‌مداری (۲) شهری اخلاق کنفوسیوسی، همراه با روش‌های آموزشی و نهادهای قانونی آن امکان‌پذیر شد، و این‌ها همه از قاره آسیا آمده‌بودند. شاید بخت هم در آمدن این تأثیرات الهام‌بخش و تمدن‌ساز از بیرون بسیار یارشان بوده است، اما به همین نسبت، و شاید هم بیش از آن، مهم نقش خود مردم بود که این واردات را با جانی گشاده پذیرفتند، آن‌ها را به هم آمیختند و بیختند و سپس مهر نبوغ خود را بر آن نشاندند. این ملت نه به شکل تسلیم چشم‌بسته به بخت یا سرنوشت، بلکه با اشتیاقی الهام‌بخش و با بینشی هوشمندانه از فراز و فرودهای تاریخش گذشت. بلندپروازی و آرمان‌خواهی رهبران ملی و نقش‌پذیری مردم بود که گزارش دراز دامن تلاش و دستاوردهای ملی را ممکن کرد.

مردمی که اکنون به ژاپنی معروفند، از همان سپیده‌دم تاریخشان، ساکن آن گروه از جزایری شده بودند که در دامنه شرقی آسیا قرار دارند. وقتی که اولین بار در صحنه تاریخ نمودار شدند کمابیش به شکل مردمی در یک گروه همگن نبودند. بومیان، یعنی آینوهای پشمالو و با چشمان گودرفته، گویا روزگاری تقریبا در سراسر این مجمع‌الجزایر پراکنده بودند، اما مهاجران و مهاجمان مدام آن‌ها را به شرق و شمال پس می‌راندند. خاستگاه این مهاجمان هنوز تاریک است: احتمالا از یک نژاد نبودند. اول یک گروه نیرومندشان در جزیره تسوکوشی (۳) (کیوشوی کنونی) و در طول سواحل شمالی جزیره اصلی تخته‌قاپو شدند. مقدر بود که این گروه، فرمانروایان کل این سرزمین و نژاد اصیل این مردم شوند. آن‌ها از بومیان بالا بلندتر بودند. بومیان میانه‌بالا بودند و درازچهره، سیه‌چشم و سیه‌مو، و غالبا هم بینی‌عقابی. به جز این‌ها مهاجمانی هم، که احتمالا مالایایی بودند، از جنوب از طریق جریان سیاه (۴) یا در راستای زنجیره جزایر کوچک از راه رسیدند. این مردم تخت‌چهره چابک‌منش، خود را در میان اشغالگران قدیمی‌تر این مجمع‌الجزایر جازدند و سرانجام هم توانستند در نقاط گوناگون طول سواحل جنوبی مستقر شوند.

این دوره انقیاد بومیان و جنگ و جدال‌های جنوب، مهاجمان و مهاجران دیگری را به سراسر این جزایر کشاند که عوامل آن، فشار مهاجرت در آسیای شمالی و دیگرگونی‌های در سلسله‌های چینی و کره‌ای بود. مهاجران، چینی‌ها و کره‌ای‌های صلح‌جویی بودند که در کار تمدن‌سازی نژاد اصلی ابزارهای مفیدی شدند. مهاجمانی که بعدها آمدند بربرهایی از جنگل‌ها و سواحل سیبری بودند که به جزایر دریای شمال و سواحل شمالی حمله می‌کردند، اما رانده یا سرانجام جذب می‌شدند.

مردم ژاپن، به رغم این عناصر چندگونه و تزریق مدام خون نو، توانستند به نسبت در همان آغاز تاریخشان به وحدت ملی برسند، و یک حقیقت شایان ذکر این است که کم پیش آمده که در میان آن‌ها حس تقسیم نژادی تا تخاصم نژادی پدید

آمده باشد (۵) و این تا حدی برخاسته از سیمای جغرافیایی این کشور است، که دریاهای ناآرام پیرامونش را گرفته، و شکل دراز و باریکش را زنجیره کوه‌ها به دره‌ها و دشت‌های بی‌شمار تقسیم کرده است.

نوآمدگان برای این‌که بتوانند در گروه‌های بزرگ به آن‌جا برسند می‌بایست دریانوردی کنند که این کار بسیار سختی بود؛ گروه اندکی که هر بار می‌آمدند به‌سادگی جذب می‌شدند؛ و فرمانروایان جزیره اصلی توانستند قبایل گردنکش را در طول جزیره دورتر و دورتر برانند، و از این‌رو به‌تدریج توانستند قلمروی متحد بسازند.

اما تا این‌جا در دست‌یابی به وحدت ملی عامل مهم‌تری نقش داشت که همان منش و توانش نژاد اصلی بود. آنان نیرومند و دلیر و متحد بودند، با این باور که از نسل خدایان آسمانی‌اند، که برترینشان هم بانوخدای خورشید بود، که او را حافظ نیاکان خاندان شاهی و ملت می‌دانستند. جهت مهاجرت مردم گویا همیشه رو به شرق بوده است، و می‌گویند از این که به هنگام نبرد رو به خورشید باشند پرهیز می‌کردند. نژاد پیروز، در پیشروی‌شان، کیش خدایان خود را در میان مغلوبان بر تخت نشاندند و اینان را هم در آیین نیایششان پذیرفتند. شوق و شور و توانایی، روح دلیر و خوی متغیر، دلیری در جنگاوری و شوق دینی، این‌ها صفاتی است که می‌توان در سراسر تاریخشان به چشم دید و کمابیش به شکل میراث این مردم باقی مانده است.

همدلی مردم را در احساسشان به طبیعت و در عشقشان به نظم در زندگی مشترک اجتماعی (یاکومونی) (۶) می‌توان دید. بستگی تنگاتنگشان با طبیعت در زندگی و شعرشان نمودار می‌شود. این شاید تا حدی، هم ناشی از تأثیر بوم و اقلیم باشد و هم ناشی از زود رسیدنشان به تمدن کشاورزی اسکان‌یافته. این سرزمین که از راه سلسله کوه‌های قابل عبور به همه جای آن می‌توان رفت، سرشار از رودها و دریاچه‌هاست، مطلوب خانه و کاشانه و توسعه زندگی مشترک اجتماعی بود. اقلیمش معتدل، چشم‌اندازهایش گوناگون، گیایش (فلور) پربار و محصولات دریایی‌اش غنی بود و فقدان چشم‌گیر جانوران درنده، به توسعه کامل گرایش صلح‌دوستی و به توانایی برقراری نظم و رسیدن به همبستگی یاری می‌کرد.

در کهن‌ترین دوره تاریخ ژاپن، صحنه اصلی رخداد، ساحل اقیانوس آرام بود، که همیشه بهار است. گرچه این سوی کشور دستخوش توفان‌های گوناگون است و دریا گاهی خشن است، زندگی مردم بیشتر در هوای آزاد می‌گذرد و کشتزارها در سراسر سال از علف‌ها و گل‌ها می‌درخشند. هر کس که به کشت‌کارانی نگاه می‌کند که در میان شکوفه‌های زرد شلغم روغنی کار می‌کنند، یا ترانه‌های ماهیگیرانی را می‌شنود که بر آب آرام دریا پارو می‌کشند آبی که ارغوان زرین غروب آفتاب را باز می‌تابد یک احساس آرامش ساده و شاد در او پیدا می‌شود. امروزه هم همین چشم‌اندازها را داریم، که بی‌گمان چندان فرقی با روزگاران کهن ندارند. از چشم‌اندازهای تماشایی آب‌های نیلگون خلیج‌ها و شاخابه‌های بسیار، شیب‌های آرام کوه‌ها، انحناهای زیبای آتشفشان‌ها و سنگ‌پوزهای تند پوشیده از درختان رؤیایی، نمی‌شود که در یک دل حساس، عشق ظریف به طبیعت بیدار نشود. این نعمت‌های طبیعی همیشه به شکل تأثیری مهربانانه بر حیات احساسی این ملت باقی می‌ماند.

پاسخ همدلانه دل، حرکت پذیرنده اندیشه و انعطاف جان پرورده تأثیر محیط طبیعی بود و با تماس مکرر با تمدن‌های دیگر شتاب می‌گرفت. آن‌گاه مسیر و سرنوشت تمدن ژاپنی‌ها با منش نهادین مردم، که به تأثیرات بیرونی آمیخته بود، تعیین می‌شد. مردم می‌توانستند نورسیدگان را جذب کنند و جریان‌های گوناگون تمدن و دین را هم، که یکی پس از دیگری از قاره آسیا می‌رسیدند، با هم سازگار کنند. این مردم که نه تنها از این واردات و تأثیرات برنمی‌آشفتند، بلکه همیشه آن‌ها را به سود خود می‌گرداندند، در راه پیشرفت تلاش‌های پرتوش و توان می‌کردند. گاهی جان‌هایشان مبهوت اثر مداوم نفوذهای نو بود، اما زود تعادلشان را به دست می‌آوردند؛ ژاپنی‌ها ثابت کردند که می‌توانند مشکلات تازه را حل کنند و تمدن بیگانه را با نبوغ و نیازهای پیرامونشان سازگار کنند.

به این طریق امپراتوری جزیره‌ای مخزنی شد برای هنرها، دین‌ها و ادبیات گوناگون قاره آسیا، و بسا چیزها در خود حفظ کرده است که دیگر در خانه‌هایشان در قاره از دست رفته‌اند. در تاریخ ژاپن بخش بزرگی از این دلبستگی در تنوع این واردات و در وجوه واکنش مردم به آن‌ها نهفته است. کل تاریخ ژاپن گزارشی است از این کنش‌ها و واکنش‌ها، که گوناگونی‌های فرهنگ را پدید آوردند، و پر است از جنگ و جدال‌ها و سازش‌ها، کشاکش‌ها و ترکیب‌ها. امروزه امکانش خیلی کم است که بتوان به‌دقت باز شناخت که چه چیزی اصیل است و چه چیزی بیگانه. با این همه، به نظر می‌رسد که منش بنیادی این مردم نسبتا دست‌نخورده مانده، یعنی بسیار حساس اما خیلی کم نافذ است، کنش‌گر و به‌ندرت متفکر است. از طرف دیگر، هرچند گاهی نفوذهای قدرتمند بیگانه راه یک توسعه کاملا آزاد و مستقل ایمان و اندیشه‌های مردم را می‌بستند، اما همین‌ها خود همیشه سبب می‌شدند که صفات بومی نیرو و والایی بگیرد. حتی امروزه هم بر همین روال است، یعنی حالا ـ که ژاپن دیگر یک ملت گوشه‌گرفته خاور دور نیست بلکه یک قدرت جهانی است که از راه‌های گوناگون نقش‌های سیاسی و فرهنگی خود را ایفا می‌کند، باز میراث تمدن باستانی او در تمام مراحلش روبه‌روی تأثیر نیروهای عظیم تمدن جدید می‌ایستد.

دین‌های ژاپن

اگر بخواهیم کلی بگوییم، شین‌تو که دین بومی مردم و حاصل زندگی و خوی آنان بود، بستگی تنگاتنگی با سنت‌های ملی و نهادهای اجتماعی داشت. شین‌تو در اصل یک دین سازمان‌نیافته بود، که دشوار بشود گفت دارای یک نظام اعتقادی است؛ اما کیش آن در اندیشه‌ها و احساس‌های این ملت خوب تجسم یافته است و نفوذ آن در سراسر فراز و فرودهای تاریخ ملت پایدار مانده است. وحدت ملی و همبستگی اجتماعی همیشه با احترام به خاندان فرمانروا حفظ می‌شد و باور به خاستگاه آسمانی اورنگ پادشاهی از پرستش بانوخدای خورشید جدایی‌ناپذیر بود. با آن که فکر شأن آسمانی اورنگ پادشاهی در تاریخ توسعه یافته و با کیش وابسته خدایان نیاکانی و پهلوانان ملی همراه بوده، اما همیشه در نهادهای سیاسی و اجتماعی یک نقش اصلی ایفا کرده است. نقش فکر ماندگاری خانواده و اهمیت زندگی مشترک اجتماعی کمتر از چیزهای دیگر نبود؛ هنرهای دلاوری و وفاداری، همچنین رعایت وفادارانه سنت‌های خانوادگی، همیشه عوامل اصلی دین بومی بودند. [چند و چون] سرنوشت این دین نیاکانی در یک رژیم صنعتی مثل امروز مسئله خطیری است، بااین‌همه باید به طور کامل به نقشی که هنوز شین‌تو در اندیشه‌ها و حیات این ملت دارد اشاره کرد.

آیین کنفوسیوس، که نظام اخلاقی چینیان شمالی بود، به ژاپن رسید و انگیزه‌ای برای توسعه بیشتر حیات ملی شد. آموزه‌اش مصالح و موادی برای نهادهای اجتماعی، سازمان سیاسی و نظام‌دهی احکام اخلاقی فراهم آورد. شین‌تو آغازین مفهوم روشنی از وفاداری یا حرمت به والدین نداشت، و این‌ها فضایلی است که نقش بسیار مهمی در حیات اخلاقی این مردم داشت. خود همین نام این فضایل را آیین کنفوسیوس آورد، که به آموزه اخلاق‌مداری، نظام‌مندی می‌بخشد و روش‌های آموزش آن را به دست می‌دهد. این‌جا متافیزیک چینی و اعمال دینی هم نقشی داشتند، اما به روش‌های غیب‌گویی بدل شدند. اخلاق کنفوسیوسی، که به زمینه‌ای متافیزیکی آراسته بود، و بعدها به ژاپن رسید، شکل اندیشه‌هایی چینی را داشت که تفکر هندو در آن دست برده بود. نفوذ اندیشه کنفوسیوسی در ژاپن، همیشه در حوزه نهادهای حقوقی و آموزشی، مشخص‌تر از قلمرو احساس دینی بود؛ نهادهای شهری و آموزه اخلاقی، یارمندی‌های چینیان به ژاپن بود.

علاوه بر این تأثیرات، آیین بودا در خدمت آن بود که حیات دینی ژاپنی‌ها را به اوج برساند و نیروی زیست به آن بدهد و این

کار را از راه برانگیختن آرمان‌های کلی و پالودن احساس‌های دینی و زیبایی‌شناختی آن‌ها کرد. دین بودا را مردم اول برای این پذیرفتند که اشتیاق‌هایشان را برای رسیدن به یک فراسو ارضا کنند، و این دین مصالح فراوانی برای نظر فرارونده یا متعالی فراهم آورد و جان مردم را به بینش‌هایی گسترده‌تر و اسراری عمیق‌تر از آنچه تاکنون در خیالشان بود هدایت کرد. هنرها و ادبیات قویا برانگیخته شد؛ روش‌های تربیت روحی به گونه‌ای دقیق و سنجیده ساخته و پرداخته شد؛ نهادهای مذهبی سازمان یافت؛ یک نظام کیهان‌شناسی و آخرت‌شناسی آموخته شد، با صحنه‌هایی از حیات آینده که به طور گرافیکی ترسیم شده بود، و نیز آن اعمال رازورانه (۷) که آیین بودا با خود آورده بود.

آیین بودایی که به ژاپن آورده شد مهایانه (۸) بود، یعنی گردونه یا طریقت بزرگ، همراه با کیش‌های بسیارسویه و نظام‌های فلسفی‌اش. این شکل از آیین بودا که اندیشه‌ها و اعمال گوناگون را جذب کرده بود و با آسیای میانه و چین تماس داشت، تمام آن عناصر بسیارگونه را به ژاپن آورد. اما ژاپنی‌ها همیشه آماده‌اند که زیاده‌روی‌ها و گزافه‌گویی‌های آن را خنثی کنند و مراحل گوناگون آیین بودا را با نیازهای خود سازگار کنند. به این ترتیب آیین بودای ژاپنی شاخه‌ای کاملا متمایز از آیین بوداست که با همه گونه‌های قاره‌ای آن فرق دارد. به نکته دیگری هم باید اشاره کرد، به این معنی که نه فقط مقداری از کتاب‌ها و سنت‌هایی که در هند و چین از میان رفته‌اند در ژاپن نگهداری می‌شوند، بلکه از طریق آن‌ها می‌توان رد توسعه مستمری از شکل‌های مختلف آیین بودا را دنبال کرد.

به این طریق، تاریخ دین‌ها و اصول اخلاقی ژاپن برهمکنش نیروهای گوناگونی را نشان می‌دهد که حیاتشان بیشتر در ترکیب نمودار می‌شود تا در تضاد. می‌گویند شاهزاده شوتوکو (۹) بنیادگذار تمدن ژاپنی، سه نظام دینی و اخلاقی موجود ژاپن را به ریشه، ساقه‌ها و شاخه‌ها، و گل‌ها و میوه‌های درخت مانند کرده است. شین‌تو آن ریشه است که در خاک منش مردم و سنت‌های ملی نشانده شده؛ آیین کنفوسیوس در ساقه و شاخه‌های نهادهای آموزشی دیده می‌شود؛ آیین بودا گل‌های احساس دینی را شکوفا کرد و میوه‌هایش زندگانی روحی بود. این سه نظام را اوضاع و احوال آن زمانه‌ها و نبوغ مردم در یک کل مرکب حیات روحی و اخلاقی ملت قالب زده و ترکیب کرده بود. اما در قرن پانزدهم خط فاصل میان آیین بودا و نظام‌های دیگر مشخص شد، و سرانجام آن ترکیب در سیر قرون بعد تجزیه شد. بااین‌همه، این سه نظام چنان از درون و باظرافت در جان و دل مردم عجین شده‌اند که حتی ژاپنی‌های امروزی هم، دانسته یا ندانسته، در آن واحد پیروان این آموزه‌های گوناگونند، و هیچ نظامی را به طور مطلق کنار نگذاشته‌اند.

باید در این فرآیند امتزاج به یک نکته اشاره کرد و آن تساهلی است که در آن می‌بینیم. در سراسر این تاریخ تماس و ترکیب، فقط نمونه‌هایی استثنایی از اذیت و آزار و جنگ‌های دینی به چشم می‌خورد و این تا حد زیادی ناشی از طبیعت عمل‌گرای این مردم بود که آن‌ها را از دویدن به سوی کرانه‌ها یا زیاده‌روی‌ها و تعصب باز می‌داشت. علت دیگر را باید در سرشت خود دین‌های وارداتی جست. آیین کنفوسیوس یک نظام اخلاقی عملی بود که چندان توجهی به اعتقاد و عقیده جزمی نداشت، در حالی که آیین بودا دینی بود که به طور چشم‌گیری ایده‌الیستی و تساهل‌گرا بود. این دو نظام هرگز گرفتار کشاکش نشدند، مگر موقعی که کنفوسیوسی‌های متعصب قرن هفدهم، شروع کردند به حمله کردن به آیین بودا، برای انگیزه‌ای که صرفا دینی نبود. (۱۰)

اما به طور کلی می‌توان گفت که تساهل رواج یافت، و این هنگامی بود که این تماس هرگز نه به هماهنگی کامل منجر شد و نه به جذب کامل یکی در دیگری. نبود چنین تخاصمی شاید تا حدی ناشی از میل به جدا نگه‌داشتن جنبه‌های فرارونده یا متعالی آرمان دینی از اخلاق عملی زندگی روزمره باشد، چنان که گویی تقسیمی میان این دو مرحله از زندگی وجود داشت.

همیشه راه‌حل را در مصالحه عملی می‌جستند نه در جست‌وجوی نظری یا عقلی پیامدها.

نکته دیگری را که باید در زمینه تساهل مطرح کرد رابطه میان دین و دولت است. شین‌تو همیشه از سوی حکومت و اجتماع حمایت می‌شده، در هر محلی ایزدکده‌ای داشته است، اما هرگز به سطح یک سازمان کلیسای دولتی نرسید. از طرف دیگر، آیین بودا هم که مدتی به مقام قدرت کلیسای دولتی رسید و اسقف‌هایش همپایه مقامات دولتی شدند، باز هرگز سعی نکرد دین‌های دیگر را سرکوب کند، بلکه همیشه تلاش می‌کرد آن‌ها را جذب کند. آیین کنفوسیوس در دست حکومت نقش یک ابزار مفید را بازی می‌کرد، اما به‌ندرت مدعی اقتدار انحصاری شد. به این ترتیب حکومت شاهرگ‌های مهار نهادهای دینی را در دست داشت، در حالی که مردم، هم دین‌پیشگان و هم مؤمنان، از رهبری طبقات حاکم پیروی می‌کردند. این وضع تا موقعی رواج داشت که ملت را یک حکومت مرکزی اداره می‌کرد و سلطنت بالاترین مرجع دین و اخلاق به شمار می‌آمد. اما موقعی که کشور به دولت‌های خان‌خانی یا ملوک‌الطوایفی (فئودالیسم) تقسیم شد، پیکره‌ها یا هیئت‌های دینی به نفع قلمروهای فئودالی شروع کردند به جنگ و جدال با یکدیگر. به این ترتیب، در عصر جنگ‌ها که از قرن پانزدهم تا شانزدهم طول کشید، نبردهای خونینی در میان فرقه‌های بودایی درگرفت، در همان حال آشوب زمانه دامن‌گیر میسیون‌ها یا دستگاه‌های تبلیغاتی کاتولیک‌ها هم شد و سرانجام هم آنان را از ژاپن بیرون راندند.

به این طریق، نظر و منافع حکومت مرکزی در مرحله اول، و همین طور هم نظر و منافع طوایف مسلط یا امیران فئودال در مرحله بعدی، سرنوشت نهادهای دینی و نهضت‌های تبلیغی را تعیین می‌کرد. کنترل حکومت، که نجبا از آن حمایت می‌کردند، یا رهبری آن، که به دست طبقات بالا بود، تقریبا همیشه احساسات و وجدان بیشتر مردم را هدایت می‌کرد. البته نمونه‌های استثنایی هم وجود داشت، مثل موقعی که یک شخصیت قوی اظهار وجود می‌کرد یا توده مردم صدایشان را بلند می‌کردند، چنان‌که در قرن سیزدهم می‌بینیم. وانگهی، حالا دیگر زمانه به‌سرعت در حال دیگرگونی است و زندگی اخلاقی و دینی ملت وارد مرحله تازه‌ای از آزادی شخصی و انتخاب فردی می‌شود. این تنازع برای آزادی و اظهار وجود از سوی مردم نتیجه اوضاع جدیدی است که خود ناشی از تأثیر یک تمدن نو است، خصوصا در رژیم صنعتی؛ هر چند پیامد آن را بعدا باید دید، اما این جریان هرگز به سوی رژیم قدیمی فرمان‌برداری صرف نخواهد رفت. هنوز یک سؤال باقی است: مسیحیتی که به‌تازگی به ژاپن آورده شده بود که در نتیجه مشکلات تمدن‌جدید در خانه خودش با بحران دست به گریبان بود چه نقشی بازی خواهد کرد؟

دوره‌های تاریخ دین

(۱) دین آغازین ژاپنی‌ها پرستش سازمان‌نیافته خدایان و ارواح طبیعت و نیز ارواح مردگان بود. این دین، که به شین‌تو معروف است، در سپیده‌دم تاریخ شروع کرد کمابیش به توسعه دادن تجلیات روشن قهرمان‌پرستی و نیاپرستی، با یک زمینه طبیعت‌پرستی. این دین بخش تفکیک‌ناپذیر سنت اجتماعی بود، و ایل یا زندگی مشترک اجتماعی مردم تأیید و همبستگی خود را از پرستش آن خدایان می‌گرفت. وقتی ایلات و طوایف به‌تدریج تحت قدرت و اعتبار یک خاندان فرمانروا، که باور می‌داشتند از بانوخدای خورشید آمده‌اند، به هم آمیختند، به این بانوخدا به مثابه برترین خدای شین‌تو حرمت می‌گذاشتند و پرستش او سیمای محوری آیین ملی شد. این دو جنبه از دین شین‌تو، یعنی اجتماعی و ملی بودن، در سپیده‌دم عصر تاریخی قدرت گرفتند، و آن سنت حتی امروزه هم نقش قابل ملاحظه‌ای در زندگی اجتماعی و روحی ملت بر عهده دارد.

(۲) معرفی تدریجی تمدن چینی، که تاریخش به حدود قرن سوم میلادی می‌رسد، و معرفی آیین بودا در قرن ششم، با رشد نیرومند اجتماعی و پیشرفت وحدت ملی همراه بود. ملت شروع کرده بود به آموختن چیزهای نو و فرهنگ شکوفای آن زمان قاره آسیا، و آیین بودا از راه الهام بخشیدن به آرمان‌های والاتر و ترغیب هنرها و ادبیات، انگیزه‌ای حیاتی به توسعه تمدن بخشید. دین نو هنرها و علم، ادب و فلسفه را وارد کرد، و این‌ها همه به مثابه ابزارهای تبلیغ عمل می‌کردند و از طریق پیشرفت حیرت‌انگیز کار تبلیغی‌شان، کل کشور در قرن هفتم به یک سرزمین بودایی بدل شد. میان سلطنت و دین اتحاد تنگاتنگی برقرار شد، و از آن‌جا که دین وارداتی سخت از وفاداری به حکومت حمایت می‌کرد، همین امر تحکیم ملت را تحت فرمانروایی پادشاه ممکن کرد، و این در حالی بود که به ترغیب طبقات حاکم، کارهای تبلیغاتی بودایی گسترش می‌یافت و تسهیل می‌شد. به این ترتیب آیین بودا در حدود سیصد سال پس از معرفی‌اش به ژاپن، در مسیری محکم و استوار در حیات ملی ژاپن پا گرفت و به راه‌های بسیار، شکوه‌های فرهنگش تجلی یافت.

(۳) در آغاز قرن هشتم و نهم میلادی، وحدت ملی مشخص و حکومت مرکزیت‌یافته به دست آمد. یاری متقابل سلسله مراتب بودایی و دیوان‌سالاری درباری، در سراسر سه قرن بعد، سیمای هدایت‌گر زندگی اجتماعی و دینی و سیاسی بود. این دوره، که فرمانروایی «صلح و آسایش» خوانده می‌شد، در واقع دوره کلاسیک فرهنگ ژاپنی بود. الهام عمیق برگرفته از آیین بودا احساسات و زندگی مردم را مشخص می‌کرد، به طوری که می‌توان تاریخ شکوفایی ادبیات ملی را، که عمیقا رنگ و بوی احساس بودایی داشت، از قرن دهم دانست. تعلیم بیش از حد پالایش‌یافته آیین بودا، با اسرار و جلوه‌های هنری‌اش، اشراف را که حامیان عمده این دین و مراتب آن بودند به احساساتی‌های زن‌صفت و تباه بدل کرد. با این انحطاط نجبای درباری، حکومت مرکزی به ضعف گرایید و پایان رژیم دیوان‌سالار مقارن بود با واکنش شدید سپاهی‌ها، که در ایالات می‌زیستند و کمتر تحت تأثیر احساساتی‌گری بودند. این دیگرگونی، که در بخش آخر قرن دوازدهم به اوج رسید، اعلام یک نوزایی نیروی بومی مردم شهرستان‌ها بود، که به تأسیس یک رژیم فئودالی تحت یک خودکامگی نظامی منجر شد.

(۴) قرن سیزدهم دوره مهمی را در تاریخ ژاپن مشخص می‌کند. همراه با دیگرگونی‌های سیاسی و اجتماعی که در آن قرن رخ داد، دین‌های نو یا شکل‌های نوی از آیین بودا در پاسخ به تقاضاهای روحی بیشتر مردم پدید آمدند. آیین بودا دیگر یک امر حکومت ملی نبود و مسئله تقوای فردی شد. روح جنگ‌باره آن عصر بازتابش را در دین نیز یافت و رهبران مبارز آیین بودا دوش‌به‌دوش استادان تربیت روحی پیدا شدند که با زندگی نظامیان همساز بودند. نهادها راه را برای منش فردی باز کردند و مردان نیرومند کار تبلیغی را نه فقط جدا از مراجع قدرت، بلکه غالبا در ستیز با آنان انجام می‌دادند. از این نظر قرن سیزدهم نشان نوی در جنبش دینی با خود دارد، و نیروی این روح نو در جنبش‌های هنری و ادبی نیز تجلی کرد.

دیگرگونی‌های بیشتر در قرن چهاردهم صورت گرفت. یک انقلاب سیاسی و جنگ‌های داخلی رخ داد که به تقسیم دودمانی انجامید. این بحران اعتبار شاهی انگیزه‌ای بود برای نوزایی اندیشه‌های شین‌تو ملی که برخی میهن‌پرستان سخن‌گویانش بودند. اینان تلاش می‌کردند که تمام اندیشه‌های اخلاقی و آموزه‌های دینی موجود ژاپن را در تجلیل اورنگ شاهی متمرکز کنند. اما روند زمانه مخالف اخلاق‌گرایان میهن‌پرست بود، و این زمانه‌ای بود که نشانه‌های انحطاط اخلاقی و تجزیه اجتماعی بیش از پیش در آن نمودار می‌شد. در کنار جنگ‌های فئودالی آتش جنگ و جدال دینی هم بالا گرفت، و این آشفتگی دویست سال به درازا کشید، تا میانه قرن شانزدهم، که کم‌کم آفتاب صلح دمید. با آمدن مبلغان یسوعی، در اواسط قرن پانزدهم، آشفتگی بالا گرفت؛ به دنبال پیشرفت سریع تبلیغاتشان زجر و آزار خونین نودینان رخ داد؛ و سرانجام هم کار به آن‌جا کشید که آنان را از ژاپن بیرون راندند.

(۵) در آغاز قرن هفدهم، به دنبال بازگشت صلح و وحدت سیاسی، تبلیغات کاتولیک‌ها و مناسبات خارجی یکسره برچیده شد. این سیاست انزوا در طی سه قرن بعد پیامدهای بسیاری در حیات سیاسی، اجتماعی، عقلی، اخلاقی و دینی ملت داشت. آیین بودا، که در آن دوره ابزار مفیدی در ستیز با مسیحیت بود، از حیثیت و اعتبار گوناگونی برخوردار شد، و روحانیان آن زندگی پرناز و نعمتی داشتند. حکومت نظامی یک درست‌پنداری (۱۱) یا بهدینی دولتی آموزه اخلاقی را بنا نهاد، و نظم اجتماعی را نیروی ترکیبی این اخلاق درست‌پندار و حکومت فئودالی قدرتمند، به‌استواری تأسیس و حفظ کردند. فرمانروایی ملوک الطوایفی در مدت انزوای ملی این امکان را یافت که قواعد و آداب شدید و غلیظی در زمینه امتیاز طبقاتی بیاورد و قوانین صلح را سفت و سخت اعمال کند، و این صلحی بود که در همه مراحل حیات عمومی به سوی یک صورت‌گرایی (فورمالیسم) راکد گرایش داشت. نتیجه این کارها پالایش افراطی زندگی و احساسات در داخل محدوده‌های مجاز بود. همین امر سرانجام در جان‌های نیرومند، روح شورش و آرزوی دیگرگونی برانگیخت. در این میان، نزدیک به اواخر قرن هجدهم، نیروهای غربی، که در آن موقع هدفشان اقیانوس آرام بود، شروع کردند به کوبیدن دروازه این ملت منزوی، و این فشار بیرونی در شتاب دادن به جنبش‌های انقلابی که در داخل آن پیدا شده بودند مؤثر بود، و سرانجام هم این نیروهای ترکیبی رژیم فئودالی را در میانه قرن نوزدهم سرنگون کردند و اقتدار پادشاهی را بازگرداندند، چرا که می‌پنداشتند این اقتدار شرط اساسی وحدت ملی در عصر مناسبات و رقابت بین‌المللی است.

(۶) بازکردن دروازه ژاپن به روی مناسبات با بیگانگان در ۱۸۵۹، و بازگشت رژیم امپراتوری در ۱۸۶۸، منجر به کنار گذاشتن تمام بازدارنده‌هایی شد که سنگ راه صلح و آرامش بود. حکومت و مردم، در هیجان شدید ورود به یک عصر نو، بی آن که زشت و زیبا کنند، به تمدن غربی خوشامد گفتند. بنیادگذاری نهادهای نو، رشد صنعت و تجارت، تأسیس حکومت مبتنی بر قانون اساسی، میزان توفیق و مشکلات ناشی از دو جنگ با بیگانگان، همه دست به دست هم دادند و مشکلات فراوانی پدید آوردند که در تجربه این ملت تازگی داشت. زندگی اجتماعی سرشار از نیرو بود، اما همه چیز از میان مشکلات انتقال می‌گذشت مشکلاتی که ناشی از میراث دیرینه سال احترام‌آمیز فرهنگ شرقی بود و با تمدن جدید از غرب آمده تعارض داشت. تماس و واکنش میان دین‌های گوناگون، از کهنه و نو، گیج‌کننده بود، و جدال میان واکنش محافظه‌کارانه و زیاده‌روی‌های رادیکال بسیار خشونت‌بار بود. درست همان طور که مد این مشکلات به‌شومی بالا می‌آمد، مرگ فرمانروای بزرگ در ۱۹۱۲ رخ داد و به دنبال آن هم جنگ جهانی درگرفت. جریان‌های متغیر و متعارض به‌ناگزیر بر تمام مراحل زندگی ملت تأثیر می‌گذارند. به نظر می‌رسد که مشکلات درونی ناشی از موقعیت‌های اجتماعی و سیاسی، تعارضات میان سرمایه و کار، شکاف میان نسل‌های قدیم و جدید در زمینه نگرش‌هایشان به زندگی، اکنون مسائل دین‌داری یا آرمان‌های اخلاقی را تحت شعاع قرار می‌دهد. ژاپن با مشکلات مضاعفی روبه‌رو بود، یعنی هم مشکلات گذار از رژیم فئودالی به رژیم صنعتی تمدن مدرن و رژیم فئودالی با آرا و نیروهایش کمابیش همچنان مقاومت می‌کرد و هم مشکلات حل تمام مسائل ناشی از ناهنجاری‌های برخاسته از جذب سریع فرهنگ وارداتی فرهنگی که سرنوشتش فی‌نفسه دستخوش تردید بود. طبعا دین هم درگیر این وضع آشفته بود، و هیچ کس جرأت نمی‌کرد که نتیجه را پیشگویی کند؛ بااین‌همه، تجربه‌ها و دستاوردهای گذشته ملت ژاپن شاید امکان یک راه معین برقراری هماهنگی را نشان دهد.

دین شین‌تو و نظام اجتماعی مراحل آغازین و بقا

سیماهـای عمومی شـین‌تو «در آن بوم، خـدایان (یـا ارواح) بودنـد بی‌شـمار، که بـا تـابش شب‌تابـان می‌درخشـیدند، وخـدایان بدسگال بودند که به کردار مگسان وزوز می‌کردند، و نیز درختان و گیاهان بودند که می‌توانستند سخن بگویند». (۱۲)

این را درباره مجمع‌الجزایر ژاپن گفته‌انـد هنگامی‌که بنیادگـذار ملت اندیشـید که از آسـمان بدین کشور فرود آید. و در جای دیگرگفته‌انـد که «آن خدایی که در آغاز این دولت را بنیاد نهاد، از آسـمان فرود آمد واین‌دولت را در دوره‌ای که آسـمان و زمین از یکـدیگر جدا شدند، و هنگامی که درختان و گیاهان سـخن می‌گفتند، بنیاد نهاد.» دینی را مجسم کنید که تا پرسـتش این خـدایان یـا ارواح می‌رسـد و تقریبـا هیـچ آمـوزه اخلاقـی یـا نظرات متـافیزیکی نـدارد. این دین را نمی‌تـوان جز به صـفت «ابتدایی» نامید، هر چند این اصطلاح دقیقا در معنای مردم‌شناسی آن نیست. نظام‌های معینی، گهگاه، بر شالوده آن اندیشه‌های ابتـدایی بنانهـاده شـده‌انـد، و در واقع تلاش‌های کمابیش موفقی صورت گرفته است که یک زنـدگی ملی بر پایه پرسـتش آن خـدایی گذاشـته شود «که در آغاز این دولت را بنیاد نهاد.» باورها و اعمال وابسـته به آن خـدایان‌وارواح حتی در این روزهای قرن بیسـتم هم به شـکل یک نیروی زنده در میان مردم باقی مانده و نشان‌دهنده عناصـر بنیادی زندگی دینی و اجتماعی است، عناصـری که‌شایـد از آن‌ها شاخه‌های نو دین یا شـبه‌دین پدید آید و می‌آید. کل مجموعه باورها وپرسـتش به شـین‌تو معروف است که به معنـای «راه خـدایان (یـا ارواح)» است و شایـد بتوان آن را دین ملی یـا عامیـانه ژاپنی‌هـا نامیـد، همـان‌طور که دین باستانی و بومی آنان بود.

اما نام شـین‌تو در قرن ششم میلادی پیدا شد، به این قصد که فرقی بگذارند میان دین بومی و آیین بودا، و «راه» خوانده‌شدنش شاید ناشی از تأثیر آیین دائو باشد، که دین چینی «راه» بود (۱۳) آیین دائو دینی است که یافت‌های فراهنجاری (۱۴) را به مثابه هـدف آرمانی یا امکان فرجامین انسان‌ها در حیات جسـمانی می‌داند، و این با آموزه‌های اجتماعی واخلاقی آیین کنفوسـیوس در تقابـل است که دین ترکیبی‌ای بود از طـبیعت‌گرایی وفراطبیعت‌گرایی که تـأثیر زیـادی در باورهـای عـام مردم چین و کره داشت، و تعجبی نداشت که نظریه‌پردازان شـین‌تو سیماهای مشابهی در آن یافتند و برخی اندیشه‌ها و اعمال دائوی را پذیرفتند. (۱۵)

به هر حـال، شـین‌تو در اسـاس بیشتر یـک مجموعه باورها و آداب باسـتانی است، نه یک نظام دینی. این باورها به‌رغم تأثیرات نظام‌های بیگانه، مثل‌آیین بودا و آیین کنفوسیوس، در طی فراز و فرودهای تاریخ به‌نسبت دست‌نخورده مانده‌اند. به این ترتیب چندان غیرطبیعی نیست که هواخواهان شین‌تو حتی امروزه هم دینشان را چنین می‌خوانند: «راهی به دنبال شیوه خدایان» یا «آن گونه که خدایان بدان‌دست می‌یازیدند» (کامی ناگارا نو میچی). اما از سوی دیگر نباید فراموش کرد که‌تلاش‌هایی که مکررا برای سازمان دادن این باورهای ابتدایی به صورت دین ملی یادولتی صورت گرفته، حول ستایش پادشاه به مثابه خلف «خدایی که دولت را بنیاد نهاد»، خصوصا بانوخـدای خورشـید، مسـتقر شـده است. این بانوخـدا برترین خدای دین‌شـین‌تو است. گرچه هرگز نمی‌توان میان این دو جنبه از شین‌تو یک خط روشن متمایز کشید، یعنی که ابتدایی و عامیانه در یک طرف باشد و ملی و رسـمی در آن طرف، اما تمایز و بسـتگی میان آن‌ها را می‌توان همانـند تمایزاتی دانست که میان خـدایان‌سـر و راز و خدایان المپی یونانیـان هست، همان طور که خانم هریسون در ثمیس (۱۶) نشان داده‌اند. تاریخ شـین‌تو، اگر به گونه گسترده‌ای به آن نگـاه کنیم، یـک سلسـله واکنش‌میـان این دو عامل است، یعنی هم تحت تأثیر توسـعه زنـدگی ملی در سازمان‌دهی اجتماعی و سیاسی است، و هم پاسخی است به نفوذ غالب دو آیین بودا وکنفوسیوس.

باری، این خـدا یا روح، کامی (۱۷) خوانـده می‌شود، به معنای «برتر» یا «مقـدس» یا «معجزه‌آسا»، هرچنـد که باب بحث بر سر اشتقاق این کلمه باز است. شاید بتوان هر چیزی یا هر باشنده‌ای را که هیجانی یا عاطفه‌ای مهرآمیز یا هیبت‌انگیز برمی‌انگیزد، و

برای حس سر جاذبه داشته باشد، کامی به شمار آورد و سزاوار حرمت دانست. برخی از کامی‌ها را ساکنان آسمان‌ها می‌پنداشتند و برخی دیگر را مقیم موقت هوا یا جنگل‌ها می‌دانستند یا ساکن در سنگ‌ها و چشمه‌ها، یا آن که خود را در جانوران و انسان‌ها نشان می‌دادند. شاهزادگان و پهلوانان کامی‌هایی بودند متجلی در شکل انسان، یا هر شخص می‌توانست با نشان‌دادن نیروهای فراهنجاری خود کامی شود. این خدایان، چنان‌که یک نظریه‌پرداز متأخر شین‌تو می‌گوید، انسان‌هایی بودند به سن و سال خدایان، حال آن‌که انسان‌ها خدایانی هستند به سن و سال انسان‌ها. در حقیقت، فقط یک خط ساختگی می‌توان میان عصر خدایان و عصر انسان‌ها کشید، و خدایان، ارواح، انسان‌ها و هر چیز یا هر پدیده طبیعی، حتی در عصر بعدی انسان‌ها، به‌آسانی از یک قلمرو گذشته به قلمرو دیگر می‌روند. «در آغاز» انسان‌ها و جانوران خدا بودند و گیاهان و سنگ‌هازبان داشتند؛ اما حتی حالا هم، بنا بر تصور شین‌تو، چندان فرقی نکرده است. به این ترتیب تعجبی ندارد که از این خمیرمایه هر گونه خدایی را بتوان به کرسی نشاند و گرامی داشت، و آن اسرار خام، که غالبا در حالت پدید آمدنشان نیرومندند، میزان معینی از نفوذ اعمال می‌کنند.

این خدایان یا ارواح کمابیش انسان‌واره شدند و چنین و چنان میکوتو (۱۸) (شکوهمند)، یا نوشی (۱۹) (خداوندگار، مولا)، هیکو (۲۰) (سرور) یا هیمه (۲۱) (بانو) خوانده شدند، بااین‌همه فردیتشان همیشه متمایز نبود. در برخی موارد یک شخص یا یک شیء را کامی فی‌نفسه می‌دانستند، اما در بسیاری موارد دیگر انسان‌ها یا اشیا را، به دلیل آن که دارای الوهیت یا روحی خاص بودند، به مثابه کامی حرمت می‌گذاشتند. این‌جا هم باز نمی‌توان نه هیچ تمایز روشنی میان این دو مقوله از موجودات مقدس کشید و نه در پرستش یک خدا انسان‌وارگی او ضروری است. همچنین باید یادآور شد که نه در پرستش و نه در اساطیر تمایز جنسی هرگز نقش چندان مهمی نداشت، و صفات و کنش‌های خدایان به‌آسانی متغیر و قابل جایگزینی بود. (۲۲)

خلاصه، شین‌تو به مثابه دین، پرستش سازمان نیافته ارواح بود که ریشه در هستی فطری انسان داشت، که او احساس می‌کرد با نیروهای زنده جهان انباز است و نیروی حیاتی‌اش را در آیین مشترک اجتماعی (کومونی) نشان می‌داد. زیرا که این پرستش غالبابا افسانه‌های محلی و آداب مشترک اجتماعی پیوند داشت، و بیشتر خدایانی که‌بدین‌گونه پرستیده می‌شدند ارواح نیاکانی یا قیم جوامع (کومون‌ها) به شمار می‌آمدند. بدین‌گونه آیین مشترک اجتماعی محوری بود که سنت‌ها و زندگی مردم حول آن می‌گشت، و بر این باور بود که آن‌جا خدایان یا ارواح، جانوران و درختان، حتی سنگ‌ها ورودها، با انسان‌ها پیوندی زنده دارند. اما گاهی داستان‌هایی از کامی‌هایی می‌گفتند که‌صرفا داستان یا خیالات شاعرانه‌ای بود درباره رویدادهای طبیعت که به شیوه رویدادهای انسانی نقل می‌شد. همپای با عناصر بازیگوش این اسطوره‌ها، اسرارهیبت‌آمیزی هم در این پرستش وجود داشت؛ نقش سنت‌ها و آداب همان قدر بزرگ بود که نقش تجلیات بنیادی امیال و غرایز، و تمام این عوامل غالبا چنان به هم‌آمیخته بود که شین‌تو دربردارنده دین و رسوم، شعر و فرهنگ توده‌ها، سیاست و جادو بود.

اما در پایان باید به نکته خاصی اشاره کرد: شین‌تو به‌طور چشم‌گیری دین یک مردم کشاورز است. تجلی مکرر ارواح گیاهان و غله، رابطه نزدیک موجود میان مردم و خدایان مشترک اجتماعی، بندهای تنگاتنگی که خدایان را به اشیای طبیعت می‌بندد، تمام این‌ها زندگی مردمی کشاورز و اسکان‌یافته را در اجتماعات نزدیک به هم نشان می‌دهد. موقعی که این دین در طی چند قرن تا قرن هشتم کمابیش سازمان یافت، در آن بر برتری بانوخدای خورشید تأکید می‌شد، و او طبعا به مثابه نگهدارنده کشاورزی و به مثابه نیابانوی خاندان فرمانروا ستایش می‌شد. به این ترتیب دین شین‌تو یک دین ابتدایی به معنای دقیق کلمه نیست، بلکه نشانه‌های دین ملی را دارد که وحدت ملت را تحت فرمانروایی امپراتور، که آن [فرمانروایی] را با نگهبانی آن

بانوخدای بزرگ می‌دانستند، شکوه می‌بخشد.

اسطوره‌شناسی شین‌تو

بی‌نظمی آغازین و نمو حیات یزدان‌شناخت (۲۳) مشخصی در شین‌تو نبود، اما، چرخه معینی از اسطوره‌های کیهان‌شناختی را می‌توان در آن بازشناخت. می‌گویند که از آن بی‌نظمی آغازین (۲۴) که به دریای گل و لای فروپوشیده در تاریکی می‌مانست، سه خدا بیرون آمدند. سر این سه سرور مرکز آسمان (آمه نو میناکه نوشی) (۲۵)، یا فرمانروای سرزمین جاودانه (کونی توکو تاچی) (۲۶) بود، و آن دو تابع وی بودند، و یکی پدیدآورنده والا (تاکا می موسوبی) (۲۷) بود و آن دیگری خدا یا پدیدآورنده اسرارآمیز (۲۸) یا خدایی (کامی می موسوبی). این زوج آخری به نظر می‌رسد که رمز اصول نر و ماده تولید و زایش باشند و گاهی آن‌ها را همان نرینه‌خدا یا نرخدا (کامی روگی) (۲۹) و مادینه خدا (کامی رومی) (۳۰) دانسته‌اند؛ یعنی همان پدرخدا و مادر خدا که مدام آن‌ها را در آیین‌ها به نیایش طلب کرده‌اند. (۳۱)

اما این سه‌گانه اول بدون فرزند از میان رفتند و پس از آن‌ها یک سلسله خدایان همانند آمدند که خودانگیخته یا خلق‌الساعه و مستقل از یکدیگر پدید آمده بودند. همه آن‌ها از بی‌نظمی آغازین پدید آمدند و بی هیچ نشان ناپدید شدند. اما لقب‌هاشان نشان می‌دهد که غرض از آن‌ها این بود که نیروهای تولید یا زایش خودانگیخته را، مثل لجن، بخار و جرم‌ها، که فکر می‌کردند آن‌ها چنین‌اند، انسان‌واره کنند.

به این‌ها می‌گویند خدایان آسمانی در هفت نسل، و از خدایان خاکی که می‌گفتند روی زمین کار می‌کنند متمایزند. سؤال جالب این است که آیا اولی به آن گروه از خدایانی تعلق داشت که دیگر پرستیده نمی‌شدند، یعنی خدایان فراموش شده بودند، یا فقط انتزاعاتی‌وام گرفته از بیرون‌بودند. هرچند شاید هرگز نتوان‌منتظر جواب‌نهایی این مسئله بود، اما نگارنده تمایل به گزینه اول دارد، به خاطر برخی همانندی‌ها در دین‌های دیگر.

آخرین زوج این سلسله، نری که دعوت می‌کند (ایزانا گی) و ماده‌ای که دعوت می‌کند (ایزانا می) است. می‌گویند که این دو به فرمان خدایان آسمانی به زمین آمدند تا جهان خاکی را پدید آورند. به احتمال زیاد آن‌ها را تجلیات خاکی اصول نر و ماده سه‌گانه آغازین می‌دانستند. آن‌ها چیزهای بسیاری را یگانه کردند و به زایش پرداختند: اول از همه مجمع‌الجزایر ژاپن را پدید آوردند و سپس چیزها یا ارواح را مثل آب‌ها، بادها، کوه‌ها، کشتزارها، مه‌ها، غذاها، آتش و مانند این‌ها. این را آشکارا تولید و زایش جنسی می‌دانستند، در حالی که از طرف دیگر، باور به زایش خودانگیخته و دگردیسی حتی در داستان‌های تولد فرزندانشان نیز دیده می‌شود؛ عقیده بر این بود که این دو وجه زایش در کنار هم وجود دارند. هر چیز زاده یا تولید شده را کامی، یا خدایان و ارواح می‌خواندند، گرچه در عمل فقط چند تا از آنان پرستیده می‌شدند. میانشان تمایز جنسی برقرار بود، اما هیچ نقش مهمی در اساطیر و آیین نداشت، شاید به این دلیل که جان ژاپنی هنوز به حالت انسان‌وارگی قطعی نرسیده بود.

سرانجام، زوج خدایی، فرمانروایان جهان را پدید آوردند، مثل بانوخدای آسمان‌افروز (آما تـه‌راسو اومی کامی) (۳۲) فرمانروای ماه (تسوکی یومی) (۳۳) و پهلوان تیزتک دلیر [بی‌باک خشمگین] (تاکه‌هایا سوسانو (۳۴)) (۳۵). قلمرو نور، از جمله آسمان و زمین، به بانوخدای خورشید [آماته‌راسو] منسوب بود، قلمرو شب به خدای ماه، اما اقیانوس، همراه با قلمرو چیزهای پنهان، به فرمانروایی تیزتک [سوسانوئو] سپرده شده بود. خدای ماه هرگز نقش برجسته‌ای بازی نمی‌کرد؛ فرمانروایی

عالم میان دوتای دیگر تقسیم شده بود، تقسیمی بود که می‌بایست اهمیت زیادی در روایت‌های اسطوره‌ای داشته باشد، چون امکانش هست که بازتاب برخی رویدادهای سیاسی و اجتماعی در آن‌ها باز شناخته شود، همان‌طور که پس از این خواهیم دید.

به این ترتیب، زوج خدایی پدیدآورندگان حیات روی زمین بودند، اما زندگی با لنگه ضروری‌اش، یعنی مرگ، همراه بود. اسطوره‌شناسی به ما می‌گوید که چگونه خدای مادینه، که بعدا روح شر و مرگ شد، به هنگام پدیدآوردن آتش، گرفتار مرگ شد و به مقام زیرین خاک رفت که آن‌جا را مرگ و تاریکی فراگرفته‌اند. در این مورد مرگ را ظاهرا چیزی از طریق تب تصور می‌کردند و آن را اولین نمونه نیستی و فنا می‌شمردند. خدای نرینه، مثل اورفه، همسر درگذشته‌اش را تا جایگاه تاریکش دنبال کرد، سعی کرد که با روشن کردن مشعل به او نگاه کند، در حالی که مادینه در هراس بود، چون که بدنش داشت تجزبه می‌شد. ماده از این بی‌شرمی خشمگین شد و سپاه ارواح خبیث و زنان خشمگین را واداشت که نر را دنبال کرده، او را در قلمرو مرگ و تاریکی زندانی کنند. نر چون تعقیب‌کنندگان را پس راند به مرز میان جهان ظلمت و قلمرو نور رسید و آن‌جا گذرگاه را با سنگی عظیم بست و آن دو خدا روی این حصار کلماتی رد و بدل کردند. ماده تهدید کرد که هزار نفر را در قلمرو او خواهد کشت، و از آن طرف هم نر در جوابش گفت که او هم هر روز پانصد نفر بیش از این تعداد خواهد زایید. به‌روشنی پیداست که غرض از این داستان، تبیین نسبت زاد و مرگ‌ها در جهان انسانی است. به این ترتیب، مرگ نمی‌توانست جای زندگانی را بگیرد، اما هراس مرگ در این داستان بیان شده، و در آن بیماری‌ها و خطرات با آلودگی یکی دانسته شده، که باید با تطهیر از میان برود. گفته‌اند که عمل تطهیر را خدای نر آن‌گاه باب کرد که پس از گریختن از دام مرگ، خود را در دریا شسته بود. از آن پلیدی و آلودگی صورت‌های گوناگون ارواح خبیث پیدا شدند که آن‌ها را از قلمرو ظلمت با خود آورده بود. بر آنند که این ارواح خبیث یا شر هنوز در میان انسان‌ها می‌پلکند و همه جور شر و دردسر درست می‌کنند.

دو فرمانروای جهان ما در باب پایان کار پدیدآورنده نر هیچ چیز قطعی و روشن نمی‌شنویم، مگر این که او سرانجام خود را پنهان کرد، یا در کاخ خورشیدی جوانی (هی نو واکا میا) (۳۶) منزل دارد. پس از ناپیدایی زوج آغازین، جهان به فرمانروایی دو نفری بانوخدای خورشید و تیزتک منتقل شد. تیزتک نشانه‌های بسیاری از یک توفان‌خدا با خود دارد. بانوخدای خورشید، یا بانوی آسمان‌افروز، (۳۷) جلوه‌های درخشان و زیبا داشت؛ در نشان و مهر و نجابت و نرم‌خویی بی‌همتا بود؛ فرزانه‌وار و هوشمندانه بر قلمرو خویش فرمان می‌راند؛ به همه نور زندگانی می‌بخشید و با ساختن آبراه‌ها از کشتزاران هم حفاظت می‌کرد. علاوه بر این، او را به شکل سازمان‌دهنده آداب و آیین‌های دینی نشان می‌دهند، خصوصا آدابی که در رعایت قواعد پاکی است. خلاصه، او خدای فرمانروای صلح و نظم، کشاورزی و تهیه غذا بود. این‌جا می‌توان تصویری از نقش زنانگی را در آغاز پیدایش نظم اجتماعی صلح‌آمیز و کار و پیشه‌های کشاورزی دید. از سوی دیگر، برادر او، تیزتک، وحشی و خودخواه و سرکش بود؛ با هیاهوی دیوانه‌وار فریاد می‌کرد؛ تمام وظایفش را پشت گوش می‌انداخت و در هوای میان آسمان و زمان یکه‌تازی می‌کرد. جزئیات ستمگری‌های او در حق خواهرش در آسمان یادآور خدایان توفان در اسطوره‌شناسی‌های دیگر است. می‌گویند که فریاد و خشم و هیاهوی او برانگیخته از اشتیاق او به جایگاه مادرش است، که او روح مرگ و ظلمت شده بود. از این نظر، توفان‌خدا غالبا با روح خبیث قدرتمندی، که بر جهان نامرئی فرمانرواست، یکی دانسته می‌شود این سیما، چنان که دیدیم، به فرزندانش هم ارث رسیده است.

کشاکش این دو خدا در دو صحنه تصویر می‌شود؛ یکی در رودکناران آسمانی صلح (آما نو یاسو گاوارا) (۳۸) و دیگری در

سایه‌گاهی که بانوخدای خورشید آن را برای میهمانی بزرگ خرمن آماده می‌کرد، که نخستین جشنواره‌های شین‌تو است. صحنه اول را می‌توان رمز کشاکش خورشید و ماه دانست؛ اما می‌گویند که هر یک از خدایان به «دم زدن» آن دیگری، یا با بده بستان دم و بازدم و گوهر فرزندانی پدید آوردند. داستان دوم، که توهین به مقدسات است، آشکارا تعارضی را در نظم اجتماعی نشان می‌دهد، اما داستان در صحنه‌ای اوج می‌گیرد که یادآور خورشیدگرفتگی است. حکایت چنین است:

تیزتک قلمرو خواهرش را با نابودکردن برنجزارها، و آلودن آداب مقدسی که خواهرش بنیاد نهاده بود نابود کرد. بانوخدای خورشید، از کارهای بی‌انگیزه برادرش سخت غمگین شده بود، اما با او به جنگ برنخاست، خود را در غاری پنهان کرد و بدین وسیله تمام جهان از نور محروم شد و بی‌نظمی به پا شد. هشت میلیون خدا در برابر غار گرد آمدند و سرانجام موفق شدند با به کار بستن افسون‌ها و یک رقص آیینی او را ترغیب کنند که از آن‌جا بیرون بیاید. وقتی نور و نظم با ظهور مجدد بانوخدا بازگشت، تمام آن جمع فریاد شادی برآوردند، که از انعکاس آن آسمان و زمین لرزیدند. این اوج روایت اسطوره‌ای است که در آن پیروزی نور را برظلمت، و صلح و نظم را بر درنده‌خویی و نابودی می‌بینیم. این پیروزی بانوخدای خورشید بر توفان‌خدا فرمانروایی او را بر جهان تضمین کرد و اعتقاد به او به مثابه برترین خدا با این سنت که خاندان فرمانروا از بانوخدای خورشید پدید آمدند همراه شد.

پیروزی نور بر ظلمت را سپاهیان کامل کردند؛ اینان در ایستادگی بانوخدای خورشید در برابر نیروی مخالف، وفادارانه در کنارش ماندند. این روایت از نظر تأثیرش بر عقیده و زندگی مردم دو جنبه دارد: به عنوان یک اسطوره پدیده‌های خورشیدی، هم نشان‌دهنده باورهای مردمی کشاورز و حرمت آنان به خورشید، به مثابه سرچشمه زندگانی، است و هم مبین کار جادوگری آنان است در مورد خورشیدگرفتگی. از نظر سیاسی که نگاه کنیم، همین باورها به تسلط یک خاندان یا طایفه معین، یعنی ایلی که این بانوخدا را به عنوان نیابانو می‌پرستیدند، و نیز به سرسپاری ایلات دیگر به آن خاندان منتهی شد. به این ترتیب، بانوخدای خورشید در عین حال هم تجسم یک نیروی زندگی‌بخش است و هم تجسم یک فرمانروای فرزانه. از نظر جنبه اول، او یک همتای نر به همراه دارد، یعنی خدای پدیدآورنده والا، که او به مثابه وجود نهان و والاتر او را همراهی می‌کند. اما یک شریک ماده هم هست، یعنی بانوخدای فراوانی بخشندگی (تویو اوکه نو کامی) (۳۹) که حتی امروزه در کنار او در ایسه، که مقدس‌ترین ایزدکده‌ها است، پرستیده می‌شود. اهمیت نقش سیاسی منسوب به بانوخدای خورشید کمتر نیست. اعتقاد به خاستگاه خدایی خاندان فرمانروا با رمز اقتدار اورنگ شاهی، یک آینه، یک شمشیر و یک تسبیح نمادین می‌شود، و همه این‌ها را بانوخدای خورشید به پسینیانش سپرده است. پس از این می‌بینیم که این سه گنج چگونه خداشناسان شین‌تو را به بحث‌های اخلاقی و کیهان‌شناختی کشاند. شاید بانوخدای خورشید را بتوان برترین خدای دین شین‌تو دانست، و پرستش او گهگاه راه نوعی یک‌خدایی را در تاریخ شین‌تو بازمی‌کند.

از طرف دیگر، سپاهیانی که در برابر آن «غار آسمانی» گرد آمده بودند، خدای بداندیش توفان را به ناحیه دورافتاده‌ای تبعید کردند. تبعیدگاه در استان ایزومو در ساحل شمالی ژاپن قرار دارد، رو به جانب شرقی شبه‌جزیره کره. در واقع، آن‌جا یک قبیله مدعی شدند که از اخلاف توفان‌خدا هستند، و آن‌جا تخته‌قاپو شدند و چندی در برابر فرمانروایی نژاد خورشیدی مقاومت کردند. تیزتک، به عنوان نیای قبیله ایزومو نقش پیشگام و مستعمره‌گر را به عهده داشت، و در یک داستان آمده که او از موی سر و ریش خود کوه‌ها را در استان کی‌یی در سمت جنوب ژاپن کاشت. (۴۰)

توفان‌خدا و پسرش را فرمانروایان ایزومو و هم‌چنین عاملان چیزهای اسرارآمیز، از جمله حتی کردارهای شر، به شمار می‌آورند. این پیامد طبیعی این مفهوم است که توفان‌خدا ندیم یا بزرگ ارواحی است که ساکن جهان زیرین خاکند؛ کاملا

طبیعی است که جان ابتدایی روح خبیث را به منظور دفع بیماری و بلایا به دعا بخواند. یکی از پسران توفان‌خدا، بدکار بزرگ (ئو ماگاتسومی) (۴۱) بود، که سرچشمه هر گونه شر و بداندیشی بود، حال آن که پسر دیگر، زمین‌دار بزرگ (ئو کونی نوشی) (۴۲) به همراه شریکش شاهزاده کوچک نام‌آور (سوکونا بیکو) (۴۳)، که او را سر جادوگران پزشک می‌دانند، برای بهروزی مردم کار می‌کردند. به این دلیل خدایان وابسته به گروه ایزومو را هنگامی می‌پرستیدند که آفتی یا بلایی نازل می‌شد.

شاید همان‌طور که انتظارش می‌رفت، تضاد میان نیروهای متخاصم به دوآلیسمی مثل دین ایران باستان، که شین‌تو همانندی‌هایی با آن دارد، توسعه نیافت. برعکس، مصالحه‌ای ترتیب داده شد که سپهرها میان دو خدا و اخلافشان تقسیم شود. فرمانروایی جهان واقعی در یک حکومت خداسالارانه به پسینیان بانوخدای خورشید سپرده شد وجانب اسرارآمیز دین، شامل جادو و پیشگویی، به مراقبت توفان‌خدا و فرزندانشان واگذاشته شد. می‌گویند که این پیمان تقسیم میان فرزندان توفان‌خدا و سردارانی که فرستاده بانوخدای خورشید بودند بسته شد. مطابق این پیمان، «قلمرو مرئی‌ها» باید به بانوخدای خورشید تعلق گیرد و «قلمرو نامرئی‌ها» به توفان‌خدا. به این ترتیب، برای همیشه بین خدایان المپی و خدایان سر و راز با وام گرفتن یک تمثیل از دین یونانی تقسیمی برقرار شد که مقرر بود طبیعت و وظیفه دین رسمی شین‌تو را به مثابه پرستش بانوخدای خورشید تعیین کند، و عقیده بر این بود که خدایان دیگر از بهروزی مردم در امور دنیایی مراقبت کنند. این وظیفه کیش رسمی، ملی و اجتماعی (کومونی)، هم یک قوت بود در این معنا که پرستش شین‌تویی همیشه با زندگی سیاسی و اجتماعی ملت رابطه تنگاتنگی داشت، و هم در عین حال یک ضعف به شمار می‌آمد، چرا که شین‌تو رسمی بیش از پیش از اسرار زندگی دینی جدا و بیگانه می‌شد. پیامد این امر آن بود که شین‌تو عموما همیشه گرایش به فورمالیسم (صورت‌گرایی) و رسمیت‌گرایی داشت، و هرگاه واکنشی در برابر این صورت‌گرایی صورت می‌گرفت، شین‌تو به جانب رازورانه دین برمی‌گشت، و رو می‌آورد به پندارها و کردارهای خرافی مردم.

پی‌نوشتها

۱. «هویی موکایی»، که امروزه به هیوگا معروف است، استانی است در جزیره کیوشو که رو به اقیانوس آرام است. تل‌های بی‌شماری در این‌جاست که نشان دهنده کاشانه باستانی این مردم است.

۲. « morality »

۳. « Tsukushi »

۴. « Black Stream » یا جریان ژاپن، « (Japan Current) » که به ژاپنی کوروشیو، « (Kuroshio) » گفته می‌شود، شاخه‌ای است از جریان استوایی اقیانوس آرام که از ساحل شرقی تایوان، و از آن‌جا در طول شمال شرقی، در طول ساحل شرقی هون‌شو، در ژاپن، می‌گذرد و آن‌گاه به اقیانوس منجمد شمالی می‌پیوندد. رنگ آبی سیر آن سبب شده که آن را جریان سیاه بنامند. (به نقل از وبستر جغرافیایی). م.

۵. یک استثنا هست و آن گروهی است موسوم به ئه‌تا « Eta » که به طور پراکنده در مرکز و غرب ژاپن زندگی می‌کنند. خاستگاه و تاریخشان نامعلوم است. در زمان‌های اخیر جنبشی را در سطح کشور سازمان دادند و رفتار برابر را مطالبه می‌کنند.

۶. « communal »

۷. occult »

۸. Mahayana »

۹. Shotoku »

۱۰. همین طور زجر و آزار کاتولیک‌ها در قرن هفدهم که با قدرت نیرویی درنده نابودی آنان را در عمل دنبال می‌کرد انگیزه‌اش آن‌قدرها که سیاسی و اجتماعی بود ملاحظات دینی نبود.

۱۱. orthodoxy »

۱۲. نیهون گی، گاه‌نگاره‌های ژاپن (برگردان « W. G. Aston »، لندن، ۱۸۹۶) ج ۱، ص ۶۴، و ج ۲، ص.۷۷

۱۳. در واژه شین‌تو، جزء تو یا دو همان دائو است، به معنای راه و طریقت. م.

۱۴. فراهنجاری برای « supernormal »، در این معنا: چیزی که تاحد زیادی از هنجار، « (norm) » یا متوسط بالاتر است اما همچنان تابع قوانین طبیعی است، یا فراتر از نیروهای طبیعی انسان است که به طور طبیعی نمودنی نیست؛ مثلا می‌گوییم: «نیروهای فراهنجاری جان انسان» یا «تجربه فراهنجاری» یا «تجلیات فراهنجاری». برای این واژه « paranormal » هم به کار برده می‌شود. این اصطلاح را غالبا با « supernatural » یا فراطبیعی یا فوق طبیعی اشتباه می‌کنند. فراطبیعی اشاره است به یک نظم وجود که فراتر از عالم قابل مشاهده فیزیکی یا عالمی است که می‌توان آن را با ابزارهای معمولی تجربه کرد؛ از نظر درجه و نوع از طبیعت فراتر است، یا بسته به چیزی است که از طبیعت فراتر می‌رود. مثلا «منش فراطبیعی روح». و معانی دیگر در همین راستا. (نقل خلاصه از فرهنگ وبستر). م.

۱۵. در واقع نشانه‌های مشترک فراوانی در باورهای عامه ملت‌های خاور دور وجود داشت. هنوز جای آن دارد پژوهش شود که آیا این امر ناشی از تأثیر متقابل بود یا رواج همگانی باورهای ابتدایی، یا ناشی از یک خاستگاه مشترک دین‌های آنان.

۱۶. Themis »

۱۷. Kami »

۱۸. Mikoto »

۱۹. Nushi »

۲۰. Hiko »

۲۱. Hime »

۲۲. در این باره و نکته بعدی، قیاس کنید با: آنه‌ساکی، اسطوره‌شناسی ژاپنی، در ج ۳ از اسطوره‌شناسی همه نژادها (بوستون، ۱۹۲۸).

۲۳. theogony »

۲۴. chaos »

۲۵.Ama nushi minaka no »

۲۶.Kuni tacho toko »

۲۷. Taka musubi mi »

۲۸.Kami musubi mi »

۲۹. Kami rogi »

« romi ۳۰. Kami »

.۳۱ قیاس کنید با: آستون، شین‌تو، ص.۳۵ او فکر می‌کند که دین سه‌گانه آغازین یک پذیرش سه‌گانه چینی واقعیت نهایی و دو اصل آن است، یعنی یین و یانگ. هم‌چنین بحث دانشمندان ژاپنی سر این است که آیا آمه نو میناکا نوشی و کونی توکو تاچی دو خدا بودند یا یک خدا.

« kami terasu Omi ۳۲. Ama »

« yomi ۳۳. Tsuki »

« Takehaya Susanoo .۳۴ »

.۳۵ سنت دیگری می‌گوید که این خدایان را فقط خدای نر زایید، و این هنگامی بود که او داشت لکه‌هایی را که در دیدارش از جهان زیرین خاک به آن‌ها آلوده شده بود می‌شست. این تفاوت تأثیر چندان زیادی بر کل چرخه اسطوره‌ها ندارد، اما دانستن این نکته نیز جالب است که در این نسخه دوم، خورشید و ماه از چشم‌ها زاییده شده‌اند و توفان‌خدا از منخرین.

.۳۶ « miya waka no Hi ».ایزدکده تاگا در استان اومی، پرستشگاه اصلی اوست. وظیفه او آن‌جا نگهبانی از پاک‌دامنی زنانه است، چنان‌که این را در جشنواره کنجکاوی برانگیزی که آن‌جا برگزار می‌شود می‌بینیم.

.۳۷ او را ئو هیرو مه موچی « muchi me hiru O » یا بانوی بزرگ روز نیز خوانده‌اند.

« gawara yasu ۳۸.Ama »

.۳۹ « uke no Kami Toyo ». در این اساطیر هیچ داستانی درباره او گفته نشده‌است. خاستگاه او محل بحث است.

.۴۰ به افتخار توفان‌خدا یک جشنواره گل در کی‌یی برگزار می‌شود. هم‌چنین می‌گویند که او کره را مستعمره کرد، و این داستان، که شاید زمینه تاریخی داشته باشد، نشان دهنده بستگی میان کره و ایزومو است. قس. آنه‌ساکی، اسطوره‌شناسی ژاپنی، ص.۲۴۸.

« mi Magatsumi ۴۱. O »

« Kuninushi ۴۲. O »

« biko ۴۳. Sukuna »

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون مجتمع فرهنگی مذهبی هیئت قائمیه اصفهان ،دفاتر مراجع معظم تقلید، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور)، موسسه فرهنگی مرکز تحقیقات رایانه‌ای مهر حوزه علمیه اصفهان، سازمان کتابخانه ها،موزه ها و مرکز اسناد آستان قدس رضوی ، موسسه فرهنگی اطلاع رسانی تبیان ، سازمان حج و زیارت، انتشارات مسجد مقدس جمکران و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghaemiyeh.com

ایمیل: Info@ghaemiyeh.com

تلفن دفتر مرکزی: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹
امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹


مرکز تحقیقات رایانه‌ای
قائمیه
اصفهان
www
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹